

Université Catholique de Louvain
Faculté de Philosophie, arts et lettres
Institut Supérieur de Philosophie
Thèse de doctorat.

L'expertise scientifique face aux « nouveaux risques ».

Une approche générative de l'ambivalence moderne face au processus
d'indifférenciation.

Étudiant : Quentin Delval
Promoteur : Bernard Feltz
Membres du jury :
Pierre-Benoît Joly
Tom Dedeurwaerdere
Walter Lesch
Patrick Smeesters

Février 2010
Université Catholique de Louvain
Dissertation présentée en vue de
l'obtention du titre de
Docteur en Philosophie

INTRODUCTION.

L'objectif poursuivi dans ce travail de thèse est de repenser positivement la place de l'expert scientifique dans les processus de décisions politiques qui concernent les risques technologiques. Les trente dernières années ont été marquées par une remise en question progressive et ambiguë du poids de la rationalité scientifique dans la gouvernance des risques. Progressive, d'une part, car ce qui deviendra une crise de l'expertise se dessine à la faveur d'une prise de conscience publique de la transformation des risques technologiques. Les crises et catastrophes survenues durant la fin du vingtième siècle ont convaincu l'opinion publique qu'une complexité et qu'une incertitude nouvelles caractérisent à présent les risques, face auxquels les experts sont démunis. La représentation publique de l'objectivité évolue de pair avec une sociologie des sciences qui met en évidence le caractère construit des évaluations d'expertise, pour mettre en doute la solidité épistémologique du savoir mobilisé par l'expert. Cet affaiblissement du poids de la rationalité scientifique entraîne une relativisation, à la fois épistémologique et sociale, du rôle de l'expert dans la production des représentations du risque qui seront utilisées dans le processus de décision politique. La recherche sur l'expertise scientifique se débat aujourd'hui avec cette question de savoir comment repenser le rôle de l'expert en l'absence de critères permettant de hiérarchiser les savoirs utiles à la prévention et la gestion du risque, lequel est encore l'objet de controverses concernant sa définition. Cette question du rôle de l'expert est porteuse d'un enjeu social direct : avec la perte de crédit accordée à la science, c'est l'ensemble du processus de décision politique qui s'affaiblit, devenant davantage vulnérable à des modes de détermination qui instrumentalisent la décision publique en fonction d'intérêts particuliers. Une fois la science discréditée, la décision devient exposée aux pressions de type économique, par exemple. C'est donc toute la question de savoir comment reconstituer une action collective, démocratique, qui entre en jeu dans ce constat de crise de l'expertise.

D'autre part, cette remise en question de la rationalité scientifique demeure ambiguë. En effet, bien que l'expertise « classique » soit l'objet d'un nombre croissant de critiques, il semble qu'elle reste néanmoins un élément essentiel à la perception du risque, dont nul ne voudrait se passer. Insuffisante mais nécessaire, l'expertise scientifique, en tant que problématique, exige donc de pouvoir être caractérisée positivement dans son rôle social. A moins d'adopter un point de vue strictement relativiste, ne pas rechercher cette positivité reviendrait à placer la question de l'action collective dans une voie difficile, en raison de l'absence de critère discriminant pour le jugement.

Prendre conscience de cette ambiguïté selon laquelle se crée à la fois un manque de confiance *et* un besoin toujours croissant du recours à l'expertise scientifique, c'est également relever un enjeu épistémologique fondamental : celui de savoir ce que cette dernière peut apporter à la production des représentations du risque de façon *spécifique*. Il y a dans cette ambiguïté un questionnement plus profond sur ce que signifie la modernité en terme de projet de civilisation et du type de société qu'elle peut instituer. Cet enjeu épistémologique rejoint l'enjeu social de l'action collective en ceci qu'il s'agit de savoir comment penser la liberté du collectif dans sa construction de lui-même : face au risque, quel type de ressource l'expertise constitue-t-elle pour la liberté sociale, pour la capacité de la société à ne pas simplement entrer dans une logique de gestion passive du risque ?

Ces enjeux sont traités par des travaux d'inspiration variée et dont l'unité est difficilement perceptible : il existe pratiquement une infinité de façons d'établir ce qui constituerait un « état de la question » sur l'expertise scientifique aujourd'hui. Cependant l'influence du contexte culturel occidental et la critique de la position technocratique de l'expert donnent lieu à une convergence observable dans la littérature. On peut relever la place essentielle prise par l'idée de la *participation* dans les discussions sur les moyens de renouveler efficacité et légitimité de l'expertise, ainsi que la volonté de renouveler la pensée des conditions de formation d'un consensus en politique. Ce recours à la participation provient en partie d'un flou culturel global sur les modalités de l'action collective. En effet, l'affaiblissement du poids de la rationalité scientifique ne lui est pas exclusif. Le cadre des parutions académiques n'est qu'un des lieux où s'exprime une prise de conscience qui transcende les disciplines : c'est au sein d'un épuisement progressif et généralisé de l'efficacité des catégories d'explication des phénomènes sociaux, que prend place toute réflexion sur l'agir collectif. Les seules certitudes constituant la base d'une société partagée semblent désormais relever de procédures et routines purement mécaniques : il s'agit principalement de lois et de normes formelles. Pour tout ce qui dépasse ce stade purement fonctionnel, l'incertitude semble être devenue la catégorie d'expérience fondamentale au travers de laquelle se représenter le monde. La vie en commun prend le visage d'une mascarade dont tous les acteurs connaissent la relative fragilité. Un besoin psychologique de consensus fait surface dans un monde perçu comme mis en danger par des menaces « globales », ou « irréversibles » : le type de risque pesant sur la société prend les traits d'un réseau d'interactions vulnérable à la moindre dissension. A des risques perçus comme mondiaux, on recherche des solutions mondiales nécessitant un accord mondial. Pour l'ensemble des acteurs du débat, l'idée de la *participation* s'impose alors comme une forme concrète de mise en relation d'acteurs concernés à des degrés divers par les mêmes risques, avec pour objectif d'opérer

une synthèse des ressources disponibles à sa gestion. Synonyme d'une reconstruction de connaissances « certaines », la participation véhicule un *a priori* de finalité consensuelle censé protéger l'expert d'une décision motivée par un relativisme épistémologique, et pallier à l'aveuglement partiel du scientifique dont les représentations sociales ont été prouvées insuffisantes par les crises qui ont secoué la fin du vingtième siècle.

Dans les pages qui suivent, nous tenterons par conséquent de défendre un certain nombre d'idées. Premièrement : l'expertise scientifique peut remplir un rôle défini positivement pour la société dans le cadre de la gestion des risques technologiques. Nous nous inscrivons dans une perspective refusant une relativisation excessive du poids de la connaissance scientifique dans les processus de décision publique, en soutenant l'idée que, dans la grande majorité de ces cas, la science reste une protection très efficace du citoyen. Nous mettrons cela en évidence en expliquant en quoi le savoir scientifique produit des représentations du risque s'assimilant à une réflexivité sociale. Deuxièmement : cette réflexivité s'atteint au moyen d'une interrogation du concept d'objectivité, dont les théories actuelles du rapport entre science et société ne mobilisent pas toutes les ressources. En identifiant les problèmes posés par la définition de l'objectivité mobilisée par l'ensemble des théories de la participation, nous défendrons l'idée selon laquelle l'ajout d'un critère de validité au concept est susceptible d'en améliorer le poids épistémologique. Troisièmement : c'est une attention portée au type de réciprocité caractérisant les relations entre acteurs, qui permet de se représenter la réalité du risque contemporain, en même temps que de fournir une base pour l'imagination de nouvelles procédures de gestion du risque.

Pour nous en convaincre, quatre étapes seront nécessaires. Un premier chapitre aura la tâche d'identifier les causes de la perte de légitimité de l'expertise et d'explorer des modèles de participation capables de rendre compte de la diversité des débats prenant place aujourd'hui. Nous avons à cet effet retenu deux auteurs principaux que sont Habermas et Latour. Un travail comparatif de leurs positions nous permettra de saisir l'importance d'une pensée de la participation, ainsi que la nécessité de recourir à un questionnement plus large du cadre philosophique dans lequel les auteurs développent leur pensée. Nous monterons qu'il n'est pas possible de fonder une positivité du rôle de l'expertise sans revenir sur la compréhension de la modernité mobilisée par ces modèles, et plus particulièrement la nature du lien entre science et société qu'ils y établissent. Afin d'interroger cette conception de la modernité, c'est-à-dire de comprendre le type de limitation que s'imposent ces auteurs concernant les possibilités de se représenter le risque, nous proposerons alors de voir avec

Beck qu'un déplacement de perspective sur la modernité entraîne du même coup une autre conception du risque. C'est à ce stade que nous pourrions former une image plus nette de cette ambiguïté problématique du savoir scientifique au sein de la société démocratique. Pour autant, nous aurons encore à constituer les outils conceptuels permettant de dissiper celle-ci, à partir du diagnostic qu'en auront fourni les auteurs discutés.

C'est l'objectif de notre second chapitre de construire de tels outils. Il s'agira de montrer que les théories étudiées précédemment ont besoin d'une conception générative du lien entre science et culture, c'est-à-dire d'une explication de ce lien qui rende pleinement compte du rôle joué par le savoir scientifique dans le développement de la culture. Il s'agit d'une représentation de la modernité qui n'attribue pas l'influence de la technique sur la société à une autonomisation de la première par rapport à la seconde, comme dans une sorte de rupture ontologique entre les deux. Nous verrons que ce sont essentiellement des présupposés d'ordre anthropologique qui conditionnent les différents modèles participatifs dans leur relatif aveuglement vis-à-vis d'une réalité culturelle du risque. C'est par conséquent en révisant le point de départ anthropologique des théories de la participation étudiées précédemment que nous établirons l'idée selon laquelle une nouvelle définition de l'objectivité permet de repenser le rapport science-société de façon concrète. Ce second chapitre s'appuie essentiellement sur les travaux de Girard pour former une sorte d'incubateur des modèles discutés, afin d'en retenir à la fois les apports au niveau d'une révision des représentations du risque, mais aussi les limites concernant la portée de ces représentations. Nous expliquerons alors précisément en quoi consiste le fait d'affirmer qu'il y a une composante « culturelle » ou « sociale » dans le risque, et les changements qu'une telle affirmation apporte à la réflexion sur la place de l'expertise. Nous aurons, au terme de ce chapitre, qualifié en quoi consiste l'ambiguïté moderne dont souffre la rationalité scientifique aujourd'hui, et fourni une idée du déplacement de perspective susceptible de lever cette ambiguïté.

Le troisième chapitre met les résultats théoriques obtenus à l'épreuve d'un cas concret de production d'expertise scientifique et de ses critiques. Après avoir caractérisé ce qu'il faut, selon nous, entendre quand nous parlons de « risque », « d'objectivité » et établi la position culturelle du savoir scientifique, nous avons décidé de mettre l'image de l'expertise qui en résulte à l'écoute des obstacles directement identifiés dans le cas de la construction de la radioprotection internationale. Le cas retenu est celui de l'International Commission on Radiological Protection (ICRP). Nous analyserons comment cette institution envisage son rôle de producteur d'expertise par rapport à la

société, ainsi que les critiques qui lui sont adressées suite à la publication de ses propositions. Il s'agit d'une part de mettre à l'épreuve notre conception de la capacité de l'expertise à fournir des représentations adéquates du risque ; et d'autre part de réaliser en quoi les discussions prenant place dans ce cas particulier permettent de souligner des limites de la théorie, et de relancer la réflexion sur des formes concrètes d'évolution de l'expertise scientifique. Nous verrons quels types de propositions sont offertes par les critiques actuelles du système d'expertise mobilisé au niveau mondial pour la radioprotection, et dans quelle mesure elles permettent de répondre aux obstacles identifiés dans les chapitres précédents, mais aussi de mesurer les questions qui n'auraient pas suffisamment été intégrées au niveau théorique. Nous retiendrons essentiellement celle d'une pensée de la médiation des rapports de réciprocité entre les acteurs, qui semble être sous-jacente à l'ensemble des inquiétudes exprimées dans la littérature.

Le quatrième et dernier chapitre reprend donc la discussion au moment de ce retour critique pour mettre en évidence comment les conceptions de la modernité mobilisées par les auteurs que nous avons interrogés déterminent une façon précise de concevoir l'expertise. Plus précisément, leur vision de ce qui caractérise le projet moderne nous révèle ce qui constitue pour eux la vulnérabilité essentielle de nos sociétés au risque technologique. Cela nous permettra de recadrer la question de façon à pouvoir interroger les modèles de gouvernance du risque (et non plus simplement les modèles de la participation) existants dans leur façon de produire des représentations du risque. Nous pourrions dès lors mettre en lumière les éléments importants dans la production de représentations du risque, et proposer une alternative aux modèles jugés insuffisants. Celle-ci prendra les traits d'une interprétation particulière du principe de précaution, en se détachant de son acception habituelle pour en faire un principe capable de déplacer l'attention sur les modes de médiation entre les différents acteurs concernés par le risque. Nous tenterons alors de mettre en évidence en quoi ce type de procédure permet de concilier notre perspective théorique d'un rôle positif de l'expertise scientifique dans le processus de décision politique avec une certaine réalité de l'expertise telle qu'elle s'envisage concrètement.

Sur le plan méthodologique, nous avons sélectionné des auteurs dont l'utilité était pressentie compte tenu du thème de notre travail. Nous avons privilégié des textes permettant de rendre compte de la façon dont la discussion s'opère aujourd'hui dans la littérature, mais aussi, bien entendu, ceux permettant les déplacements de perspective. Nous avons donc souhaité par cette sélection offrir une image pertinente et originale de la question.

Enfin, nous avons tout au long de ce travail gardé à l'esprit les questions fondamentales sous-tendant cette recherche. Nous vivons une époque au sein de laquelle la radicalité des événements rend la séparation en réalité et fiction toujours plus abstraite. Cette « ampleur » de l'histoire contemporaine ne doit cependant pas nous empêcher de percevoir le caractère essentiel des défis posés par la question qui nous préoccupe. La difficulté rencontrée par nos sociétés à faire face à une incertitude inhérente au développement technologique place directement dans la confusion une pensée du vivre-ensemble. La question de l'expertise scientifique repose, ultimement, la question de l'organisation de la vie en commun, à un niveau très fondamental. Le hiatus dans lequel se trouve la connaissance aujourd'hui (créatrice d'un savoir qui protège, mais qui produit aussi du risque) rend problématique toute conception de la légitimité de la décision publique. Ce phénomène relance du même coup les inquiétudes concernant une forme de civilisation en elle-même, qui pourrait bâtir sans s'en apercevoir les conditions de son effondrement : c'est aujourd'hui le sens des débats autour de l'écologie globale. La globalité des problèmes dont nous aurons à discuter est précisément au centre de toutes ces problématiques. Il s'agit d'une globalité qui n'est pas simplement géographique. L'ambiguïté présente dans nos représentations du monde contemporain est une porte ouverte à tous les replis radicaux et jugements extrêmes, alarmistes ou relativistes. C'est la culture elle-même qui souffre d'une insuffisance causée par ce brouillage des rôles des savoirs. Nous pouvons chaque jour observer dans les médias à quelles absurdités ce manque de repères conduit : la gestion du risque par les politiques frôle parfois le ridicule, avec des conséquences sociales, elles, pourtant réelles (ainsi en va-t-il de la récente gestion de la vaccination de la grippe A (H1N1) en France ¹). La production continue de discours désorientés par un risque dont nous peinons à comprendre le contenu et les contours possède un impact social réel qui n'est pas encore suffisamment thématiqué et détaillé. Il s'agit de réaliser ici, d'une part, que c'est la question de la capacité de la modernité à faire face à son propre développement, sur une échelle réellement devenue globale, qui se pose derrière celle de l'expertise ; et d'autre part que l'absence de clarification de cet enjeu épistémologique possède un impact social direct et concret, dont nous commençons à peine à mesurer la profondeur. Au sein de cette modernité, nous devons pouvoir d'une part penser positivement les garanties de protection sociale que peut offrir l'expertise

1 Voir notamment WODARG, W., « Grippe A, l'implacable réquisitoire du député Wodarg », in L'Humanité, 7 janvier 2010. http://www.humanite.fr/2010-01-07_Societe_Grippe-A-L-implacable-requisitoire-du-depute-Wodarg. Une commission d'enquête a par ailleurs été demandée par le député Wodarg ainsi que le rapporte « Le Monde », le 7 janvier également : http://www.lemonde.fr/epidemie-grippe-a/article/2010/01/07/des-parlementaires-du-conseil-de-l-europe-veulent-une-enquete-sur-la-grippe-a_1288841_1225408.html. Voir aussi « Le Monde » du 26 janvier : http://www.lemonde.fr/epidemie-grippe-a/article/2010/01/26/l-oms-justifie-sa-gestion-de-la-grippe-a_1296718_1225408.html.

scientifique, et d'autre part saisir où se situent les vulnérabilités de notre organisation face au risque.

Chapitre I : L'expertise en question.

I. Émergence de la problématique.

I.1. Un problème de légitimité.

La recherche en sociologie sur l'expertise scientifique témoigne d'une difficulté récurrente à constituer celle-ci en tant que problématique. Il n'existe à proprement parler pas « d'état de l'art » de la question, et le manque de consensus sur la nature du problème produit une multiplication des types d'explication sur les effets observés, c'est-à-dire, principalement, une crise de légitimité de l'expertise. Ce flou concernant l'état de la discussion provient probablement de la nature de l'objet étudié, dont la définition est elle-même un lieu de débat toujours en cours ². Il n'existe pas vraiment d'accord sur les critères permettant de qualifier un individu d'expert, ou même de définir le nœud du problème social qu'il pose aujourd'hui. Au-delà de certaines considérations formelles, définir l'expertise est autant un point d'arrivée qu'un point de départ. La question ne peut être abordée sans avancer une conception de ce qui constitue la spécificité épistémologique et sociale de ce type de savoir, mais sa caractérisation est aussi l'enjeu final d'une pensée de la gouvernance de l'expertise. C'est sur base de constats sociologiques et des philosophies de la technique que s'établissent quelques repères, mais ces mêmes disciplines montrent tout autant que comprendre l'expertise pourrait passer par une refondation radicale des catégories qui servent à la penser *a priori* ³.

La problématisation de l'expertise au départ d'une attention portée à sa perte de légitimité demeure une constante des travaux sur le sujet. Cette crise de légitimité revêt bien entendu un visage sensiblement différent selon le type d'approche explicative privilégié. Il est habituel de voir différents niveaux de lecture se recouper ou être confondus : ainsi, si la question prédominante reste celle d'un problème de légitimité de l'expertise, ce concept de légitimité renvoie tantôt à des causes épistémologiques (quel type de savoir se légitime ?), tantôt à des causes politiques (quelle est la compatibilité de ce savoir avec la forme démocratique ?), tantôt à des causes strictement sociales (quelle reconnaissance publique de cette forme d'action/décision ?).

Ainsi Lascombes présente-t-il le problème comme celui du rôle de l'expertise dans la décision publique : « l'expertise n'est plus sûre d'elle, elle ne peut pas être totalement indépendante,

² Voir TREPOS, J.-Y., *La sociologie de l'expertise*, Paris, PUF, 1996.

³ C'est bien le sens que nous donnerons à notre travail, à l'aide des travaux constructivistes d'un Latour, ou la réflexion sur la modernité d'un Beck.

enfin, sa justesse n'implique pas qu'elle soit suivie d'effets. Contradictoire, contestée et inefficace, l'expertise publique a-t-elle encore un sens et un avenir ? »⁴. « L'activité d'expertise a connu dans la période contemporaine une triple déstabilisation qui peut se résumer en trois questions : quelle est la légitimité de l'expert, individuel ou collectif ? Quelle est la connaissance nécessaire au décideur ? Quelle relation doit exister entre connaissance et décision ? »⁵.

Ce genre de remarques relève le décalage qui existe entre la justification théorique (la justesse) et la validité pratique (les effets) de la décision basée sur l'évaluation de l'expert. Le manque de consensus entre différents experts, le rejet croissant de l'autorité de l'expertise par les citoyens, et les crises concrètes qu'elle a traversées font de l'expertise un objet de questionnement hybride dont on a peine à détacher un élément prépondérant. Sous lequel de ces angles penser sa légitimité ? Bien que l'on puisse concevoir la dimension nécessaire de ces différents aspects du questionnement, le doute reste entier concernant leur caractère suffisant. En outre, rien n'indique *a priori* que les éléments déjà identifiés comme partie de la problématique soient ceux à prendre exclusivement en considération.

Évolution historique de la légitimité de l'expertise.

La question qui s'impose est dès lors celle de savoir dans quelles conditions peut se penser la légitimité de l'expertise de façon *suffisante*. La réponse à cette question est d'autant plus problématique que les différents modèles d'expertise affirment rarement proposer des solutions complètes : bien qu'ils formulent des recommandations, les différents auteurs s'accordent au moins pour dire que la diversité et la nature des situations d'expertise débordent nécessairement la conception de modèles opératoires.

Mais l'expertise *a été* légitime pendant une assez longue période, depuis son apparition dans le courant du XVII^{ème} siècle, jusqu'à la période suivant la seconde guerre mondiale (l'utilisation par les américains de la bombe atomique pouvant être considérée comme un point de départ pour la critique du statut social de la technologie). Quels ont été les éléments du changement de représentation publique de l'expertise qui ont entraîné cette perte de légitimité ? La réponse contient trois parties, l'une politique concernant la cohérence de l'exercice de ce type de savoir par rapport à la démocratie, une autre épistémologique et renvoyant à une modification des conditions de validité

⁴ LASCOUMES, P., *Expertise et action publique*, Paris, La Documentation Française, 2005, p.5.

⁵ *Ibidem*, p.8.

des connaissances produites par l'expert, et enfin une sociale, qui renvoie au problème de la constitution d'une action qui soit collective, de la liberté du collectif à produire ses représentations.

Afin d'établir l'utilité de ces distinctions, il nous faut porter attention au rôle *public* aujourd'hui joué par l'expertise, qu'elle n'a pas toujours endossé. A l'origine, l'expert était un spécialiste *reconnu* dans son domaine, tirant sa compétence de son *expérience*. Ces deux critères de reconnaissance et d'expérience faisaient de l'expert « celui qui aide à résoudre les incertitudes et à dépasser les situations de crise »⁶. Cette activité était essentiellement liée à une profession particulière, dont l'expert produisait les normes. C'était ainsi les corporations ou les métiers qui employaient des « experts », et les légitimaient en tant que tels.

Un pas vers son rôle public est effectué courant XIX^{ième} siècle, quand il lui est demandé de sortir de son espace professionnel pour produire un jugement, comme le fait l'expert judiciaire. Ce n'est donc plus lui qui établit – en principe – directement la norme ; il participe à la formation du jugement d'un tiers. C'est l'apparition de l'expertise mandatée, qui apporte une connaissance sans que celle-ci ait le statut d'une norme finale.

Et depuis les années 1950, le lien entre l'expertise et le fonctionnement administratif de la politique a consacré ce rôle de conseiller de l'expert : il intervient maintenant à un stade pré-décisionnel pour établir les bases du processus de décision politique sur des dossiers relevant d'une compétence technique⁷.

Sa légitimité, fondée à l'origine sur sa compétence issue de l'expérience, s'est vue reliée avec la question du caractère *public* de la décision, ce qui impose nécessairement un nouveau lien entre l'idée de rationalité et celle de validité. Ce n'est plus en rapport à une évaluation interne à une activité définie que la validité de la connaissance s'évalue, mais dans sa capacité à éclairer la prise de décision d'un tiers, laquelle a dorénavant un impact public. C'est ce dialogue entre l'aspect purement épistémologique et celui radicalement politique et social de son savoir qui doit être démêlé.

Le statut d'expert provenant à l'origine de la reconnaissance de sa compétence par ses pairs s'est donc modifié pour dépendre maintenant d'une *reconnaissance d'un autre type*, celle du public.

⁶ *Ibidem*, p.7.

⁷ *Ibidem*.

C'est bien le défaut de reconnaissance publique qui semble créer une chaîne causale de critiques. La recherche sociologique indique qu'un manque de reconnaissance émerge depuis des constats d'échec du système d'expertise, qui remonte à une critique de la pertinence du modèle épistémologique de celui-ci. Il n'est pas contesté que le rôle de l'expert soit celui d'un spécialiste dont la tâche soit de réduire des incertitudes ; il est plutôt affirmé que cet acte ne peut s'accomplir au niveau de la sphère publique depuis un modèle épistémologique essentiellement orienté, depuis l'origine, vers des prises de décisions locales. En ce sens, le premier trait saillant de la crise de l'expertise contemporaine est celui d'une crise de sa représentation publique. « What *is* different in the present situation is the public or semi-public character of much of the advice, which introduces different, more universalistic requirements of validity »⁸.

On trouve dans ce déplacement vers la sphère publique les trois dimensions de la légitimité : procédurale (ou « politique ») puisqu'il faut penser la conformité de la forme démocratique, épistémologique étant donné qu'il faut repenser les conditions de validité d'une pensée rationnelle, et sociale puisqu'il s'agit aussi de penser les conditions d'une reconnaissance publique de ces deux éléments.

La dimension procédurale.

Ce glissement vers la sphère publique nous montre brièvement et descriptivement que ces trois catégories de l'épistémologique, du procédural et du social sont les termes du changement, mais cela ne nous dit pas pourquoi celui-ci entraîne une chute de légitimité. Il nous faut ici dessiner l'ébauche de cette explication qui servira de cadre à la discussion plus approfondie que nous aurons par la suite. C'est la dimension procédurale qui nous préoccupera dans un premier temps, c'est-à-dire la question de la cohérence de la forme institutionnelle de l'expertise, son articulation avec la démocratie. C'est en effet souvent celle-ci qui est avancée comme étant la source du problème de l'expertise, parallèlement à la question épistémologique que nous aborderons dans un second temps⁹. Mais c'est depuis la question de la démocratie que nous pouvons mettre en perspective l'importance de la question épistémologique.

La plupart des définitions de l'expert se font à partir de son rôle par rapport à la sphère

8 RIP, A., « Expert advice and pragmatic rationality », in STEHR, N., ERICSON, R.V., (Éds.), *The Culture and Power of Knowledge, Inquiries into Contemporary Societies*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, p.365.

9 Voir TURNER, S., « What is the problem with experts ? », in *Social Studies of Science*, Vol. 31, No. 1 (Feb., 2001), pp.123-149.

publique : est-il indépendant, est-il mandaté ou non, doit-il communiquer avec le public ? Le savoir expert poserait un problème démocratique, du fait de son rôle politique. Mais ce genre de considérations amène généralement à définir l'expertise de manière situationnelle, c'est-à-dire à réfléchir sa place au sein des institutions. Cette réflexion vise à faire correspondre le rôle institutionnel de l'expert avec la *qualité* de son savoir (sa spécificité). Or cela suppose que c'est *parce qu'il y a* le constat d'une inadéquation entre l'un et l'autre que s'engage *après coup* la réflexion épistémologique. On ne peut donc pas remonter à la question épistémologique en tant que telle si on la rapporte uniquement aux *situations*. La dimension procédurale, prise en elle-même, est le lieu d'une insuffisance tant qu'elle pense la démocratie sous ce mode des procédures.

Il faut pour le comprendre s'accorder sur ce que nous pouvons entendre par « démocratique » quand nous disons que l'exercice d'un savoir spécialisé pose problème à la « démocratie ». Est-ce un problème par rapport au mécanisme de représentation ? Est-ce une violation du principe institutionnel du vote ?

Le paradoxe du savoir spécialisé.

Nous l'avons dit : la problématisation de l'expertise scientifique est celle d'un regard social devenu critique à l'égard des institutions en charge de la gestion du développement technique de la société démocratique. Ce n'est d'ailleurs qu'en réponse à des crises bien réelles que s'est développée la littérature spécifique sur le sujet, principalement au sein de la nouvelle sociologie des sciences. Celle-ci présente justement la question comme étant celle de l'application d'un savoir spécialisé au sein de la démocratie, ce qui constitue à première vue une contradiction dans les termes. En effet, la délégation de pouvoir exercée par la sphère politique sur les questions techniques, évaluées et déterminées dans leurs orientations concrètes par les experts, constitue aux yeux du public une violation de sa souveraineté. C'est donc cette articulation qui donne son contenu à la première problématisation de l'expertise scientifique : il y a bien un problème de délégation du pouvoir, mais, en même temps, la société a besoin du savoir spécialisé pour légitimer ses décisions et se doter d'une capacité de réflexion sur ce type de problèmes. C'est la difficulté de réaliser cette contradiction ou paradoxe qui se traduit dans la contestation sociale de l'idée que l'expert est un « ingénieur du bien commun ».

Outre la question formelle, c'est celle de *l'efficacité* de l'expertise qui jaillit dans la

contestation de ce mécanisme de pouvoir. Les crises vécues témoignent d'un échec du système d'expertise tel qu'il a été pensé jusqu'ici. C'est parfois ce même système qui les provoque. L'efficacité de l'expertise est la traduction pratique du problème de légitimité sociale de l'expertise, et les deux problèmes sont liés à la fois au niveau formel (la question de la démocratie) et au niveau pratique (la question de l'éthique). L'une ne peut se poser sans l'autre.

Un paradoxe relatif à une conception de la démocratie.

L'un des problèmes des analyses situationnelles provient du fait qu'elles pensent la démocratie en la réduisant à un ensemble procédural, qui devient l'horizon de toute rationalisation des décisions. *Mais penser la démocratie dans ces termes revient à formuler une contradiction.* La relation entre l'idée de légitimité sociale et d'efficacité de l'expertise renvoie aux fondements de l'idée de démocratie. C'est dans la forme même telle que la démocratie a été pensée à ses origines que nous trouvons les repères permettant de comprendre où se trouve la contradiction. Comme nous le verrons, les modèles contemporains de l'expertise réagissent souvent au problème en essayant de repenser la *participation*. Le problème du savoir expert est de ce point de vue celui d'une contradiction avec l'idée de démocratie : il fait l'impasse sur la participation. C'est par exemple comme cela que Jacques Testart le formule : « Entre la science et la loi, rien, ou si peu. Les citoyens, au nom desquels on devrait introduire l'innovation en question, se trouvent largement évincés : c'est le chaînon manquant du dispositif » ¹⁰.

Ces questions de représentation et de participation sont au cœur de l'idée de démocratie depuis les origines, ainsi que la relation de l'expert à celles-ci. Bien que l'expert de la Grèce Antique diffère de la conception que l'on en possède de nos jours, le rôle du savoir spécialisé y était déjà pensé. Il faut bien comprendre que l'apparent paradoxe de la place du savoir spécialisé dans la démocratie dépend entièrement de la conception de cette dernière. Les discussions actuelles, qui réduisent souvent le problème démocratique à une question formelle ¹¹, poussent à n'envisager la démocratie que sous le régime d'une *gestion* de la vie publique, qui possède pour finalité la conception de procédures efficaces. Il y a derrière cette conception l'idée d'une possible scientification de la politique, d'une *épistémé* de la politique.

10 TESTART, J., « Vache folle, OGM, Clonage... Les experts, la science et la loi », in *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2000, pp.1, 26 & 27.

11 TURNER, S., « What is the problem with experts ? », in *Social Studies of Science*, Vol. 31, No. 1 (Feb., 2001), pp.123-149.

Or, aux fondements de la forme démocratique, celle-ci relève du domaine de la *doxa* ¹². C'est d'ailleurs cet élément fondamental qui seul justifie la règle majoritaire, l'idée même du vote : il n'y a pas de science du politique, il n'y a que l'opinion, et c'est pour cette raison que la voix de chacun des citoyens est requise pour fonder une légitimité. En ce sens, la conception contemporaine (dite moderne) et antique ¹³ de la démocratie s'opposent, et la place de l'expert y est différente ¹⁴. Tout d'abord parce que, dans sa conception de l'autonomie sociale, la démocratie grecque ne fonde pas le système sur la représentation. Il y a bien des élections chez les Athéniens, précisément pour choisir ceux des magistrats dont la fonction sera d'exercer une expertise. Pour les autres, il s'opère un tirage au sort ou une rotation. La représentation ne constitue pas un fondement de la forme démocratique. D'autre part, les élections ne sont pas non plus un principe de l'idée *démocratique* mais un principe *aristocratique* ¹⁵. Les élections servent à élire *les meilleurs*. Aux fondements, ce n'est donc pas *parce qu'il y a* représentation et *élection qu'il y a* démocratie. En réalité ces deux éléments sont secondaires. Mais ils sont devenus ceux par lesquels se définit la démocratie contemporaine. La forme démocratique contemporaine est donc apparemment en opposition avec l'intuition originelle de celle-ci, en se reposant sur les deux éléments procéduraux valorisés de nos jours.

La démocratie comme participation.

Ce qui la détermine plus positivement, c'est la *participation*. En évinçant la participation, la démocratie moderne provoque elle-même le hiatus de l'expertise, qui, par définition, ne peut correspondre à *l'idée démocratique*. La sphère publique est le lieu de la connaissance par tous de la loi, et de la possibilité de sa création. Ce n'est pas une affaire de spécialistes, qui renvoie à nouveau à l'idée qu'il y a une science possible du politique. C'est une affaire d'expérience que tous ont en partage. *L'État* n'est pas la forme démocratique de façon nécessaire. Le domaine des spécialistes et des experts, dans la *polis* grecque, c'est ce qui relève précisément de la *technê*, qui est susceptible d'une *épistémê*. « Dans l'imaginaire moderne, les experts sont présents dans tous les domaines, la politique est professionnalisée, une prétention à une *épistémê* politique, à un savoir politique se fait jour bien que cela aussi ne soit pas en général proclamé sur la place publique » ¹⁶. L'imaginaire moderne implique une certaine amputation de la participation, souvent réduite au mécanisme du

12 CASTORIADIS, C., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p.201.

13 *Ibidem*, p.196, se référant à la période allant du VIII^{ème} au V^{ème} siècle.

14 L'expert athénien n'est bien entendu pas à comparer directement à l'expert scientifique contemporain, dans la mesure où il reste lié à un exercice du politique. La comparaison porte sur l'idée que la forme sociale générale de l'expertise s'enracine dans la perspective de traiter des questions pour lesquelles une *technê* est envisageable.

15 *Ibidem*, p.199.

16 *Ibidem*, p.201.

vote et matérialisée par la représentation. La démocratie devient procédurale et « scientifique » au sens mentionné plus haut.

Il y a bien entendu de possibles justifications à ce fonctionnement : on invoquera la complexité des sociétés de masse, le caractère universaliste de l'idéal d'égalité moderne (qu'on ne retrouve pas chez les Grecs, ou sous une forme beaucoup plus violente), ainsi qu'une série de changements historiques qui rendent peu comparable le vote Athénien et le vote moderne. Il n'entre pas dans notre propos de prendre position au sein de ce débat, ni d'affirmer une préférence pour un « retour en arrière ». L'objet de cette comparaison est plutôt de montrer que le dilemme de la place du savoir spécialisé dans la démocratie n'est pas en essence un dilemme strictement procédural, mais qu'il soulève par lui-même la question de *l'action collective*. S'il faut penser l'expertise au sein de la démocratie, c'est aussi à travers son lien possible à la participation, comprise comme l'expérience de la démocratie par le peuple.

Les sociologues et philosophes contemporains dont nous aurons à parler par la suite l'ont bien compris (ou du moins en ont-ils eu l'intuition), que ce soit par l'idée de la pragmatique habermassienne ou du constructivisme latourien, qui renvoient tous deux à de nouvelles formes de participation comme refondation de la démocratie technique. S'il y a problème démocratique, c'est un problème *d'idée de la démocratie*, qui impose justement de penser celle-ci en terme d'imaginaire (au sens de Castoriadis : position de nouvelles formes, position immotivée, non déterminée mais déterminante ¹⁷). Par son lien avec l'idée même de démocratie, l'expertise est aussi la question de l'idée qui constitue la construction collective.

Nous le verrons assez rapidement, toute réflexion épistémologique sur la technique et le rôle du savoir spécialisé devra nécessairement faire face à la question sociale, c'est-à-dire à la question du fondement du collectif. Cela implique que la séparation véhiculée par la critique sociologique entre un problème formel et un problème éthique (celui de la démocratisation de l'expertise d'un côté et celui des critères de décision de l'avenir commun de l'autre) soit, sinon abolie, à tout le moins rendue poreuse. La politique, dès lors que l'on cesse de la considérer comme strictement procédurale, surplombe la stricte question éthique. Le *pouvoir être* ne peut s'épuiser dans le *devoir être*.

¹⁷ *Ibidem*, p.191.

La dimension épistémologique.

Le « vice de forme » démocratique ne peut cependant, à lui seul, expliquer une crise de légitimité de l'expertise. En effet, il existe de nombreux autres mécanismes de décision basés sur la représentation et le vote qui ne posent pas de problème de reconnaissance publique. Le critère formel, s'il met en perspective un enjeu important de la question, ne peut cependant suffire à en expliquer l'existence.

Il faut plutôt chercher cette explication dans le type de décision auquel l'expert est convié à participer. Celles-ci se différencient des autres en ceci qu'elles sont caractérisées par la radicale incertitude pesant sur les causes et les effets des objets de cette décision. Consulté pour évaluer¹⁸ des risques technologiques nouveaux, l'expert scientifique est confronté à la nécessité de penser l'incertitude, là où on attend de lui qu'il la réduise. Dans des situations classiques (par exemple la construction d'un pont) « l'incertitude, bien que rarement absente, est tellement réduite que le jugement des experts [...] présente une fiabilité suffisante pour permettre des décisions rationnelles. Au contraire, pour les technologies susceptibles d'affecter l'environnement ou les espèces domestiques, voire l'espèce humaine, " l'acte d'expertise n'est plus seulement fondé sur la validité de la connaissance, la caution scientifique qu'il confère à la décision, mais sur sa capacité à intégrer les incertitudes et à scénariser un avenir incertain " »¹⁹.

Or si cette incertitude est radicale, si elle justifie un problème de reconnaissance publique de la pratique de l'expert, c'est qu'elle doit se caractériser différemment du concept habituel « d'incertain », qui renvoie à un simple manque de connaissance, un défaut de *données*. Comment comprendre ce qui dans cette incertitude fait tomber le monopole de l'expert dans la production d'un savoir rationnel ? La recherche distingue d'une part des facteurs externes au savoir lui-même qui sont venus le relativiser, et d'autre part des facteurs internes qui renvoient aux limites mêmes de ce mode de connaissance²⁰.

18 Du moins l'évaluation est-elle son activité attribuée dans les modèles classiques, élément qui peut changer comme nous le verrons avec le constructivisme.

19 TESTART, J., « Vache folle, OGM, Clonage... Les experts, la science et la loi », in *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2000, pp.1, 26 & 27.

20 CHEVASSUS-AU-LOUIS, B., *L'analyse des risques, l'expert, le décideur et le citoyen*, Versailles, Éd. Quae, 2007, pp.18-36.

Facteurs externes.

Les « nouvelles technologies » exercent une pression sur la pratique de l'expertise, que les profanes et citoyens ont mis à jour à travers leurs critiques relayées par la sociologie. Cette pression se traduit par différents problèmes qui, ensemble, forment une incertitude d'un type nouveau. Tout d'abord, l'observation de la pratique des experts a permis de voir qu'un problème de perception des risques réels minait fondamentalement le système. L'apparition de dangers graves *non identifiés* a révélé un biais dans la priorité donnée par les experts aux situations considérées comme étant importantes. Ensuite, le manque de consensus, c'est-à-dire l'incapacité des experts à mettre un terme à des *controverses*, conduit parfois à la paralysie du système, comme ce fut le cas lors de la crise de l'ESB (Encéphalite Spongiforme Bovine). Les experts, en outre, conceptualisent la plupart du temps un risque « théorique », qui ne prend pas en compte des facteurs contingents comme l'erreur humaine. La même idée vaut lorsque l'on reproche aux évaluations et recommandations des experts de ne pas être systémiques, c'est-à-dire d'évaluer chaque risque pris séparément, mais de ne pas réussir à penser l'action conjointe de différents types de risques. L'expert ne conceptualiserait donc pas un risque *réel* mais un risque lié à l'objet étudié uniquement, par conséquent très abstrait et théorique. La relativisation depuis les facteurs externes renvoie donc à l'imprévisibilité (de la perception) des phénomènes, l'aspect controversé des discussions ²¹, et à l'abstraction abusive de l'évaluation de l'expert.

Facteurs internes.

La pression de l'incertitude se fait aussi depuis le savoir lui-même et ses limitations, par ailleurs tout à fait reconnues par les scientifiques et experts eux-mêmes. Ces limitations sont une cause d'incertitude car elles sont particulièrement problématiques dans le cas des « nouvelles technologies ».

Il y a d'abord les limites de la *prédictibilité*. Tous les systèmes, en effet, ne répondent pas à un comportement linéaire où vaut une proportionnalité entre causes et effets. L'exemple de la météo illustre classiquement cette idée : certains systèmes complexes ne sont tout simplement pas

21 Nous verrons à ce sujet que deux conceptions peuvent s'opposer concernant cet état des choses : soit l'on considère que la gouvernance des risques doit se diriger vers un état consensuel, soit au contraire la controverse est valorisée pour sa capacité à réduire l'incertitude. Ce facteur de relativisation appartient donc uniquement à une perspective consensualiste.

prévisibles dans le temps ²² ou l'espace.

Ensuite se pose le problème de *l'extrapolation*, omniprésente dans l'évaluation qui est faite du comportement de certains systèmes depuis l'étude d'autres systèmes ou ordres de grandeur. « Comment peut-on évaluer l'effet des faibles doses à partir des données sur les fortes doses ? [...] Quelles sont les limites des modèles animaux ? » ²³.

Enfin, l'inversion du rapport entre science et technologie pose le problème de la *compréhension imparfaite des objets* : dans un monde où la diffusion de l'objet technologique est motivée par des critères économiques (comme les Organismes Génétiquement Modifiés), ce dernier est appliqué sans être compris en totalité par la science.

Incertitude radicale.

Il va de soi que les situations concrètes d'expertise ne cumulent pas la totalité de ces facteurs de façon nécessaire et logique, mais ils sont parmi les éléments identifiés par les profanes et les experts eux-mêmes permettant de qualifier en quoi l'incertitude *contemporaine* a pu créer un déficit de légitimité de l'expertise. Ces éléments sont en effet condensés dans les situations de risques causées par les « nouvelles technologies » caractérisées par cette inversion entre technologie et science, diffusant des objets mal compris, intégrés à des systèmes complexes voire chaotiques, que l'on tente d'appréhender à travers des méthodologies inadaptées.

L'incertitude est donc radicale en ce sens qu'elle ne peut être réduite par un accroissement de l'activité de recherche scientifique (entendue au sens classique du terme d'un accroissement du degré d'objectivité et de rationalité du jugement). Le défaut de connaissance ne peut être comblé uniquement par un effort de recherche (bien qu'il demeure nécessaire). Nous reviendrons plus amplement sur la signification à accorder à cette radicalité de l'incertitude, et sur ce qu'il faut donner comme contenu au concept d'incertain. A ce stade, nous devons nous contenter de noter que la représentation publique du risque véhicule cette idée d'une complexité face à laquelle le savoir scientifique ne peut trouver, seul, de solutions. En outre, les critères de définition du risque et de la légitimité de la décision faisant l'objet de controverses, aucune alternative au mode de décision par

²² Voir aussi à ce sujet GLEICK, J., *La théorie du chaos, vers une nouvelle science*, Paris, Flammarion, 1999.

²³ CHEVASSUS-AU-LOUIS, B., *L'analyse des risques, l'expert, le décideur et le citoyen*, Versailles, Ed. Quae, 2007, p.23.

l'expertise ne peut prétendre combler les manques déjà identifiés. L'incertitude se vit donc aussi comme radicale dans la mesure où c'est sur ce qui constitue le « savoir » lui-même que se pose le doute. Nous verrons par la suite que la question de l'incertitude peut s'éclairer dans un déplacement depuis une perspective cognitive vers la question anthropologique de la réciprocité et de l'indifférenciation.

La dimension sociale.

Ce qu'il faut entendre par « social » ici renvoie à l'ensemble des éléments qui constituent la question du collectif. Le double questionnement institutionnel et épistémologique, traduit dans une perte concrète de reconnaissance citoyenne, fait de l'expertise un lieu de doute sur ce qui légitime la décision collective. En supposant les deux autres dimensions expliquées, le conflit social n'en serait pour autant pas automatiquement réglé.

La question sociale est celle du principe de l'action. Elle se différencie des deux autres en ce sens qu'il ne s'agit pas de penser la forme des institutions, ni les faiblesses d'un modèle épistémologique, mais ce qui fonde l'action collective. Pas ce qui la *justifie*, mais ce qui la *rend possible*. Cette question est bien entendu dépendante des autres, mais ne peut pas s'y réduire. Des éléments de compréhension d'une perte de légitimité depuis la question du principe de l'action seront donnés dans l'analyse comparative des modèles habermassiens et latouriens, lesquels permettent de mettre en évidence que ce fondement relève de la participation, qu'il faut totalement repenser.

Nous verrons que cette dimension sociale de la perte de la légitimité de l'expert provient principalement du fait que le système d'expertise tel qu'il existe actuellement ne permet plus au collectif (la société) de produire des représentations capables de comprendre le risque : la possibilité de former des représentations du risque et du social lui-même est limitée au sein du champ d'évaluation de l'expertise. Cette dernière n'est pas (ou plus) un lieu où peuvent se jouer le renouvellement des représentations, alors que – en raison aussi des deux autres facteurs de perte de légitimité – le public formule de telles attentes à l'égard de l'expert. Étant donné le poids politique de son discours, la possibilité de produire des alternatives devrait être donnée par l'expertise elle-même. Donc, même si des processus de participation et de représentation sont posés, ceux-ci ne garantissent pas la *qualité* de la participation, porteuse d'enjeux qui dépassent la dimension

procédurale en elle-même, comme la question des alternatives technologiques, et plus généralement la question de l'orientation prise par la société dans son ensemble ²⁴.

I.2. Une recherche de principe de l'action.

Bien que « l'état de la question » soit, nous le disions, assez difficile à établir et lui-même objet de débat, au moins deux grands constats sont posés par l'ensemble des acteurs de la discussion. Le premier constat est que l'expertise joue le rôle d'une interface entre science et société. L'autonomie du développement scientifique (par rapport à la sphère publique) est un fait du monde contemporain, ne serait-ce que par les problèmes qu'elle génère. Cette distinction entre science et société résulte du statut épistémologique particulier du savoir scientifique dans le monde occidental, et de sa traduction en termes de structure sociale. L'autorité « naturelle » de la science sur les autres formes de savoir est un lieu commun de la sociologie des sciences. L'expertise se pose donc socialement comme le lieu d'articulation entre ces deux pôles ; c'est dire du même coup qu'elle est le lieu où s'exprime une philosophie de la technique, dont la fonction est de penser la distance entre le savoir technique et la culture. De ce premier constat, il ressort qu'il faut penser l'expertise dans ses rapports institués avec la science et la société, c'est-à-dire penser la genèse du rapport entre l'un et l'autre, en questionnant leur configuration particulière pensée par une philosophie de la technique donnée.

Un deuxième constat est que l'exercice de cette interface a donné lieu au développement progressif d'une approche technocratique ²⁵ de la gestion publique du risque, essentiellement dans la mesure où les liens entre le politique et le scientifique sont devenus très (trop) étroits ; *et* que cette acceptation n'a rien de nécessaire : si elle est un donné historique, elle ne saurait être un donné épistémologique. L'analyse de la pratique de l'expertise a donné à la sociologie l'occasion de formuler la question de ses ressources en tant que forme sociale. C'est-à-dire à poser la question de ce qui, au sein de l'expertise comme forme sociale, relève des contraintes objectives ou du politique. La validité de cette question permet d'inscrire l'expertise au sein de la question de la distance entre technique et culture. L'expertise n'est pas simplement la question de ce qui relève du comportement rationnel, mais elle est aussi celle de savoir comment déterminer ce qui relève de la catégorie de

²⁴ Pour une illustration de ces enjeux, voir notamment ROY, A., *Les experts face au risque, le cas des plantes transgéniques*, Paris, PUF, 2001.

²⁵ C'est-à-dire, dans ce contexte, un monopole de fait accordé aux experts dans des questions de décision publiques portant sur des problèmes dits techniques.

rationalité – autrement dit, de reposer la question épistémologique depuis sa base.

Temporalité courte et longue.

Sur base de ces constats, nous proposons de lire la question globale de l'expertise comme celle du principe de l'action collective. Autrement dit, à la perte de légitimité, exprimée en plusieurs strates, la question de la prise de décision publique est recouverte par celle plus fondamentale de ce qui constitue le principe de l'action collective. C'est bien le vivre ensemble, la construction du « monde commun » qui, comme question de fond, sous-tend celle de la légitimité. Plus précisément, il s'agit de dégager les modalités au sein desquelles peut se penser la construction des représentations du risque. Pour que l'action collective soit *possible*, il faut supposer une possibilité de production de représentations partagées. Cependant il est difficile de remonter à cette question depuis l'état de la discussion sur l'expertise, principalement parce que les dimensions procédurales et épistémologiques ont toujours été privilégiées dans la recherche de construction des modèles d'expertise, laissant de côté le pôle « social ». Par manque de contenu évident, peut-être, mais aussi parce que le travail s'est organisé en fonction d'une perception du problème essentiellement située dans une temporalité courte. C'est par exemple ainsi que Philippe Roqueplo, un des premiers sociologues à s'être intéressé au problème, formule la situation. En effet, « *là est la question essentielle de l'expertise : comment les pouvoirs légitimement en charge des décisions peuvent-ils contrôler la fiabilité des expertises qu'ils sollicitent, alors que les scientifiques auprès desquels ils sollicitent ces expertises ne sont pas d'accord entre eux, et alors que ceux-ci n'en sont pas moins a priori les seuls détenteurs des compétences nécessaires pour formuler ces expertises ?* »²⁶. Ce niveau se comprend dans une « temporalité courte »²⁷, c'est-à-dire que la problématique de l'expertise est alors envisagée à travers les enjeux rendus visibles par les situations d'urgence auxquelles elle doit répondre. L'expertise est dans ce cas un donné construit par la sociologie qu'il convient de considérer comme tel. On analyse une forme sociale donnée, par rapport à un diagnostic donné, formé depuis ce que la définition de cette forme sociale implique comme présupposés. C'est essentiellement dans le lien à l'institution que se pose alors la question. On aborde une forme sociale définie, visible, et selon la perspective prise dans cette définition, on traite

26 ROQUEPLO, P., « Les scientifiques face aux politiques dans les affaires de risque », in TUBIANA, M., VROUSOS, C., CARDE, C., PAGES, J.-P., *Risque et société*, Paris, Ed. Nucléon, 1999, pp.328-330.

27 JOLY, P.-B., « La sociologie de l'expertise scientifique : les recherches françaises au milieu du gué », in BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03, pp 117-174. Voir page 156 et suivantes pour la distinction entre temporalité courte et longue.

les problèmes différemment. Cette perspective est souvent résumée dans l'expression utilisée en sociologie des sciences, de « démocratisation de l'expertise », mettant en avant le besoin d'articuler un savoir spécialisé (donné) avec une structure sociale (donnée également, ici la démocratie).

Ce que nous voulons atteindre, c'est un second niveau qui correspond à une « temporalité longue », où la problématique de l'expertise est envisagée depuis les enjeux de la production même de l'expertise comme forme sociale spécifique. On ne définit plus l'expertise et ses enjeux depuis un point de vue descriptif où ceux-ci sont des donnés. On pose la question de la génération de cette forme sociale en tant que forme sociale : qu'est-ce qui, fondamentalement, par rapport aux déterminations des finalités d'une société elle-même, fait apparaître l'expertise dans celle-ci, en lui donnant une fonction particulière. Se concentrer sur le premier niveau revient à ne pas penser les conditions de transformation des systèmes sociaux (techniques, politiques) permettant la gestion du risque par un savoir spécialisé. Or c'est bien cette transformation qu'il s'agit de penser, afin de comprendre ce qui *au sein* de la forme sociale de l'expertise constitue un atout ou un obstacle à cette évolution. Se posent alors des questions comme de savoir quelle fonction remplit l'expertise d'un point de vue de l'anthropologie philosophique, ou comment penser les conditions de production de cette connaissance spécifique en dehors de toute présupposition sur son ancrage institutionnel : « [...] l'enjeu ne porte pas tant sur les compétences disponibles et sur les décisions à prendre que sur les modalités de l'organisation du processus de production de connaissances (qui se transforment, mais plus tard, en compétences mobilisables) [...] » ²⁸. Il ne s'agit alors plus simplement de la question de la démocratisation de l'expertise, mais d'une réflexion philosophique sur le type de savoir produit, et sur ses capacités internes à se relier à des formes d'organisation collective. Inversement, il s'agit tout autant de penser ces dernières pour elles-mêmes en réfléchissant leurs capacités de mise en relation avec un type de savoir spécifique. Là où le premier niveau suppose que la question du pouvoir peut se résoudre au sein de la question du savoir, le second niveau impose de penser ces deux pôles dans leur indépendance première, avant de penser leur relation. En effet, dans la recherche d'une démocratisation de l'expertise, où celle-ci est un donné, il est postulé qu'un jugement concernant le statut du savoir permet de déduire une forme de pouvoir : en connaissant le mode de connaissance, on détermine mieux l'action. En cessant de considérer l'expertise comme une forme sociale donnée, on ne postule plus cette relation, et on doit reconstruire le fondement de cette forme sociale en tant que forme sociale. C'est la question de sa fonction première, au niveau anthropologique, le fondement du social. En posant la question du

28 CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p.314.

principe de l'action, nous nous donnons le moyen de récupérer les éléments pensés dans une temporalité courte pour les replacer dans une temporalité longue. La question de l'action collective nous sert donc à pouvoir reposer celle de l'expertise sous un angle nouveau.

Un bref aperçu, au point suivant, des modèles d'expertise généralement admis, et qui recouvrent tous une partie de la réalité de la pratique de l'expertise, nous montre que l'élément fondamentalement mis en avant pour dépasser les obstacles inhérents à une conception technocratique, est la *participation*. Évidemment, chacun de ces modèles, depuis ses présupposés épistémologiques et sociaux, la définit différemment, et c'est ce point de divergence qui va nous intéresser. Il va nous permettre de montrer que c'est essentiellement depuis une différence de présupposés anthropologiques sur ce qui fonde l'ordre social (et donc le principe de l'action collective) *et* la modalité du rapport à l'objet (et donc leur définition de la raison et de l'objectivité), *et* par conséquent d'une conception du passage entre la tradition et la modernité *que* se pense la distance entre la culture et la technique. Nous parlons de distance dans la mesure où c'est comme cela que se traduit la pensée politique (la conception de la gouvernance) des différents modèles : dans un modèle technocratique, la différence est très étendue et un pôle a l'ascendant sur l'autre, tandis que dans un modèle constructiviste, la distance est réduite à presque zéro pour entrer dans une pure logique de négociation. Penser le principe de l'action nous donne donc accès à un moment critique comparatif des différents modèles, qui ne reste pas rivé à une perspective déjà instituée dans une temporalité courte. En passant par les présupposés anthropologiques (par ailleurs souvent explicites et assumés) des modèles, nous pourrons aussi par la suite montrer comment un déplacement dans la conception du principe de l'action collective peut faire remonter à un renouvellement des concepts de raison et d'objectivité, et montrer leur impact sur une conception participative de la gouvernance.

II. Modèles de gouvernance de l'expertise scientifique.

II.1. Topologie classique des modèles.

Bien qu'il n'existe pas à proprement parler de classification « établie », de critère s'imposant pour penser le rôle de l'expert dans la prise de décision publique, on peut relever dans les différentes propositions de typologie existantes un trait commun. C'est généralement en positionnant deux éléments l'un par rapport à l'autre que se dessine une conception de la gouvernance de l'expertise : l'essence de la connaissance, et la capacité du public à y contribuer. Les typologies des modèles de gouvernance de l'expertise établissent donc les distinctions par rapport à un horizon participatif : soit les théories se refusent à la participation parce qu'elles considèrent d'une part que la connaissance n'est pas de nature « construite », ou d'autre part que le public n'est pas un acteur susceptible de la construire (ou peut-être les deux) ; soit les théories se dirigent vers des formes de participation pour des raisons opposées.

Pierre-Benoît Joly nous permet ici d'établir une première cartographie des différents modèles développés spécifiquement pour penser l'évolution de l'expertise. Dans deux articles importants, l'auteur synthétise bien ce que l'on retrouve en général dans la littérature, et propose en effet de classer les modèles en fonction de leur conception du rapport entre savoir (une conception de la science) et pouvoir (une conception du public).

Ces différents modèles ont donc en commun de chercher à résoudre les désaccords entre experts et profanes, la gestion du risque visant ici à harmoniser les représentations du risque. Cette harmonisation est supposée apporter le consensus en vertu de sa capacité à produire des résultats concrets. Nous verrons qu'une progression s'effectue dans la construction des modèles, dans un premier temps concentrés sur la question de l'expert, pour ensuite poser celle de l'expertise, c'est-à-dire la question de l'action collective de l'expertise.

Le modèle standard

Ce modèle ²⁹ appréhende l'expertise et le risque de façon classique, c'est-à-dire

29 JOLY, P.B., « Les OGM entre la science et le public ? Quatre modèles pour la gouvernance de l'innovation et des risques », in *Économie Rurale* n°266, Novembre 2001, pp.11-29.

technocratique ³⁰. Il correspond à l'organisation de l'expertise généralisée dans les années '80 en France, contre laquelle sont nées les premières contestations sociales. Ici, « les experts ont une approche objective des risques, basée sur une appréhension statistique des dommages et sur une considération attentive des faits » ³¹, et « les désaccords entre les experts et les profanes sont imputés aux carences cognitives de ces derniers » ³². Ainsi « ce modèle se moule parfaitement dans la distinction classique entre les faits et les valeurs » ³³. Le risque et les relations entre savoir et pouvoir sont définis de façon classique : le risque est assumé, connu, chiffré, et le savoir n'est légitimé que pour une partie des acteurs, les experts, qui ont le monopole de la perception et de la représentation du risque. La distinction nette entre faits et jugements de valeurs conduit à définir l'expertise comme pure et neutre, marquée par son objectivité, son indépendance et sa fiabilité. Le pouvoir s'organise en fonction de cette perception du savoir : un mécanisme de délégation des compétences aux experts est soutenu par les institutions, qui ont la fonction de maîtriser les représentations du risque, et de ne pas les rendre visible au public. « La confiance est un élément central du système » ³⁴. Ce modèle véhicule le cliché désormais banal : « les experts sont formels ». Ainsi, la recherche du consensus entre experts et profanes et l'harmonisation des représentations s'envisage par un travail d'information et d'éducation des profanes par les experts, c'est-à-dire en discriminant les savoirs non-scientifiques, dans une communication à sens unique.

Le modèle de la consultation.

Ce modèle rompt avec le modèle standard par sa volonté d'établir la participation des profanes. Ce recours à la participation s'appuie sur une série d'idées prenant distance avec le modèle standard. Il remet en effet en question l'idée que le profane se comporte nécessairement de façon irrationnelle par rapport aux experts qui auraient la garantie et le monopole de la rationalité, de l'objectivité. Les différences de positions entre experts et profanes sont ici comprises comme dépendant des différences de perception du risque des uns et des autres. Les profanes décrivent un risque dit « réel » et pas un risque « abstrait », et mobilisent pour ce faire une rationalité d'un type différent, mais qui reste rationnel ³⁵. « La différence tient donc au fait que les experts considèrent le risque en "soi" alors que les personnes qui lui sont exposées considèrent le risque "pour soi" » ³⁶.

30 Nous reviendrons par la suite sur la définition du concept de technocratie.

31 *Ibidem*, p.13.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*, p.14

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

Ainsi, c'est leur expérience concrète du risque qui donne aux profanes une autre position que celle des experts : ils savent comment se passe le rapport aux institutions, ont une conception réaliste des possibilités de fraude dans la gestion du risque, etc. Le risque est donc qualifié différemment par les profanes, qui ne considèrent pas que tout risque a été voulu, qu'il est parfois inconnu comme dans l'éventualité d'effets visibles à long terme, et qu'il est parfois impossible à chiffrer correctement, un risque mineur pouvant soudain se révéler majeur (en termes de victimes touchées par lui). La représentation du risque « réel » implique donc de faire une place à l'idée d'incertitude, laquelle ne semble pas a priori réductible par l'activité de recherche strictement scientifique. Dès lors, la consultation du public devient un élément important de la gestion du risque, puisqu'on trouve là un complément de rationalité pour forger la représentation du risque. D'autre part, si la confiance reste un élément important dans le soutien au système d'expertise, celle-ci demande une communication ouverte sur le risque, le pouvoir lui-même doit consentir à ce partage d'informations avec le public.

Le modèle standard révisé.

Ce modèle reste proche du modèle standard en ceci qu'il conserve l'approche scientiste de la gestion des risques, mais à la différence près qu'il entend rompre avec la vision atomistique de celui-ci et du modèle de la consultation. La caractéristique du modèle standard révisé est de considérer le risque comme une production sociale, qui implique de mettre l'accent sur les interactions entre acteurs pour bien percevoir la nature du risque. Ce modèle s'interroge donc sur ce qui forme les représentations du risque, et par conséquent l'acceptabilité du risque. Cependant, on ne s'intéresse ici qu'aux acteurs vus comme étant les *producteurs* du risque, et il n'y a pas de volonté d'inclure le public dans cette catégorie : la participation est ici, tout comme dans le modèle standard, vue avec suspicion. Ce qui est visé est plutôt de permettre, par un ensemble de procédures orientées vers les interactions entre ces acteurs, une construction des perceptions qui soit plus proche de la réalité du risque. Le public n'est pas intégré dans ces procédures car « le fait qu'un risque soit mieux étudié et mieux identifié n'a pas forcément l'effet de rassurer le public. Cela peut paraître paradoxal si l'on suppose qu'un apport de connaissances réduit à coup sûr l'incertitude »³⁷. Il demeure marqué par son incapacité à comprendre la rationalité de l'expert. Ce modèle reste donc attaché à une gestion du risque par l'État où l'administration compétente gère seule le risque, où l'évaluation même est une activité bien précise destinée à être utilisée par la gestion du risque dans la décision, et où le risque, s'il n'est plus « absolu » comme dans le modèle standard, est ici « comparé » selon

³⁷ *Ibidem*, p.18.

plusieurs méthodes, par exemple grâce à des analyses de coûts/bénéfices en tenant compte des différents producteurs du risque. La confiance du public dans le système n'est pas ici fondée sur son ouverture, mais sur la consolidation de sa réputation, de sa vertu et de sa compétence. Ce n'est que par cette « controverse en interne » du système que les risques seront mieux gérés. L'harmonisation des représentations ne change donc pas radicalement de celle envisagée par le modèle standard, nous avons plutôt affaire ici à des révisions « internes » du système d'expertise, qui ne modifient pas fondamentalement le rapport entre production du savoir et pouvoir.

Le modèle de la co-construction.

Ce modèle se différencie des trois précédents en ceci qu'il interroge directement la conception de la science utilisée dans l'expertise, là où les autres interrogeaient d'avantage la conception du public à mobiliser. Ce modèle opère une mise en perspective pragmatique de la science par la « critique de la *sound science* » dont Latour est un des premiers représentants. Il s'agit ici d'accéder à la science et à la technique « par la porte dérobée de la science en train de se faire, et non par l'entrée grandiose de la science faite »³⁸. Ainsi sont remis en question la plupart des présupposés des modèles standard et standard révisé, par l'apparition du concept d'hybride : ici la distinction entre faits et valeurs est caduque, en raison des choix sociaux, économiques et techniques qui précèdent le développement scientifique. Le modèle de la co-construction souligne l'importance des contingences historiques et des jugements de valeur incorporés dans le savoir scientifique lui-même³⁹. Le concept d'hybride définit un type de représentation du savoir, et par conséquent du risque et même de la société. Si le savoir est le résultat d'une hybridation entre les pôles traditionnellement opposés (subjectif-objectif, fait-valeur, nature-culture), le risque construit et perçu par ce savoir est nécessairement lui aussi hybride et demande une gestion qui intègre cette réalité d'hybridation dans sa conception des procédures, des acteurs en jeu, et des formes d'exercice du pouvoir. L'harmonisation ne peut ici être réalisée par une gestion centralisée, discriminante à l'égard des savoirs.

Ici, les savoirs sont distribués, ce qui signifie que nul n'a le monopole de la pertinence dans la production du savoir. Cette idée est importante pour les théories de la société du risque, sur lesquelles nous reviendrons, en ceci que concevoir la connaissance comme étant l'enjeu central de la gestion des risques, et la qualifier de distribuée, implique que la société du risque soit aussi une

³⁸ *Ibidem*, p.20.

³⁹ *Ibidem*, certains exemples sont donnés, comme les cas de l'ESB ou du SIDA.

société de l'action collective.

L'expertise a ceci de particulier qu'elle doit effectuer une traduction du savoir développé « en laboratoire » vers le « monde réel ». Cette traduction varie en longueur, en fonction de la distance qu'il y a entre la représentation du risque « absolu » et du risque « réel ». « Les caractéristiques de la science sont exacerbées dans les situations d'expertise scientifique », et « mobiliser des connaissances scientifiques pour répondre à des questions posées par la décision publique place systématiquement les chercheurs dans des chaînes de traduction longues »⁴⁰. Ce qui explique qu'une série de décisions sont purement indécidables scientifiquement⁴¹. Le modèle de la co-construction entend donc prendre cette longueur de la traduction du savoir en compte, en donnant un rôle central à la controverse publique. La fonction de la controverse est ici d'ouvrir des « boîtes noires » qui sont les hypothèses implicites qui s'imposent par défaut de connaissance. « La controverse apparaît ainsi comme un outil puissant d'exploration des mondes possibles » et « le cœur des problèmes se déplace de la notion de risque vers celle d'incertitude »⁴².

Le modèle de la co-construction pose donc la construction du monde commun comme enjeu à l'action collective, car « l'évaluation technologique procède alors d'un processus d'exploration collective où différentes options socio-techniques peuvent être construites ou débattues », et, « dans ce cadre, la technique n'est considérée ni comme une fatalité ni comme une source de progrès, mais comme un outil au service de la construction d'un monde commun »⁴³.

*

Ces modèles envisagent la question de la gouvernance de l'expertise scientifique, et donc du risque, à travers cette conjugaison entre savoir et pouvoir, entre type de connaissance et type d'acteurs de cette connaissance. Cette perspective établit un lien entre la réduction de l'incertitude liée aux risques, et la participation. La problématisation de l'expertise se fait proportionnellement à la pensée de la participation, mais nous n'avons pas encore ici de justification de ce lien. Nous ne pouvons à ce stade que constater que des définitions du savoir et du pouvoir se contredisent, sans pouvoir accéder aux raisons qui justifient la construction d'un lien entre d'une part la nécessité de réfléchir la connaissance, et d'autre part celle de le faire au moyen de la participation (sous quelque

⁴⁰ *Ibidem*, p.21.

⁴¹ *Ibidem*, p.22, les exemples des OGM et du comportement de la CGB analysé par Alexis Roy sont mentionnés.

⁴² *Ibidem*, pp.22-23.

⁴³ *Ibidem*, p.23.

forme que ce soit). Or c'est pourtant dans la justification de ce lien que se trouve une pensée de l'action collective : la critique du fonctionnement technocratique de la gouvernance du risque n'a de sens que par rapport à la possibilité de justifier le caractère collectif de l'action, et donc de pouvoir justifier l'idée que sa représentation du savoir scientifique nécessite cet aspect collectif. Nous devons par conséquent à ce stade nous intéresser aux origines des deux principaux modèles participatifs qui influencent la recherche en ce domaine, et donnent également lieu à la création de procédures réelles de gestion du risque. Leurs représentants sont d'une part Habermas et d'autre part Bruno Latour.

II.2. Modèles participatifs.

Nous avons décrit le glissement progressif de l'expertise vers la sphère publique, et relevé que les auteurs, à la fois philosophes et sociologues, qui pensent l'articulation de la technique au social, pointent du doigt la problématique de la participation comme étant le nœud du problème de légitimité de l'expertise. Le constat sociologique est univoque : les procédures mises en place dans le cadre d'une nouvelle gouvernance des risques (dont nous avons encore à parler) sont toutes motivées par un principe participatif. Les modalités sont nombreuses, et spécifiques à chaque pays, mais ont en commun de vouloir remédier au problème posé par la délégation de la démocratie représentative au moyen d'un outil participatif. Ces procédures sont en général mises en place par une autorité publique (commission parlementaire, administration, collectivité) et visent à réunir experts et profanes (distinction souvent déterminée *a priori* par la structure même de l'événement) afin d'éclairer les décideurs sur les aspects du problème échappant aux uns et aux autres étant donné leur vision limitée d'une réalité sociale complexe. Ce sont des débats publics, souvent appelés « conférences de consensus », dont le Danemark, qui développe cette procédure depuis 1987, fournit un bon exemple. La France, quant à elle, fournit un exemple instructif quant aux motivations qui sont à la source de l'organisation de ces débats publics.

Il existe en effet dans ce pays une Commission Nationale du Débat Public (CNDP), reliée au Ministère de l'Environnement. Celle-ci nous indique que la reconnaissance du principe de participation ne s'est développé que depuis 1976, (dans un esprit paternaliste à l'égard du statut de l'avis citoyen sur les dossiers techniques), pour ne prendre une force légale et plus sérieuse qu'aux alentours de 1995 avec la loi du 2 février 1995, relative au « renforcement de la protection de l'environnement », dite « loi Barnier », qui dispose en son article 2 que « un débat public *peut* être

organisé sur les objectifs et les caractéristiques principales des projets pendant la phase de leur élaboration »⁴⁴, et qui officialise la création de la CNDP. Elle suit les traces de la déclaration de Rio de 1992, dont le principe 10 stipule que « La meilleure façon de traiter les questions d'environnement est d'assurer la participation de tous les citoyens concernés, au niveau qui convient. Au niveau national, chaque individu doit avoir dûment accès aux informations relatives à l'environnement que détiennent les autorités publiques, y compris aux informations relatives aux substances et activités dangereuses dans leurs collectivités, et avoir la possibilité de participer aux processus de prise de décision. Les États doivent faciliter et encourager la sensibilisation et la participation du public en mettant les informations à la disposition de celui-ci. Un accès effectif à des actions judiciaires et administratives, notamment des réparations et des recours, doit être assuré »⁴⁵.

Mais ce n'est qu'en 2002 (loi du 27 février) que le débat public devient une procédure officielle, en France. Elle constitue à ce jour l'outil participatif réel dominant dans la gestion des risques opposant aux experts une grande incertitude, avec par exemple le débat sur la question de la gestion des déchets radioactifs de haute activité et de moyenne activité à vie longue, en 2005. Cela nous montre que l'idée de la participation est au cœur de la représentation publique de l'incertitude, même au niveau institutionnel, *et* que les États envisagent celle-ci sur le mode de la construction d'un *consensus*, élément sur lequel nous devons nous attarder un peu.

Nous voudrions montrer ici, à travers la comparaison des deux grands modèles de participation qui dominent la littérature sur l'expertise, que la participation, ou la discussion publique, ne doit pas nécessairement s'engager dans la perspective du consensus. Plus précisément, nous voudrions mettre en évidence que la nature de la participation envisagée est déterminée par une anthropologie de la connaissance qui, en pensant la distance entre technique et culture, engage un rapport spécifique entre les deux qui détermine ensuite (ou limite) la conception possible de la participation. En fait, c'est plus largement la conception possible de *la* politique qui s'en trouve limitée, essentiellement en raison de la façon dont cette anthropologie de la connaissance va permettre de penser le passage à la modernité et la définition de la rationalisation des connaissances.

Ce sont Habermas et Latour qui incarnent les deux tendances dominantes dans la conception

44 http://www.debatpublic.fr/cndp/debat_public.html (url stable). Pour consulter la loi Barnier, le site officiel du gouvernement français proposant le détail du texte : <http://admi.net/jo/ENVX9400049L.html> ; c'est nous qui soulignons.

45 Pour consulter la déclaration, le site des nations unies : <http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm#three>.

de la participation comme outil de gestion des risques. Le premier est à l'origine d'un modèle consensuel (le modèle pragmatique ou pragmatico-politique), tandis que le second pense le dissensus (dans le modèle dit constructiviste, bien que cet élément ne soit en réalité pas vraiment perçu comme tel par le monde politique à la source des procédures participatives). Ces deux modèles offrent deux explications à la question du principe de l'action : dans le modèle habermassien c'est précisément par la construction du consensus que se dégage le principe de l'action collective. Dans le modèle latourien, c'est au contraire la controverse publique qui va induire le renouvellement des formes d'action publique.

Une des questions essentielles qu'il nous faut éclaircir ici est celle de savoir pourquoi la participation et la discussion sont pensées par certains acteurs comme des moyens de gestion de l'incertitude, ou du moins comme une possibilité de penser le rapport entre le social et la technique. Pourquoi les pensées de la rupture entre technique et culture estiment-elle que la discussion possède une vertu intrinsèque capable de résoudre le problème de la gestion des risques ? On peut trouver réponse à cette question en considérant le principe de l'action dégagé par l'idée de participation chez nos deux auteurs.

Les modèles participatifs s'opposent sur leur conception du principe de l'action. Cela signifie que les catégories qu'ils mobilisent pour fonder, dans la discussion, une évolution de la politique des risques technologiques, expriment une anthropologie de la connaissance dont la particularité est de penser le principe de l'action collective. Les travaux d'Habermas sont à la source d'une conception consensualiste du principe de l'action : ce qui déterminerait la capacité d'un agir commun, c'est la discussion libre entre les différents acteurs, qui, par la vertu de la structure du langage, *résolvent les conflits* qui les opposent. Cette conception s'oppose à celle des travaux constructivistes proches de la conception des sciences de Latour, dont Callon est un autre représentant, affirmant que c'est au contraire dans le déroulement des controverses et des conflits que se joue la possibilité de l'agir ensemble, qui ne s'effectue *pas* grâce aux ressources consensuelles du langage, mais au contraire par la capacité des acteurs à se redéfinir en fonction des *éléments créés par le conflit*. Nous voudrions ici montrer l'impact de ces deux modèles sur une conception de la gouvernance des risques : alors que le premier génère l'idée d'une rationalisation du risque liée au langage et la cognition, le second se dirige plutôt vers une rationalité liée à la possibilité de construction des identités du collectif elle-même.

II.2.1. Habermas.

Pour comprendre l'influence de la théorie de Habermas sur la mise en place des procédures participatives comme le Débat Public français, il faut revenir à ses écrits antérieurs à la *Théorie de l'agir communicationnel* et voir dans *La technique et la science comme idéologie* et *Connaissance et intérêt* quelles sont les sources, la légitimation que l'auteur fait du langage comme principe de l'action. Ce qu'il est intéressant de constater dans ce cas, c'est l'ancrage explicitement anthropologique que pose Habermas sur son principe de l'action collective, ancrage qui, cependant reste une tache aveugle pour l'auteur. Nous voudrions montrer qu'il construit son épistémologie sur des catégories anthropologiques qui ne sont pas elles-mêmes complètement explicitées, et minent au final sa conception du rationnel déterminant l'idée politique du rôle de l'expert.

En effet, Habermas construit la justification du recours à la participation sur base de catégories de l'action qui induisent une conception du passage entre tradition et modernité qui se pense sur le mode de la rupture. Cela le pousse à penser la rationalisation de l'action communicationnelle grâce à un concept de raison qui ne peut expliquer que la discussion soit une condition *suffisante* de la réalisation de l'action collective.

Le modèle pragmatique.

Quand Habermas écrit *La technique et la science comme idéologie*, il le fait dans le contexte d'une contestation citoyenne déjà existante du système d'expertise, et il pense ici la distance entre la culture et la technique, entre la science et la société, au moyen d'une théorie plus générale de la construction sociale. A la base de sa pensée, il y a l'idée d'une pragmatique, c'est-à-dire d'une philosophie *pratique*, qui entend dépasser les explications matérielles antérieures du rapport entre la société et une science devenue autonome (Marcuse ⁴⁶, Marx). Bien qu'il s'accorde sur la pertinence d'une vision matérielle (qui explique la rationalisation et l'autonomie de la technique sur des bases factuelles historiques) à décrire l'existence d'une idéologie dans la domination sociale de la technique, il critique néanmoins celle-ci pour son incapacité à penser la réalité des modes de légitimation, la réalité du changement institutionnel dans son ensemble. Pour lui, une explication matérielle-historique du changement social doit toujours s'en remettre à des suppositions concernant les motivations des acteurs à développer un projet politique : par exemple en supposant que les

46 MARCUSE, H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

agents du développement économique sont porteurs d'une innocence politique qui leur donne un moyen de pression sur les institutions, étant donné leur capacité à développer des projets qui ne sont pas dictés par le cadre institutionnel. Habermas ne veut pas se contenter de suppositions concernant le principe de l'action (ou motivation) des acteurs, il veut l'établir. Et pour cela, il affirme la nécessité d'une distinction anthropologique des types d'action possible, qui permettent de distinguer les types de systèmes sociaux possibles, et finalement la réalité du changement institutionnel. Ce que fait l'auteur, c'est fonder une épistémologie, son explication du concept de rationalisation, sur une base anthropologique, son principe de l'action communicationnelle, pour développer une vision politique du rapport entre science et société, sa dialectique critique.

La base anthropologique.

Se détacher d'une explication matérielle de la légitimation du savoir.

Le principe d'une articulation entre science et société par le moyen d'une discussion libre et rationnelle se développe en réaction aux philosophies de la technique qui pensent ce rapport sur une base historique matérielle. Habermas réagit donc aux philosophies de la technique se rapportant à un modèle décisionniste qui voudrait penser l'action collective comme le résultat d'un partage donné des tâches sociales (d'un côté les experts, de l'autre les profanes, ces derniers ayant la capacité de faire pression pour influencer par la détermination de fins sociales le développement de la technique). Habermas s'intéresse plus précisément à Marcuse dont le concept de rationalisation des sphères de l'activité sociale est emprunté à Weber. Pour Marcuse, ces sphères sont soumises à des critères de décision rationnelle, et seraient le lieu d'une domination politique masquée par la forme même du savoir scientifique. Incarnée par sa méthodologie, la science imprime la domination dans le contenu même de la technique, parce que la structure moyen – fin est en soi un rapport de domination qui soustrait la détermination de l'action à d'autres critères que ceux de la technique ⁴⁷. Marcuse considère que cela constitue un nouveau mode de légitimation par rapport aux formes

⁴⁷ Marcuse écrit ainsi qu'il « n'est plus possible de parler de "neutralité" de la technologie. Il n'est plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle est destinée ; la société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et des constructions techniques », *ibidem*, p.21. Et « en tant qu'univers technologique, la société industrielle avancée est un univers *politique*, c'est la dernière phase d'un *projet* spécifiquement historique qui se réalise, à savoir l'expérience, la transformation et l'organisation de la nature en tant que simples supports de domination. A mesure que ce projet se développe, il façonne l'univers du discours et de l'action, de la culture sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Par le truchement de la technologie, la culture, la politique et l'économie s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore et qui repousse toutes les alternatives », *ibidem*, p.22.

d'autorité traditionnelles. Si on passe d'une forme de domination répressive à une domination légitimée, c'est majoritairement parce que le discours public couplé au développement technique est celui d'un progrès effectué pour l'homme par la technique. Ce que cache ce nouveau mode de légitimation serait pour l'auteur l'existence d'un système qui maintient continue l'augmentation de forces productives, couplées avec la technique. Les forces productives sont devenues tellement nombreuses que les institutions peuvent se légitimer, se disant « nécessaires » dans une société technicisée. Ce développement des forces productives induit un élément nouveau dans l'histoire, avec l'industrialisation couplée à la technique, créant une représentation de la rationalité comme vide de contenu et n'étant qu'un correctif au sein du système moyens – fins. Celui-ci échappe à toute critique dans la mesure où on ne le voit pas comme un projet politique en soi. La technique *est* un projet de domination en tant que telle : elle se présente comme un « moyen de », mais est une fin. Cette **téléologie est masquée par un discours sur les contraintes objectives** qu'il faut respecter, des impératifs techniques.

« Marcuse fonde son analyse sociologique sur ce phénomène particulier d'une *fusion entre technique et domination*, entre rationalité et oppression, dont l'interprétation fournie est qu'il y a dans l'*a priori* matériel de la science et de la technique un certain « projet » [...], le projet d'un monde déterminé par une situation historique et des intérêts de classe [...] »⁴⁸. Pour Marcuse c'est la méthode même de la science qui installe la domination sur la nature et sur l'homme, en réalisant un mélange entre hiérarchie rationnelle et sociale. L'idée de la rationalisation des sphères sociales se pense donc depuis une base matérielle, et Marcuse propose logiquement une remédiation matérielle à ce problème à travers l'idée d'une médiation symbolique du savoir technique par la culture, c'est-à-dire par l'*innocence* des forces productives à l'égard de cette idéologie, qui seraient alors capable de l'infléchir politiquement. Il développe un modèle décisionniste selon lequel il y a une séparation fonctionnelle entre le politique et le scientifique, l'un étant éclairé par l'autre dans la décision qui ne peut jamais se justifier ultimement de façon strictement rationnelle. La rationalisation étant d'origine matérielle, son statut épistémologique ne peut se modifier qu'en rétablissant une forme institutionnelle normativement destinée à la limiter.

Habermas réagit à cette conception matérielle du rapport entre technique et culture en indiquant que si la croissance des forces productives a en effet réalisé une émancipation leur permettant de constituer une menace pour les institutions, il faut aussi comprendre qu'avec cette émancipation s'est instauré un nouveau type de légitimation qui ne repose plus sur une

48 HABERMAS, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p.11.

détermination substantielle des principes d'une bonne société. Penser la rationalisation du social par la technique impose de saisir ce qu'il faut entendre par rationalisation, et cela ne peut se faire qu'au moyen des catégories d'action qui permettent efficacement de décrire les systèmes sociaux : pour Habermas, Marcuse ne peut y parvenir, sa vision matérielle de la rationalisation étant incapable de formaliser un nouveau concept de légitimation correspondant à la réalité de la domination sociale.

Weber, indique Habermas, ne peut pas non plus expliquer la *motivation* des acteurs à agir politiquement, tout au mieux peut-il penser leur neutralité politique comme un terreau fertile à cette action, mais il s'agit là d'une conception *par défaut* d'une raison d'agir. Il y a donc un déficit épistémologique précis dans les explications matérielles (que l'on retrouve aussi chez Marx) des changements sociaux et de la construction des modes de légitimation, qui est de ne pas établir de principe de l'action. Habermas va donc pouvoir critiquer la rationalisation de Weber, qui consiste à penser que dans la méthode même des sciences se trouve un élément de domination de l'homme, en passant d'une conception de la politique qui substitue la *doxa* à une *épistémê*, en plus de la domination sur la nature. Pour Weber, le caractère problématique de la rationalisation est bien cette conception d'une pratique vécue sur le mode d'un art, mais devenant vécue sur celui d'une science. Mais cette conception évacue la question de la motivation. Cette critique devient possible à partir du moment où Habermas peut montrer que Weber n'a pas compris quel type de légitimation s'est mise en place dans la rationalisation des sphères sociales : si chez Weber le principe de l'action est matériel, il ne peut expliquer que la légitimation prenne une autre forme qu'une affirmation substantielle sur le bien social. Ce qui, pour Habermas, est pourtant le cas.

Légitimation et catégories de l'action.

De quelle nouvelle légitimation Habermas parle-t-il ? C'est précisément pour pouvoir répondre à cette question que l'auteur a recours à la construction de deux catégories anthropologiques définissant les types d'actions possibles. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que penser la question de la légitimation, c'est-à-dire ici de l'articulation entre un savoir technique et sa réception sociale, implique de pouvoir décrire le fonctionnement des systèmes sociaux qui sont le lieu de l'action, et donc de pouvoir également reposer cette description des systèmes sur des catégories possibles de l'action. Habermas distingue donc travail et interaction. Attardons nous un instant sur le détail de ces catégories :

Le système d'interprétation de Habermas se structure autour d'une distinction *posée* entre les activités possibles, divisées en deux types : le travail et l'interaction. D'une part **le travail** est toute activité *rationnelle* par rapport à une fin. Le travail peut lui-même se diviser en deux types d'activité rationnelle : **une activité instrumentale** ou **un choix rationnel** (ou une combinaison des deux). Une *activité instrumentale* obéit à des *règles techniques* fondées sur un savoir *empirique*. Les règles techniques font des prévisions sur base d'observations, prévisions qui peuvent être bien fondées ou fausses. On emploie des moyens adéquats ou non pour obtenir une fin. Une *activité de choix rationnel* repose sur des *stratégies* qui reposent sur un savoir *analytique*. Elles déduisent depuis des règles de préférence et de maximes générales. Soit elle déduit correctement, soit non. On évalue correctement ou non en déduisant depuis des valeurs pour obtenir une fin.

D'autre part, **l'interaction (ou activité communicationnelle)** est toute interaction médiatisée par des symboles. Cette médiatisation se fait par rapport à des normes en vigueur qui sont obligatoires. Ces normes formulent des attentes de comportement devant être partagées par tous. La communication du langage courant leur donne un sens objectif.

Le travail et l'interaction, en tant que catégories possibles de l'agir, renvoient à des types de validité différents. **La validité des règles techniques (travail)** dépend de la validité de propositions empiriques ou analytiques, tandis que celle des **normes sociales (interaction)** se fonde sur la seule intersubjectivité de leur compréhension/intention. C'est le partage par tous qui leur donne leur réalité. Par conséquent, les deux types d'action possible ont deux types de validité différents : **enfreindre une règle technique ou une norme sociale** sont deux choses différentes. Dans le cas du **travail** on parle d'incompétence, et on est face à un échec de fait. Dans le cas de **l'interaction** on parle de déviance, et on fait face à des sanctions négociées.

Les types de **succès d'une règle** ou d'une norme sont aussi différents. Dans le cas du **travail** on obtient un savoir-faire. Le savoir faire nous procure une capacité de résolution de problème. Dans le cas de **l'interaction** on obtient des *structures de personnalité*. Les structures de personnalité, ou motivations, nous donnent l'occasion d'agir en conformité avec les normes. Par conséquent le succès d'une norme sociale résulte en la création de structures de personnalité, ou motivation, qui donnent l'occasion d'agir en conformité avec les normes – c'est-à-dire qu'elles **sont le principe de l'action** ⁴⁹.

49 On voit ici que c'est bien le consensus qui est le principe de l'action, et nous verrons comment les constructivistes se posent en critique de cette idée.

Systèmes sociaux.

C'est par une distinction basée sur ses deux catégories de l'action que Habermas distingue d'une part le **cadre institutionnel**, qui « consiste en un ensemble de normes qui guident des interactions médiatisées par le langage » ; et d'autre part, dans ce cadre, des **sous-systèmes** qui agissent rationnellement en rapport à une fin. Les actions sont soit déterminées par le cadre institutionnel, soit par les sous-systèmes.

Ces deux types de sphère d'action sociale permettent de décrire l'évolution sociale en caractérisant les sociétés dites traditionnelles et le passage à la modernité. Dans les premières la légitimation est donnée par *une interprétation mythique ou religieuse ou métaphysique de la réalité*. Ce sont les traditions culturelles qui créent la légitimité des actions entreprises en leur sein. Donc dans ces sociétés, même si se développe le travail, la rationalité en rapport à une fin, tant que celui-ci reste dans les limites de la légitimation religieuse, la domination du cadre institutionnel reste légitime. Le cadre institutionnel est prééminent, c'est-à-dire qu'il empêche une critique de sa *forme* de légitimation. On ne peut le dépasser que par une *augmentation des forces productives* qui agissent au sein d'un sous-système, par définition orienté rationnellement par rapport à une fin. Ce développement permet la critique du cadre institutionnel par le sous-système, et le changement du rapport entre interaction et travail.

Ce qui est caractéristique, dans ce cas, du passage d'une société traditionnelle à une société moderne n'est *pas* une imposition d'un changement institutionnel par des forces productives *mais* le niveau de développement de celles-ci (et pas simplement leur nombre), qui rend permanent l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin ⁵⁰. Cette expansion a un effet critique sur le type de légitimation mis en place par la tradition. La raison en est que les sociétés traditionnelles obéissent à la logique de **l'interaction**, c'est-à-dire qu'elles répondent à des problèmes comme ceux de la vie en commun, la justice, la liberté, etc. Les catégories de l'action sont celles de victoire, défaite, damnation, rédemption. L'interaction se voit confrontée à l'expansion des sous-systèmes et « fait faillite » ⁵¹. Historiquement, le capitalisme est la forme sociale qui a réalisé cette expansion (non du nombre, mais bien du niveau des forces productives), car en effet, il « offre une légitimation de la domination qui ne descend plus du Ciel de la tradition culturelle mais

⁵⁰ *Ibidem*, p.29.

⁵¹ Nous verrons plus loin que se pose la question de l'explication de cette faillite, qui pose problème chez Habermas.

peut être établie sur base du travail social »⁵². Il établit une forme de réciprocité qui devient un fondement de légitimation : « le principe de la réciprocité est dès lors le principe d'organisation du processus social de production et de reproduction lui-même. C'est pourquoi le pouvoir politique peut être désormais légitimé "par le bas", et non plus seulement "par le haut" (en se réclamant d'une tradition culturelle) »⁵³.

Le nouveau type de légitimation.

Cela donne la possibilité de penser le type de légitimation spécifique à la modernité, et partant la place de la technique par rapport à la culture : les sociétés pré-modernes possèdent une légitimation qui donne priorité au cadre institutionnel, tandis que la modernité se caractérise par un un niveau de développement des forces productives (le sous-système) qui rend permanent l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin. Il s'agit d'une *ouverture critique* du type de légitimation traditionnelle basée sur l'interaction. La légitimation cesse de venir du haut (norme transcendante donnée) et peut s'envisager par la bas car elle relève d'une réciprocité propre au travail. Elle permet une critique de la légitimation traditionnelle car elle devient *la condition de production du social lui-même*.

C'est en ce sens que l'on ne peut strictement penser la légitimation opérée par la rationalisation sur le mode purement matériel. La légitimation qui consiste à créer cette ouverture critique de la tradition relève aussi d'un élément qualitatif concernant l'état des forces productives, ce n'est pas strictement lié à leur nombre.

Cet élément qualitatif implique en outre que la rationalisation (ou la création d'une nouvelle légitimation) ne doit pas se penser dans un unique sens, depuis le travail vers l'interaction, des sous-systèmes vers le cadre institutionnel. Ce mouvement est le seul que peut saisir une explication matérielle étant donné son déficit épistémologique, mais en construisant son principe de l'action, Habermas affirme qu'il faut également penser la rationalisation des sous-systèmes par le cadre institutionnel.

⁵² *Ibidem*, p.30.

⁵³ *Ibidem*. Relevons ici, à titre anticipatif, l'importance donnée à l'idée de la construction d'une réciprocité pure entre les acteurs au fondement de la modernité.

Politique négative.

La réalité du développement capitaliste a modifié les rapports entre système de domination et système économique : on ne peut plus strictement expliquer l'évolution sociale en décrivant les rapports économiques. Les deux catégories de l'action sont là pour surmonter cette impasse d'une explication matérielle et affirmer le besoin d'une compréhension dialectique entre les deux pôles.

Pour Habermas, la rationalisation pensée par Weber ne décrit qu'une moitié de la réalité, limitée par les catégories de forces productives et de rapports de production. En y substituant celles de travail et interaction, on peut alors comprendre que la rationalisation dont parle Weber correspond à une étape, ou une face du rapport entre ces deux catégories.

Ce que Weber a pensé c'est la rationalisation du cadre institutionnel par les sous-systèmes d'activité rationnelle en vue d'une fin. En réalité, il ne s'agit pas d'une domination brute d'un projet politique caché de la science sur le reste du monde social, mais de la création d'un type précis de légitimation faisant suite au dépassement des structures traditionnelles.

Pour Habermas il faut lire cette réalité différemment : ce n'est pas une domination substantielle mais le passage d'une conception de la politique qui devient négative. C'est-à-dire que la domination, si elle ne peut se baser sur une existence matérielle, ne peut pas non plus se constituer sur un retour à la transcendance traditionnelle. « La domination dans le cadre de la démocratie formelle propre aux systèmes de capitalisme à régulation étatique se trouve placée devant une exigence de légitimation qui ne peut plus se contenter d'un recours aux formes de légitimation prébourgeoises » ⁵⁴. Sa seule alternative pour établir une légitimation directe (non transcendante et non traditionnelle) est alors de se vider de tout contenu pratique pour affirmer la seule importance de la conscience technique.

La *politique prends un caractère négatif* dans la mesure où elle se contente d'éliminer les dysfonctionnements du système, **elle cesse de réaliser des fins pratiques**. Elle ne cherche que des solutions à des problèmes techniques. Tout contenu pratique est éliminé, il ne reste qu'une gestion administrative. « La politique de type ancien était tenue de se déterminer par rapport à des buts pratiques, ne fût-ce qu'en raison de la forme de légitimation qui était celle de la domination : l'idée

⁵⁴ *Ibidem*.

de "vie bonne" faisait l'objet d'interprétations qui étaient tournées vers des relations d'interaction »⁵⁵. La politique devient un simple guidage qui évacue toute question sur un contenu pratique, c'est-à-dire aussi toute discussion sur des critères à partager publiquement (et dont la publicité les rend accessibles). « La solution des problèmes techniques échappe à la discussion publique »⁵⁶. Une conséquence importante de ce type de légitimation est que pour concrétiser la domination il est nécessaire que le public soit dépolitisé, afin qu'il ne puisse pas remettre en question l'aspect technique des décisions à prendre. Cette dépolitisation n'est pas un donné : bien que les sous-systèmes aient grandi quantitativement, pour atteindre la rationalisation au niveau qualitatif, il leur faut pouvoir déterminer la perception que se fait d'eux le cadre institutionnel. Si celui-ci conserve son pouvoir critique à l'égard des fins pratiques, les sous-systèmes ne peuvent renverser le rapport de domination, ils ne peuvent s'émanciper. Comment cette émancipation s'est-elle traduite socialement ?

Technocratie.

Qu'est-ce qui permet d'asseoir une telle conception de la politique puisque le cadre institutionnel n'est pas détruit ? La technocratie, qui affirme l'identité entre progrès technique et social⁵⁷. Prise en tant que discours, sa caractéristique est de présenter un état des choses immuable sous le couvert de contraintes objectives, en masquant la réalité pratique du social, en vidant le politique de tout contenu pratique. C'est une idéologie nouvelle qui se différencie des anciennes en ce qu'elle n'est pas simplement une idée qui s'impose. Au contraire elle se contente de penser la *répartition* du social, ce qui empêche de thématiser la relation entre les deux catégories d'action, travail et interaction. Le système se légitimise par des règles et des stratégies (les deux types d'activités rationnelles du travail) et non des normes régissant l'interaction. C'est par conséquent l'élimination de la différence entre technique et pratique que le discours technocratique effectue.

Depuis ce diagnostic, on perçoit mieux comment Habermas veut articuler une réponse sociale à l'idéologie scientifique incarnée par la thèse technocratique : si c'est par un aplatissement des deux catégories de l'action que s'impose une domination et son type de légitimation, c'est par le moyen d'une re-différenciation de celles-ci que doit se penser l'émancipation. Comme nous allons le voir, c'est la discussion qui réalise cela.

⁵⁵ *Ibidem*, p.41.

⁵⁶ *Ibidem*, p.42.

⁵⁷ *Ibidem*, p.45.

De la nécessité d'une seconde rationalisation par la discussion.

L'anthropologie de la connaissance de Habermas lui permet de penser deux types de rationalisation : la première qui est la modification des institutions par les sous-systèmes d'activité rationnelle en fonction d'une fin, et l'autre qui doit être celle du cadre institutionnel, et qui ne peut se penser que dans une médiation dans le langage. L'effet de l'idéologie scientifique est pour Habermas de porter atteinte à la dimension communicationnelle de notre existence. Elle empêche une intersubjectivité de la compréhension ainsi qu'une communication libre de domination. Car c'est un nouveau type d'idéologie qui ne peut plus être critiqué en tant que telle, c'est qu'elle n'est pas *que* idéologie, elle ne définit pas simplement une vision de la vie bonne, étant donné qu'elle se pense sur le mode de la *répartition* du social.

Pour Habermas la *discussion* possède cette faculté de pouvoir faire passer le savoir technique dans la conscience pratique. On ne peut en effet pas penser le lien entre les deux catégories d'action (travail et interaction) depuis le seul pôle de la rationalisation par les sous-systèmes, ni en se référant aux normes traditionnelles (car l'émancipation sociale a eu lieu). La société ne pouvant plus se procurer d'interprétation d'elle-même dans les traditions, la conception que la société se fait d'elle-même est basée sur une *interprétation* des traditions. On ne peut plus, donc, ni appliquer des moyens simplement techniques, ni des normes traditionnelles, afin de résoudre les problèmes posés par la pratique vécue : il faut une discussion rationnelle.

« Dans le contexte de l'activité communicationnelle, le langage et l'expérience ne sont pas soumis aux conditions transcendantales de l'activité elle-même. La fonction de ce cadre transcendantal est ici détenue par la grammaire du langage ordinaire, qui règle en même temps les éléments non verbaux d'une pratique vécue habituelle. Une grammaire des jeux de langage lie symboles, actions et expressions ; elle fixe les schèmes de l'appréhension du monde et de l'interaction. Les règles grammaticales définissent le terrain d'une intersubjectivité indirecte entre les individus socialisés ; et nous ne pouvons nous engager sur ce terrain que dans la mesure où nous intériorisons ces règles – comme participants socialisés et non comme observateurs impartiaux »⁵⁸.

En effet, la distinction entre travail et interaction permet de distinguer deux concepts de

58 HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1973, pp.226-227.

rationalisation. Le premier est celui de la modification des institutions par les sous-systèmes d'activité rationnelle en fonction d'une fin. La science a déjà modifié les institutions, *mais* on ne peut comprendre cette modification comme une *libération* (ainsi que le voudrait l'idéologie technocratique) que si celle-ci s'intègre à une autre rationalisation ; la rationalisation du cadre institutionnel, qui ne peut s'effectuer que dans une médiation par le langage, par une libération de la communication ⁵⁹. « Une discussion publique, sans entraves et exempte de domination, portant sur le caractère approprié et souhaitable des principes et des normes orientant l'action, à la lumière des répercussions socio-culturelles des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin qui sont en train de se développer – une communication de cet ordre à tous les niveaux de la formation et de la volonté politique, et à laquelle serait restitué son caractère politique, voilà le seul milieu sain duquel est possible quelque chose qui mérite de s'appeler "rationalisation" » ⁶⁰. Cette rationalisation s'oppose à celle des sous-systèmes, qui est d'augmenter le pouvoir de disposer techniquement des choses, et vise plutôt à faire baisser le degré de répression, de rigidité, et à libérer de l'individu de ses rôles pour pouvoir intégrer des normes souples et sur lesquelles la réflexion est possible.

Habermas s'oppose donc à une situation de domination de la logique technique sur la logique communicationnelle : c'est un enjeu social central que de conserver les conditions de possibilité de l'interaction. Il faut pouvoir échapper la domination d'une réalité objectivée par la technique. « Dans cette mesure, nous pouvons concevoir cette réalité objectivée du point de vue de la manipulation technique possible et l'expérience opérationnalisée correspondante comme un cas limite. Ce cas limite possède les caractères suivants : le langage est dissocié des interactions dans lesquelles il est engagé et se clôt pour devenir monologique ; l'activité est séparée de la communication et réduite à l'acte solitaire d'une utilisation des moyens rationnelle par rapport à une fin ; enfin l'expérience biographique individuée est éliminée au profit de l'expérience réitérable des résultats de l'activité instrumentale – bref, les conditions de l'activité communicationnelle sont ici supprimées » ⁶¹.

Si on ne pense pas cette rationalisation, on ne fait que masquer une dimension fondamentale de l'existence humaine qui, ici, constitue pourtant le fondement du social, puisqu'elle est à la source de la construction des normes de vie commune. L'interaction se réalisant dans le langage, c'est par la discussion que peut se traiter la distinction entre travail et interaction. La raison en est que la structure même du langage implique une prétention à la validité qui se veut la condition possible du

59 HABERMAS, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p.67.

60 *Ibidem*, p.68.

61 HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p.227.

consensus ; mais l'explication de la théorie communicationnelle dans son ensemble nous ferait sortir du cadre de notre explication. Ce que nous avons mis en évidence ici concerne le fait que c'est essentiellement depuis une distinction anthropologique des catégories d'action que Habermas peut fonder une épistémologie, et penser la question de la rationalisation, du rapport entre science et société, de la nature de l'institution sociale du savoir spécialisé qu'est l'expertise. Sa distinction lui permet de penser le principe de l'action qui lui-même explique le changement institutionnel dirigé vers le discours technocratique. La réponse à celui-ci se fait en fonction de ce qui constitue le principe de l'action : la discussion rationnelle. Concernant celle-ci, il nous suffit de supposer avec Habermas, pour l'instant, qu'en réalisant la fonction de l'interaction, elle possède la vertu de ramener le savoir technique dans la conscience pratique.

Épistémologie

Au plan épistémologique, cette base anthropologique conduit Habermas à décrire le projet positiviste comme la volonté de définir la connaissance scientifique en fonction d'une séparation entre connaissance et intérêt. « J'appelle *intérêts* les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l'autoconstitution possibles de l'espèce humaine, c'est-à-dire au *travail et à l'interaction* » ⁶². Pour le positivisme, la connaissance vraie résulte de la capacité à séparer la théorie des contingences extérieures aux lois. La validité de la connaissance repose par conséquent sur la capacité de fonder la théorie pure, capable de « **décrire une réalité qui est déjà structurée** » ⁶³ (pour l'entièreté du champ de la connaissance, c'est-à-dire que s'affirme là un discours monopolistique qui se traduit politiquement en domination). Cette idée d'une théorie pure conduit logiquement à la distinction classique entre fait et valeur.

Mais cette neutralité axiologique de la science renvoie à un concept de théorie qui se coupe pourtant de toute dimension pratique. « Dissocier les valeurs et les faits, c'est opposer un devoir-être abstrait à l'être pur et simple » ⁶⁴. La théorie pure, pourtant, n'implique pas cette rupture, dans la mesure où l'idée même de théorie est depuis son fondement platonicien relié à l'idée d'une continuité entre sa forme et la forme de la pratique : l'homme imite la forme des lois naturelles pour conduire son existence, et cette imitation forme un *habitus* permettant de développer une *culture* scientifique. Ce que fait le positivisme, c'est ne conserver que l'idée de méthode comprise dans

⁶² *Ibidem*, p.230.

⁶³ HABERMAS, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p.137. C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ *Ibidem*, p.138.

l'idée de théorie, pour ne conserver que le contenu *informatif* de la théorie, en excluant sa dimension pratique. Le concept même de valeur renvoie à une idée kantienne de besoin de neutralité, qui contredit la conception originelle ⁶⁵. Le positivisme avance l'hypothèse selon laquelle, ontologiquement, « la structure de l'univers est indépendante du sujet connaissant ». Ce faisant, on supprime, pour Habermas, la possibilité pour la théorie de générer la pratique, puisqu'on ne peut plus faire reposer dans le sujet connaissant la source de la connaissance. L'auteur y voit une suppression de la pratique.

L'illusion de la théorie pure.

Pour Habermas, on ne peut concevoir une épistémologie sur base d'une distinction telle que celle entre fait et valeur sans faire violence à ce qui constitue le fondement de l'émancipation sociale (l'interaction). Cette erreur épistémologique provient selon lui de ce que le positivisme, ainsi que certaines critiques philosophiques de celui-ci, cèdent à l'illusion qu'il existe quelque chose comme une théorie pure. Il y aurait, au contraire, *toujours* un intérêt de la connaissance.

Il est en effet difficile de sortir d'un réflexe kantien qui met à distance la source de la connaissance des contingences de la perception. Pour illustrer cette difficulté dont même la philosophie a du mal à se tirer, Habermas met en évidence que l'on retrouve une contradiction dans ce qu'il considère être la meilleure tentative de fondation de la théorie pure : la phénoménologie de Husserl. Ce dernier retombe pour Habermas dans le même travers que le positivisme dans sa critique du concept de théorie lui-même. Très brièvement, Habermas nous rappelle que Husserl critique la conception positiviste en trois points.

1. L'objectivisme de la science selon lequel on peut saisir les faits et leurs connections au travers de lois est une erreur. En réalité, le savoir portant sur le monde a son origine transcendante dans le monde préscientifique. Les objets sont constitués dans « les évidences spontanées de notre monde vécu immédiat », et c'est donc la subjectivité qui fonde la possibilité de l'objet (et du sens).
2. Il montre que la subjectivité à l'œuvre dans le positivisme se cache par la conception objectiviste qu'elle a d'elle-même : forcément, étant donné que le positivisme ne conçoit pas

⁶⁵ DASTON, L., « Objectivity and the escape from perspective », in *Social Studies of Science*, London, Sage Vol. 22, No. 4 (Nov. 1992), pp.597-648. Daston dresse un historique du concept d'objectivité qui met en évidence comment les différentes strates de son évolution correspondent à des sélections de contenus partiels finalement combinés pour former un concept particulier mais coupé de certaines de ses significations originaires.

le fondement transcendantal de la connaissance préscientifique, il ne peut qu'être naïf par rapport à la réalité de la subjectivité. Il va donc dissocier connaissance et intérêt radicalement puisqu'il méconnaît le rôle de l'intérêt dans la connaissance (le rôle de la subjectivité dans l'objectivité).

3. Il ramène l'idée de théorie pure au mouvement d'autoréflexion transcendantale, c'est-à-dire à la description phénoménologique. L'attitude théorique est rendue possible par le retrait des réseaux des intérêts de la vie, et va par là rendre possible à nouveau une médiation avec une attitude pratique pour guider l'action. Ce sont les intuitions théoriques absolues qui vont fonder cette médiation.

Habermas réduit la réponse de Husserl à une description kantienne des lois de la raison pure, mais cette raison reste incapable de prescrire des normes pour la détermination d'une volonté pratique. La théorie de Husserl n'a pas d'efficacité pratique parce qu'elle n'entend que s'émanciper des intérêts, Husserl retombe donc dans une autre forme d'objectivisme car il répète le réflexe du positivisme, en essayant de penser une séparation entre la valeur et le fait, à ceci près qu'il lui donne une origine transcendantale dans le sujet. Mais le concept de théorie originel ne veut pas isoler les intérêts de la connaissance, il veut émanciper le sujet de ses passions en lui donnant la possibilité de le faire volontairement en imitant les lois de la nature. La théorie reste donc attachée à l'idée que *c'est le sujet* qui fait fonctionner la théorie. Dans la perspective de Husserl la réalité reste déjà structurée, ce n'est que sa source qui se retrouve dans la transcendance du sujet : cela ne change rien au problème qui est, pour Habermas, de penser la nécessaire action de la théorie au sein de la pratique.

Si donc on accepte qu'il n'y a pas de théorie pure, mais toujours un intérêt de connaissance, on affirme du même coup que la connaissance se construit sur la compréhension de ces intérêts, leur interprétation dans des fins pratiques, et non leur suppression par la théorie. Cette compréhension fonde la catégorie même de connaissance puisqu'elle traduit ce qui donne au concept de théorie sa validité pratique. Il faut donc distinguer quelles modalités sont possibles entre les intérêts et les différents types de connaissance. Habermas en distingue trois :

Les sciences empirico-analytiques procédant d'un intérêt technique.

Les sciences historico-herméneutiques procédant d'un intérêt pratique.

Les sciences critiques ou praxéologiques procédant d'un intérêt émancipatoire ⁶⁶.

66 *Ibidem*, p.145.

Les sciences empirico-analytiques procèdent d'un intérêt technique car elles visent à étendre la connaissance en la contrôlant par le succès. Elles formulent des règles pour élaborer et juger les théories, pour former un savoir prévisionnel possible : c'est leur système de référence. Elles pensent se priver de la subjectivité par l'observation, mais ne voient pas qu'il y a toujours une organisation préalable de l'expérience derrière la description des phénomènes. L'accès au fait, réalisé par l'observation, n'est donc pas objectif, et c'est là que se trouve l'illusion objectiviste de ces sciences. Le moteur de celles-ci est donc l'accès à la réalité par un intérêt de connaissance orientée par le succès. L'intérêt de connaissance est donc technique.

Les sciences historico-herméneutiques ont un autre système de référence, et accèdent aux faits par la compréhension et non l'observation. Il n'y a pas de coupure entre le langage formalisé et l'expérience objectivée. Dans ce cas l'illusion objectiviste provient du fait que l'herméneutique puisse livrer le sens des faits humains dans une sorte d'évidence. « Mais là aussi les faits ne se constituent qu'en relation avec les critères qui permettent de les constater » ⁶⁷. Ces sciences procèdent d'un intérêt de connaissance pour « le maintien et l'extention de l'intersubjectivité d'une compréhension entre individus, susceptible d'orienter l'action » ⁶⁸. L'intérêt de connaissance est donc pratique.

Les sciences praxéologiques (économie, sociologie, politique) pensent que l'information sur des mécanismes complexes peut mener à un processus de réflexion, et donc passer d'un stade non-réfléchi à un stade réfléchi. Elles ont donc une action de médiation de la loi par un savoir nomologique, qui peut critiquer la loi. L'intérêt de connaissance est donc orienté vers l'autoréflexion, qui émancipe le sujet de la domination des lois. L'intérêt de connaissance est donc émancipatoire.

Il faut par conséquent pour Habermas construire une philosophie libre de l'ontologie qui dissocie l'intérêt de la connaissance philosophique pour l'émancipation, sans quoi elle tombe dans une sorte d'objectivisme, cachant qu'il y a un intérêt à la motivation de créer sa connaissance : la philosophie ne doit plus croire en la présence de la théorie pure en son sein. Il faut qu'elle affirme sa dépendance à cet intérêt d'émancipation.

⁶⁷ *Ibidem*, p.148.

⁶⁸ *Ibidem*, p.149.

La catégorie d'objectivité.

Habermas indique qu'en plus d'atteindre l'objectivité en se séparant des intérêts reconnus, la science doit aussi arriver à voir ceux qu'elle maintient cachés pour arriver à l'objectivité. Cette idée est soutenue par cinq thèses. La découverte de ces intérêts ne peut se faire logiquement ou empiriquement, mais par l'argumentation. Les décisions du genre méthodologique, par exemple, ne sont pas arbitraires ou contraignantes, mais valides ou non valides : elles défendent des intérêts (par exemple explorer le réel de façon technique) qu'il faut rencontrer, mais qu'on ne peut pas juste changer.

La première thèse est donc que ce qui réalise le sujet transcendantal trouve son fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine. (Il y a donc un fondement anthropologique de la connaissance et cela confirme que Habermas s'inscrit dans une anthropologie de la connaissance). L'auteur explique d'ailleurs qu'on ne peut pas réduire la connaissance à un simple outil qui serait utile à l'adaptation de l'espèce aux conditions de vie naturelle. Il y a « présente chez l'individu en tant que libido, une nature qui est séduction, qui a quitté le domaine de l'autoconservation et poursuit une satisfaction utopique » ⁶⁹. « L'intérêt en général est la satisfaction que nous lions à l'idée de l'existence d'un objet ou d'une action. L'intérêt vise l'existence parce qu'il exprime une relation de l'objet de l'intérêt à notre faculté de désirer » ⁷⁰. La connaissance n'est pas simple *adaptation* à des contraintes objectives, naturelles. Son origine elle-même dépend d'un *désir* du sujet. La connaissance va donc aussi servir à déterminer ce qu'est la vie : la nature de l'objet « vie », du fait de l'existence de cette « libido », est variante ! De l'existence de ce désir il tire...

Sa deuxième thèse : la connaissance est un instrument d'autoconservation dans la même mesure qu'elle transcende la pure et simple autoconservation. Cette connaissance se divise en trois catégories que sont les informations (pouvoir technique), les interprétations (orientation de l'action dans la tradition), et les analyses (émancipation par rapport aux puissances hypostasiées). La connaissance ainsi divisée s'incarne dans des « milieux de socialisation », que sont le travail, le langage, et la domination. Il y a un système qui fait tourner ces catégories : la vie collective médiatisée par le langage rend possible l'information et donc le travail, qui met en place une identité du moi et donc la domination.

⁶⁹ *Ibidem*, p.154.

⁷⁰ HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p.232.

D'où sa troisième thèse : les intérêts qui commandent la connaissance se forment dans le milieu du travail, dans celui du langage et dans celui de la domination. Dans ces différents milieux, il y a toujours l'illusion de la théorie pure, mais pour autant on peut voir que seule l'autoréflexion peut arriver à déjouer cette illusion. Le *langage* a donc un avantage sur les autres milieux dans la mesure où il peut mettre en place cette autoréflexion. Le langage est porteur de l'idée d'émancipation depuis sa structure même, qui implique, pour Habermas, la prétention au consensus universel, hors de la domination. « L'intérêt de connaissance émancipatoire (*das emanzipatorische Erkenntnisinteresse*) vise à l'accomplissement de la réflexion comme telle » ⁷¹

D'où la quatrième thèse : dans l'autoréflexion la connaissance et l'intérêt sont confondus. Ce n'est que dans un contexte de liberté totale de la communication, c'est-à-dire dans une société émancipée, que l'on peut penser la vérité d'un énoncé, puisqu'il serait alors dégagé de la domination, et de l'intérêt. Donc, pour Habermas, la vérité d'un énoncé se fonde dans *l'anticipation* de cette émancipation. Mais l'illusion de la théorie pure fait croire que le dialogue libre est possible spontanément, tout le temps (ne voyant pas qu'il faut découvrir les intérêts). « La philosophie a dès le début supposé que l'exigence d'émancipation posée avec la structure du langage n'était pas seulement anticipée mais bien déjà réelle » ⁷². C'est dans l'histoire et sa violence que la philosophie découvre son erreur objectiviste et peut alors avancer vers l'émancipation.

D'où la cinquième thèse : l'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans une dialectique qui, à partir des traces historiques du dialogue réprimé, reconstruit ce qui a été réprimé.

Il faut bien voir ici que l'épistémologie de Habermas se fonde sur la discussion qui est porteuse de l'intérêt émancipatoire, c'est-à-dire de la capacité de reconstruction des intérêts propres à la connaissance (les dialogues réprimés) *et* que cette affirmation ne peut se faire que sur une conception anthropologique selon laquelle la connaissance comporte une dimension désirante et ne peut pas être simple adaptation, théorie pure. C'est le principe de l'action, qui est communicationnel, et qui se fonde sur la distinction entre travail et interaction, qui permet de sortir de l'illusion objectiviste de la théorie pure : c'est l'idée d'une rationalisation du cadre institutionnel, de l'interaction, qui ramène le savoir technique dans la conscience pratique. On voit donc ici que l'exigence de la communication vient du fait qu'il y a un élément incontrôlable autrement dans la connaissance : le désir. On peut considérer que Habermas s'efforce de ramener le désir sous la

⁷¹ *Ibidem*, p.157.

⁷² *Ibidem*, p.157.

catégorie rationnelle du langage. La capacité émancipatoire du langage est ce qui permet la réflexion et donc la rationalisation de la connaissance, c'est-à-dire le fait qu'elle réalise qu'elle est liée à l'intérêt, à l'aspect non-naturel et non-adaptatif à des conditions naturelles, c'est-à-dire au désir. La communication est pour Habermas capable de cette réflexion et de cette prise de contrôle du désir par son dévoilement. C'est la structure même du langage qui le permet. On trouve dès lors une conception de l'objectivité scientifique (puisque'il s'agit de dépasser une connaissance de l'objet qui occulte une dimension fondamentale de l'agir humain ⁷³) qui est la possibilité de la réflexion découvrant la relation entre la connaissance et l'intérêt, et établissant par la structure du langage, seul universel concret, une dialectique critique des différents domaines de l'action ⁷⁴.

La dimension politique.

Cette distinction des catégories de l'action fonde par conséquent un principe de l'action défini dans la discussion rationnelle et libre en vue du consensus. Pour Habermas cela implique une pensée du politique qui se détache des distinctions opérées par le modèle décisionniste, propre aux démocraties représentatives contemporaines, notamment entre fait et valeur, qui ne sont capables que de penser la *légitimation* de la domination (le pouvoir) par le vote, et non sa *rationalisation*. Se basant sur l'idée déjà évoquée par Castoriadis précédemment, selon laquelle il n'y a pas d'*épistémé* du politique, Habermas affirme que le modèle pragmatique, basé sur une dialectique du savoir scientifique et de la conscience pratique au moyen de la discussion libre, est seul capable d'intégrer l'exigence démocratique de la relation entre pouvoir et vouloir. « En effet, le dialogue qui s'établit entre les experts spécialistes et les instances de la décision politique détermine la direction du progrès technique à partir de l'idée qu'on se fait (*Selbstverständnis*) de ses besoins pratiques, en fonction d'une certaine tradition, tout autant qu'il critique et mesure cette idée aux chances que la

⁷³ Il faut bien comprendre que cette définition de l'objectivité ne s'oppose pas à l'idée que la méthode scientifique de connaissance de l'objet par l'observation soit objective, mais bien que cette compréhension est-elle même déjà le produit d'un agir qui doit aussi se comprendre comme interaction, et pas seulement travail.

⁷⁴ Habermas donne plus de détails dans la postface de *Connaissance et intérêt*, pp.345-353. « L'objectivité d'une expérience signifie que chacun peut compter avec le succès ou l'échec d'actions déterminées ; la *vérité* d'une proposition affirmée dans des discours signifie que chacun peut être amené à bon droit à reconnaître comme justifiée la prétention à la validité d'une affirmation ». Et « les conditions d'objectivité de l'expérience qui peuvent être clarifiées dans une *théorie de la constitution de l'objet* ne sont pas identiques aux conditions de l'argumentation qui peuvent être clarifiées dans une *théorie de la vérité* développant la logique du discours ; mais elles sont reliées de par les structures de l'intersubjectivité du langage ». Celles-ci impliquent que le *discours* essayant de fonder des faits s'exprime toujours depuis un contexte originel d'application spécifique : c'est depuis un intérêt particulier (par exemple technique) que peut se comprendre la traduction des énoncés de ce discours dans la pratique (par exemple agir rationnellement en vue d'une fin). L'intérêt technique et pratique sont fondés sur des structures d'action dont le type d'expérience n'assure pas la prise de conscience de ce lien entre connaissance et intérêt, là où l'intérêt émancipatoire repose sur une expérience dont le domaine d'objet se rapport exclusivement à une communication critique de la loi, à même de mettre à jour la relation entre connaissance et intérêt.

technique lui donne de voir ses besoins satisfaits ; et ce dialogue doit justement être en prise directe sur les intérêts sociaux et les orientations d'un monde vécu social par rapport à certaines valeurs »⁷⁵. Toute décision intègre donc un élément préscientifique qui est strictement **herméneutique**. Cette exigence herméneutique de la décision implique un modèle basé sur la discussion publique.

Cela implique de comprendre l'asymétrie qui existe entre travail et interaction, c'est-à-dire de garder à l'esprit que le rapport entre technique et pratique n'est pas similaire au rapport entre science et technique, qui serait du genre d'une application de l'une constituant la seconde. La pratique ne peut pas être comprise comme une application de la technique : chacune obéissent à une conception différente du consensus étant donné le type d'action auquel elles correspondent. Ainsi, dans le cas des stratégies (c'est-à-dire de l'activité de choix rationnel liée au travail), le consensus est une intersubjectivité transcendantale et universelle car formelle. Dans l'interaction, au contraire, l'intersubjectivité *se constitue*, dans la médiation par les symboles, qui est toujours de type herméneutique. Il faut donc pouvoir penser un modèle de gouvernance de la technique qui rende justice à cette dialectique entre les types d'action.

En rejetant le concept de rationalisation de Weber, ainsi que la thèse technocratique, Habermas s'oppose à deux conceptions courantes de la gouvernance de la technique. La première incarnée par le modèle décisionniste, et la seconde par le modèle technocratique.

Décisionnisme.

L'idée de la rationalisation selon Weber instaurait une séparation entre le politique et le spécialiste, résultant du fait que les spécialistes soient passés d'une situation où ils appliquaient un art à celui où ils appliquent une science (situation qui se traduit entre autre par le fait que l'État devienne commanditaire de recherches, et que les services publics fassent appel à la consultation scientifique). Cette opposition entre politique et spécialiste a pour but de faire conserver à la décision son aspect pratique (dans les termes de Habermas), c'est-à-dire le fait qu'elle ne peut se réduire à une application de principes formels rationnels : le politique, bien qu'utilisant un savoir technique, doit en outre pratiquer la domination en exécutant une volonté seule à même de former une décision. « En dernière instance, l'action politique n'a pas de fondement rationnel ; elle fait au contraire un choix entre certains ordres de valeurs et certaines croyances religieuses qui sont en

⁷⁵ *Ibidem*, pp.109-110.

concurrence, qui se dispensent des contraintes d'une argumentation et restent inaccessibles aux exigences d'une discussion » ⁷⁶. La finalité fondant la décision est par définition « irrationnelle » puisqu'elle ne se limite pas à la détermination de moyens par la raison technique. Pour Weber, une séparation nette entre les techniciens d'un côté et les politiciens de l'autre est la seule chose permettant une scientificisation de la politique. C'est le modèle décisionniste, qui pense la rationalisation de la domination.

Technocratie.

Mais cette idée selon laquelle les techniques vont simplement aller enrichir la décision politique est dépassée. Les contraintes objectives mises en avant par les spécialistes s'imposent au détriment de la décision. On substitue donc un modèle technocratique au modèle décisionniste en ceci qu'il rendrait mieux compte de la situation. Il inverse le rapport : le politique exécute en rapport aux contraintes objectives. Autrement dit la décision devient fictive si la pratique, c'est-à-dire choisir dans l'incertitude, se réduit à une question technique. Il y a *sacrifice de la domination* au profit de la technique. Seule rationnelle, seule à ne pas défendre des intérêts privés. Dans ce contexte, le spécialiste, l'expert, est bien entendu maître des décisions perçues comme portant sur la technique. Bien entendu, du point de vue habermassien, la critique du modèle technocratique est simple.

1. Il suppose une contrainte immanente au progrès technique.

2. Il présuppose qu'il n'y a pas de continuité entre les différentes rationalités et qu'il faut s'en remettre à une seule et même pour résoudre questions techniques et pratiques.

3. La rationalisation de deuxième stade (où le rapport science/politique s'inverse) n'implique pas la disparition des questions pratiques. Ce n'est pas en disposant techniquement des choses que nous pouvons juger (formuler des énoncés contraignants) les systèmes de valeurs. Donc soit il y a d'autres types de discours qui peuvent traiter rationnellement les questions laissées sans réponses par la technique, soit il n'y en a pas et on revient au modèle décisionniste.

Modèle pragmatique.

Le dépassement de ce clivage entre les rôles, qui renvoie au niveau épistémologique à celui opéré entre fait et valeur, se réalise dans le modèle pragmatique. « Dans le *modèle pragmatique*, la

⁷⁶ *Ibidem*, p.99.

stricte séparation entre les fonctions de l'expert spécialisé d'une part, et celle du politique d'autre part fait place à une interrelation critique qui ne se contente pas de retirer à l'exercice de la domination tel que le justifie l'idéologie les fondements douteux de sa légitimation mais le rend *globalement* accessible à une discussion menée sous l'égide de la science, y apportant ainsi des modifications substantielles » ⁷⁷. Autrement dit le modèle décisionniste se contente d'affirmer que, la domination n'étant pas légitimement fondée, on doit y substituer la décision technique. Le modèle pragmatique le refuse. « Ni le spécialiste n'est devenu souverain par rapport aux politiciens qui, si l'on en croit le modèle technocratique, seraient en réalité rigoureusement soumis à la contrainte objective des faits et n'auraient plus qu'une possibilité de décision tout à fait fictive ; ni ces derniers ne conservent en dehors des secteurs de la pratique où la rationalisation s'est imposée un domaine réservé tel que les questions pratiques continueraient à devoir y être tranchées par des actes d'arbitrage volontaire, comme l'admet le modèle décisionniste » ⁷⁸. Autrement dit ni les politiques ne sont contraints absolument par les faits, ni ils ne peuvent trancher arbitrairement face à ceux-ci là où s'effectue la rationalisation. « Il semble au contraire qu'une certaine forme de communication réciproque soit à la fois possible et nécessaire, de sorte que d'un côté les experts scientifiques "conseillent" les instances qui prennent les décisions et qu'inversement les politiques "passent commande" aux savants en fonction des besoins de la pratique. C'est ainsi que, d'un côté, le développement de techniques et de stratégies nouvelles se retrouve orienté à partir de l'horizon explicité des besoins et des orientations explicitement déterminées de ces besoins, c'est-à-dire en fonction de certains systèmes de valeurs ; et ces intérêts sociaux dont les systèmes de valeur sont le reflet font, de leur côté, l'objet d'un contrôle qui les confronte avec les possibilités techniques et les moyens stratégiques qu'il faut mettre en œuvre pour les satisfaire » ⁷⁹. Autrement dit encore, c'est dans la discussion « explicitée » que les deux pôles communiquent : la technique sert les intérêts sociaux, rationalisés par les possibilités de la technique.

Gouvernance démocratique.

Le modèle pragmatique, en outre, intègre un lien à la forme démocratique dont ne peuvent pas se prévaloir les deux précédents. En effet, dans le modèle décisionniste, l'opinion publique n'a qu'une fonction de légitimation, elle est réduite à une sorte de caution des décisions prises, mais ne permet en aucun cas aux profanes d'influencer la nature de ces décisions. En ce sens, la domination

⁷⁷ *Ibidem*, p.106.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, pp.106-107.

n'est que légitimée, pas rationalisée. De même, dans le modèle technocratique, ce qui est légitimé est la capacité technique du personnel administratif en charge de la gestion de décisions depuis des contraintes soi-disant objectives. Il n'y a pas d'objet à l'expression d'une volonté démocratique.

Le modèle pragmatique, au contraire, pense la médiation politique de l'opinion publique. Habermas formule ici clairement l'importance de la participation comme prolongement concret de sa philosophie de la technique. « En effet, le dialogue qui s'établit entre les experts spécialistes et les instances de la décision politique détermine la direction du progrès technique à partir de l'idée qu'on se fait (*Selbstverständnis*) de ses besoins pratiques, en fonction d'une certaine tradition, tout autant qu'il critique et mesure cette idée aux chances que la technique lui donne de voir ses besoins satisfaits ; et ce dialogue doit justement être en prise directe sur les intérêts sociaux et les orientations d'un monde vécu social par rapport à certaines valeurs »⁸⁰. Toute décision intègre donc un élément préscientifique qui est strictement herméneutique. Cette exigence herméneutique de la décision implique un modèle basé sur la discussion publique.

Dans ce cadre habermassien, on voit que la question démocratique devient celle de pouvoir penser la rationalisation de la domination, du pouvoir, et non simplement sa légitimation. On ne peut se limiter à une pensée formelle de la légitimité basée sur le public⁸¹. Cela nous renvoie à la base de la discussion sur l'expertise : si c'est bien d'un problème de légitimité dont il est question, un auteur comme Habermas met bien en évidence que celui-ci ne peut pas se penser depuis une conception « institutionnelle » de ce concept. C'est-à-dire qu'il faut lire le concept de légitimité comme recouvrant une composante anthropologique et épistémologique spécifique, permettant de se détacher d'une précompréhension décisionniste (en tout cas positiviste) séparant fait et valeur, et donnant à l'idée de légitimité un contenu purement procédural. Dans la question même de la légitimation de l'exercice démocratique d'un savoir spécialisé, nous passons obligatoirement par celle des fondements de l'action collective (la dimension pratique incarnée ici dans le langage), qui repose sur la distinction entre deux types d'action possibles, et par conséquent une lecture du social en termes de systèmes sociaux différenciés en fonction de leur principe d'action. La synthèse de ces principes, qui forme *un* principe d'action collective, se retrouve ici dans l'exigence de discussion publique.

⁸⁰ *Ibidem*, pp.109-110.

⁸¹ Tel que le fait Turner. (Voir TURNER, S., « What is the problem with experts ? », in *Social Studies of Science*, Vol. 31, No. 1 (Feb., 2001), pp.123-149.)

La discussion publique.

« C'est pourquoi ce dialogue que prévoit le modèle pragmatique et qui doit scientificiser la pratique politique ne peut pas s'instaurer indépendamment d'un autre dialogue, préscientifique, qui se trouve toujours avoir déjà été engagé ; or ce dernier peut être institutionnalisé sous la forme de **discussions publiques** auxquelles assistent les citoyens. A la base d'une scientificisation de la politique, il y a la relation entre *les sciences et l'opinion publique*, qui en est proprement constitutive »⁸².

Habermas n'entend pas fonder un relativisme du savoir scientifique à des fins idéologiques. Instaurer le dialogue entre public et science n'est pas pour lui violer la méthodologie et les principes de la science. Bien qu'on ne puisse pas, dit-il, directement appliquer le modèle pragmatique dans une démocratie de masse, mais ça ne signifie pas que la discussion des problèmes pratiques conduirait à une fausse rationalisation d'actes non justifiables, car purement volontaires⁸³.

Il y a simplement des conditions logiques et sociales à la traduction de l'information scientifique dans le langage commun de la pratique, et inversement à la re-traduction, depuis le contexte, des problèmes pratiques dans le langage des recommandations techniques. Il y a donc deux étapes à cette traduction, la première étant la découverte de solutions techniques adéquates à un problème formulé depuis les besoins de la pratique, et la seconde étant une re-traduction de ces solutions dans le contexte où elles auront des conséquences pratiques⁸⁴. Nous verrons au point suivant avec le constructivisme comment envisager plus en détail cette double traduction, en se basant sur l'idée de la discussion publique mais sous un autre principe d'action que le consensus. Habermas, en effet, et à ce stade de sa pensée, ne pouvant proposer de réorganisation véritablement concrète d'une gouvernance de l'expertise.

Il faut relever à ce stade la tension qu'établit Habermas entre un besoin de dépassement d'un cadre de référence positiviste dans la discussion publique, et le besoin de ne pas relativiser l'utilité politique de la distinction entre faits et valeurs, dans la mesure où cette distinction possède la capacité d'explorer des alternatives techniques, et d'éviter la résolution de la communication par de purs rapports de force. Ainsi, bien qu'il fonde sa critique sur un rejet de cette distinction comme une réduction absolue de la connaissance sur le plan épistémologique, Habermas ne peut éliminer la

⁸² *Ibidem*, p.110, c'est nous qui soulignons.

⁸³ *Ibidem*, p.112.

⁸⁴ *Ibidem*, p.116.

référence à la séparation entre fait et valeur en tant qu'horizon de la discussion, utile à la retraduction de la technique dans le contexte. Cette tension se retrouve par la suite dans toutes les sociologies des sciences de la nature qui se donneront pour tâche de réaliser ce dépassement du positivisme sans tomber dans une modèle purement décisionniste.

Le rôle de l'expert.

On peut néanmoins comprendre la direction générale prise par le modèle pragmatique concernant un rôle démocratique de l'expert. Conseiller en matière politique, son rôle est d'interpréter les résultats de la recherche par rapport à la finalité pratique, les besoins issus des intérêts, et aussi de favoriser les programmes qui peuvent rencontrer ces mêmes problèmes posés par la pratique ⁸⁵. Pour Habermas une politique du développement de la recherche est le moyen d'exercer un contrôle sur « les relations restées naturelles entre progrès technique et monde vécu social », la technique ayant été majoritairement développée par rapport aux besoins du développement social, situation qui a depuis évolué. Il se crée un décalage entre la possibilité de maîtrise technique des choses et les « produits » des idéologies. Une politique d'orientation de la recherche a alors plusieurs fonctions : 1. penser l'interdisciplinarité et les conditions sociologiques du progrès technique, 2. comprendre la distance prise par la technique par rapport aux besoins dits naturels de la société, 3. développer une herméneutique permettant aux institutions sociales de se confronter à l'image qu'elles ont d'elles-mêmes grâce aux techniques éventuellement disponibles pour accomplir leurs fins pratiques.

Habermas vise un vouloir éclairé et un pouvoir conscient, rendus possibles par « cette dialectique qu'il nous a été donné déjà de rencontrer au niveau des étapes antérieures » ⁸⁶. Elle joue avant tout un rôle réflexif sur la perception que les différents acteurs ont d'eux-mêmes, ainsi que celui d'ouvrir la palette de solutions possibles à un problème pratique.

Pour autant, si l'expert est conseiller, la traduction est toujours en dernier recours renvoyée à l'opinion publique. Les experts, qui doivent parvenir à interpréter les besoins pratiques à travers des solutions techniques, doivent anticiper sur cette réinterprétation telle qu'elle pourrait être acceptée par le public. Les citoyens s'interprètent toujours depuis un contexte historique. L'articulation entre « des besoins en proportion du savoir technique ne peut être exclusivement ratifiée que *dans la*

⁸⁵ *Ibidem*, p.117.

⁸⁶ *Ibidem*, p.120.

conscience de ceux qui sont eux-mêmes les acteurs de la vie politique. Des experts ne peuvent retirer cet acte de validation à ceux qui ont à engager leur existence personnelle (*Lebensgeschichte*) sur ces réinterprétations des besoins sociaux et sur les moyens acceptés pour faire face aux situations problématiques [...] » ⁸⁷. Il faut, en principe, une discussion publique exempte de domination.

Habermas est tout à fait conscient de l'aspect principiel de son modèle, qui n'a pas vocation à être une sorte de boîte à outils applicable directement. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle il s'autorise au final à forger une image très idéale du consensus social sur les questions de la technique. Ainsi la médiation par le langage reste le souci principal du modèle pragmatique : « Le vrai problème est plutôt de savoir si une fois atteint un certain niveau de connaissances, susceptible d'entraîner certaines conséquences, on se contente de le mettre à disposition des hommes occupés à des manipulations techniques, ou bien si l'on veut que ce soit des hommes communiquant entre eux qui en reprennent possession dans leur langage même. Une société scientifiisée ne pourrait se constituer comme société émancipée (*mündig*) que dans la mesure où, passant par les esprits des hommes, il y aurait une médiation entre la science et la technique d'une part, et la pratique quotidienne d'autre part » ⁸⁸.

Raison et incertitude.

Si Habermas pense effectivement le renouvellement du concept de raison à travers son acceptation communicationnelle (et plus simplement instrumentale), il ne peut du reste complètement penser l'incertitude telle qu'elle est représentée dans les crises récentes qui ont contribué à amplifier la critique de l'expertise. Ainsi le modèle pragmatique ignore-t-il la question des effets induits, imprévisibles, pour véhiculer une vision de l'incertain qui se limite toutefois à la discorde. Dans le modèle pragmatique, le problème de l'incertitude semble lui aussi se résoudre dans le consensus : celui-ci étant le fruit d'une intersubjectivité qui *se constitue* toujours, étant donné la nature de l'interaction, le système d'expertise peut alors entrer dans une situation où il reçoit une rétroaction depuis la traduction pratique opérée par la discussion, et engendrer une boucle herméneutique qui ajuste les décisions en fonction de celle-ci. La raison communicationnelle est une rationalisation de la raison instrumentale, qui, elle, garde son statut propre. Chose nécessaire étant donné la base anthropologique établie en deux types d'action possibles. Habermas, par le

⁸⁷ *Ibidem*, p.122.

⁸⁸ *Ibidem*, p.131.

principe d'une discussion exempte de domination, ne peut pas traiter la question d'une incertitude radicale qui frappe la raison instrumentale elle-même, il ne peut que questionner la validité de son articulation avec le monde vécu, la société. Le modèle participatif, dans ce cas, n'interroge pas le concept de raison scientifique, mais simplement sa domination sur la pratique, sur la sphère publique.

Une décision peut par exemple très bien avoir été prise de façon éclairée sur le mode pragmatique et porter à conséquences du fait d'une incertitude passée inaperçue (donc « radicale »). Cette dernière place la question de la dialectique dans une situation différente étant donné que le problème n'est plus de traduire des besoins pratiques en langage technique, mais de comprendre en quoi le langage technique peut être réflexif alors qu'il ne possède pas de statut particulier pour ce faire. En outre, on ne peut pas strictement supposer que le contact avec l'opinion publique puisse apporter ce genre de connaissance. La question portée par le modèle de Habermas est celle du choix entre un modèle décisionniste ou non. Mais la nécessité d'envisager une critique directe de l'originalité épistémologique de la science se fait sentir. C'est en considérant la conception constructiviste de la participation que nous pourrions la poser, étant donné l'objectif affiché de ce mouvement de questionner la base épistémologique du savoir scientifique.

II.2.2. Latour et Callon.

Le constructivisme.

Bien qu'il soit un des plus connus et commentés, le modèle constructiviste de Latour mérite une brève introduction rappelant ses fondamentaux, qui nous permettra d'en cadrer la lecture. Puisque nous nous intéressons aux modèles participatifs dans la mesure où ils ont une influence visible sur les pensées de la « démocratie technique » (dans la recherche et dans les institutions), c'est aussi par la présentation qu'ont pu en faire d'autres auteurs que nous pourrions dégager les éléments qui constituent le cœur du projet tel qu'il existe.

Le constructivisme ⁸⁹ de Latour est développé à la suite du programme fort de Bloor, en étudiant la vie (les pratiques) de laboratoire. « *Ce pôle se distingue du précédent par la place qu'il*

89 DUBOIS, M., *Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, PUF, 1999, p.276. Le constructivisme est défini comme « la doctrine épistémologique selon laquelle l'origine de toute connaissance est à situer, non dans l'appréhension sensorielle, mais dans l'activité pratique ou cognitive du sujet ».

*accorde à la recherche "en acte" : l'écoute des paroles, la lecture des textes, l'analyse de la production et des fonctions des mesures générées par les instruments, etc. »*⁹⁰. La dimension sociale du programme fort est celle qui est *extérieure* à la science. Dans le constructivisme de Latour, c'est celle qui lui est *intérieure* qui est étudiée. C'est la notion *d'inscription littéraire* qui domine la description de l'activité de laboratoire. L'attitude des scientifiques est d'accroître leur notoriété, principalement au travers de stratégies opportunistes. Le constructivisme se structure autour de trois propositions : 1) la pratique scientifique repose sur une dynamique de l'opportunisme 2) elle est idiosyncratique, n'a de réalité que locale, et 3) les faits scientifiques sont engendrés par les détails contingents de la pratique scientifique⁹¹.

Le constructivisme aborde la question de la constitution du savoir scientifique depuis une perspective donnant la priorité à l'analyse de la domination de certains types d'explications sur d'autres. Son approche est donc fondamentalement basée sur le présupposé selon lequel le savoir est constitué de façon quantitative et non qualitative, par des processus de type politique, des jeux de pouvoir. Le type *d'explication* mobilisée par le constructivisme ne peut donc pas reposer sur une substantialisation des systèmes sociaux comme la science ou la société : on ne peut pas expliquer l'existence d'un fait scientifique depuis un présupposé sur les caractéristiques *naturelles ou sociales* de ce fait. Cela implique bien entendu la fin d'une distinction entre fait et valeur, mais ce qui est de prime abord vu comme un retour à une position relativiste doit ici se lire comme un avantage méthodologique, voire épistémologique : il n'y a pas d'ontologie de la connaissance qui puisse servir de mécanisme explicatif *a priori* des hiérarchies sociales actuelles. Ainsi le présupposé méthodologique du constructivisme est de considérer que l'objet de son explication est strictement politique, et ce de façon transversale : les séparations entre science et société ne sont que des sous-catégories d'un type d'action fondamental qui est l'action collective, politique. Les séparations incarnées dans les institutions dont nous jouissons aujourd'hui ne sont déterminables qu'*a posteriori*. Nous allons voir que, par conséquent, les solutions participatives mises en place par ce modèle renvoient aussi à un principe de l'action qui se veut purement politique, à savoir la controverse comme outil de développement identitaire.

Ainsi, ce qui caractérise avant tout le constructivisme de Latour est selon Bourdieu le fait qu'il n'attribue à la science qu'une caractéristique *littéraire* ou textuelle. « *Ils attribuent le statut privilégié qui est accordé aux sciences naturelles, non à la validité particulière de leurs*

⁹⁰ *Ibidem*, p.46.

⁹¹ *Ibidem*, p.278.

découvertes, mais à l'équipement coûteux et aux stratégies institutionnelles qui transforment les éléments naturels en textes pratiquement inattaquables, l'auteur, la théorie, la nature et le public étant autant d'effets de texte »⁹². La science n'est qu'un texte capable d'exercer un *effet de vérité*. Tout comme tout autre texte, chacun depuis sa caractéristique textuelle.

Les sociologues des sciences reprochent en général au modèle constructiviste son relativisme et son a priori méthodologique faisant que l'explication du fait scientifique se réduise finalement et radicalement à des phénomènes *intérieurs* à la science, là où le programme fort de Bloor entendait décrire les pressions *extérieures*. C'est notamment le sens de la critique de Bourdieu qui reproche à Latour de placer le principe de l'action uniquement dans les négociations et autres phénomènes opportunistes, négligeant le fait que celle-ci trouve son origine également dans les positions et dispositions du sujet (qui ne supposent qu'une structure cognitive adaptée à l'environnement pour générer l'action, et non une conscience orientée vers une fin, et organisée comme telle – comme ce serait le cas dans une négociation où les fins sont explicitées). Il faut cependant pouvoir lire l'hypothèse constructiviste, aussi radicale qu'elle se présente elle-même, comme une tentative originale de déplacer l'idée du principe de l'action collective – ici le type d'action liée à la gestion des risques technologiques – qui *ouvre* la catégorie d'action à sa propre détermination. C'est en ce sens que, au reproche de relativisme qu'on lui adresse, Latour répond par le concept de « relationnisme » : ce qu'il faut voir dans son explication ce n'est pas une tentative de déstabilisation de la connaissance, mais au contraire une potentialisation de celle-ci. Ce que l'on attribue à un relativisme n'est en réalité qu'une perspective sur la connaissance qui renvoie aux motivations, au principe de l'action qui est *politique* (non déterminé, hors d'une appréhension dirigée par une *épistémê*). Le reproche de relativisme ne peut tenir que si l'on ne voit pas cet aspect de l'explication constructiviste : cela ne pose un problème qu'à partir du moment où on s'interdit de repenser la nature de l'institution elle-même, et que l'on désire transposer l'hypothèse constructiviste dans un contexte institutionnel qui ne répond pas au même présupposé sur le principe de l'action.

Ce projet est défini par des règles méthodiques et des principes, dont la liste permet de mieux saisir l'intuition constructiviste de Latour.

« Règles de méthode.

1. Nous étudions la science *en action* et non la science faite : soit que nous arrivions avant les

92 BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 2001, p.59.

faits ou les machines soient transformées en boîtes noires, soit que nous suivions les controverses qui permettent de les rouvrir.

2. Pour déterminer si un énoncé, auquel est soumis le degré d'efficacité ou de perfection d'un mécanisme, est objectif ou subjectif, nous ne cherchons pas ses qualités *intrinsèques*, mais nous reconstituons l'ensemble des transformations qu'il subit plus tard entre les mains des autres.
3. Comme le règlement d'une controverse est la *cause* d'une représentation stable de la nature, et non sa conséquence, nous ne pouvons jamais utiliser la conséquence, l'état de la nature, pour expliquer comment et pourquoi une controverse a été close.
4. Comme le règlement d'une controverse est la *cause* de la stabilité de la société, nous ne pouvons jamais utiliser l'état de la société pour expliquer comment et pourquoi une controverse a été résolue. L'état de la nature et l'état de la société sont deux conséquences symétriques de l'action des chercheurs pour enrôler humains et non-humains.
5. Nous devons faire preuve d'autant *d'indécision* que les différents acteurs que nous suivons sur la composition exacte des technosciences ; chaque fois qu'ils construisent un partage intérieur/extérieur, nous devons étudier simultanément les deux côtés et faire la liste, aussi longue et hétérogène soit-elle, de ceux qui effectuent le travail.
6. Confrontés à l'accusation d'irrationalité, nous ne cherchons ni à savoir quelle règle de logique a été brisée, ni quelle structure de société peut expliquer cette distorsion, mais nous étudierons l'angle et la direction du *déplacement* de l'observateur et la *longueur* du réseau qui se construit ainsi.
7. Avant d'attribuer une qualité particulière à l'esprit ou à la méthode scientifique, nous examinerons d'abord les nombreuses façons dont les intersections sont regroupées, combinées, liées entre elles et renvoyées. C'est seulement si quelque chose reste inexpliqué une fois que nous aurons étudié les réseaux longs que nous pourrions commencer à parler de facteurs cognitifs.

Principes.

1. Le sort des faits et des machines est entre les mains de longues chaînes d'acteurs qui les transforment ; leurs qualités sont donc la conséquence, et non la cause, de cette action collective.
2. Les chercheurs et ingénieurs parlent au nom des nouveaux alliés qu'ils ont forgés et recrutés ; porte-parole parmi d'autres porte-parole, ils ajoutent ces ressources inattendues

pour faire pencher la balance des forces en leur faveur.

3. Nous ne sommes jamais confrontés à la science, mais à une gamme *d'associations* plus ou moins fortes ou faibles d'humains et de non-humains ; aussi, comprendre *ce que sont* les faits et les machines c'est comprendre *qui* sont les humains.
4. Plus le contenu de la science et de la technologie est ésotérique, plus elles s'étendent loin à l'extérieur ; ainsi, ce que l'on désigne par « science et technologie » n'est qu'un sous-ensemble des technosciences.
5. L'irrationalité est une accusation qui est toujours portée par celui qui construit un réseau contre quelqu'un qui se dresse sur son chemin ; ainsi, il n'existe pas de grand partage entre esprits, mais seulement des réseaux plus longs ou plus courts que d'autres ; les faits durs ne sont pas la règle mais l'exception, étant donné qu'ils ne sont nécessaires que dans un très petit nombre de cas pour détourner les autres de leur chemin.
6. L'histoire des technosciences est en grande partie l'histoire des ressources rassemblées le long de réseaux pour accélérer l'inscription, la mobilité, la fiabilité, la capacité de combinaison et la cohésion des traces qui rendent possibles l'action à distance. » ⁹³.

La base anthropologique.

Catégories de l'action.

Le constructivisme ⁹⁴ énonce évidemment moins clairement ses présupposés anthropologiques que ne peut le faire Habermas, qui mène explicitement une réflexion sur l'ensemble du social. Là où Habermas réagit à des philosophies de la technique, Latour se place dans un débat sociologique qui a une portée explicite moins large : ce que nous pouvons appeler la base anthropologique de son travail en est par conséquent plus « courte », puisque son objet n'est pas de répondre à une philosophie sociale globale. Le point de comparaison entre les deux modèles peut néanmoins se faire dans la mesure où c'est toujours en vue de déterminer un principe de l'action (ici collective) que se fait le recours à l'idée de participation. Latour emprunte en cela à Habermas l'intuition dialogique selon laquelle c'est dans la discussion que l'on peut trouver le lieu d'une médiation entre des sphères sociales (ici sociologiquement) différenciées. On ne trouve cependant pas de caractérisation des systèmes similaires à celle du modèle pragmatique, le concept

⁹³ LATOUR, B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989, pp.426-428. Nous citons.

⁹⁴ Nous parlons ici du constructivisme de Latour, qui se détache du « programme fort » de Bloor, qui peut aussi se ranger dans la catégorie générale du constructivisme.

d'action n'ayant chez Latour qu'une existence descriptive. Autrement dit, et c'est là un premier élément de l'anthropologie qui sous-tend son modèle, il n'y a de détermination qu'*a posteriori*, la seule nature de l'action que l'on puisse envisager est sa factualité politique. Or pour Latour toute action est texte, et la politique se lit ainsi au travers du langage, mais langage qui n'est pas sa propre finalité (comme chez Habermas), langage qui n'est qu'un support pour la détermination de l'action, qui lui reste étrangère en tant que telle.

Cependant, dans l'analyse de l'activité d'expertise, les tenants de ce courant réfléchissent la fonction de l'expert et la description de son activité depuis une tripartition de l'expérience, qui leur sert à formaliser le principe *construit*, justement, de l'action. Il y a pour ainsi dire trois pôles qui encadrent l'action possible de l'expert, et qui sont censés représenter le cadre social dans lequel s'effectue une action collective ⁹⁵.

- Le pôle scientifico-technique, qui est celui de la construction des savoirs sur la nature ou les artefacts.
- Le pôle sociopolitique et économique, composé des acteurs humains, possédant des compétences, projets, intérêts, etc.
- Le pôle réglementaire, défini par un ensemble de règles, directives, lois, recommandations, etc.

C'est cette tripartition des savoirs, compétences, et lois qui conditionne le concept « d'hybride », au cœur du projet constructiviste. Si cela renvoie à une conception anthropologique, ce n'en est pas une de la nature de l'action en tant que telle, mais plutôt à une idée de ce qui la détermine, à savoir, nous le verrons plus loin, la détermination identitaire. A ce stade il faut simplement avoir à l'esprit que le concept d'hybride, qui est au centre de l'explication constructiviste, est construit sur cette tripartition qui *permet* de décrire le principe de l'action dans les catégories de la construction sociale que sont la négociation et l'opportunisme. Catégories qui renvoient, en fait, à une conception spécifique du sujet et de la raison, sur lesquels nous reviendront par la suite. Nous verrons en effet que le constructivisme lit l'humain et l'action au moyen d'une représentation de la dynamique sociale qui fait de la domination l'essentiel de la motivation des acteurs. Plus précisément, l'humain est considéré comme un être capable de créer des *morphismes* ou transformations, en reliant humains et non-humains (pour éviter de parler d'objets, terme qui

⁹⁵ CALLON, M., RIP, A., « Humains, non-humains : morale d'une coexistence », in *La terre outragée, les experts sont formels !*, Paris, Éd. Autrement, 1992, p.145.

renvoie déjà à un bagage conceptuel lié au paradigme scientifique). Il n'y a pas à proprement parler de nature humaine mobilisée par l'explication constructiviste, ni de types d'actions possibles qui expliqueraient le rapport entre le sujet et les objets : « Les deux expressions d'humains et de non-humains sont des résultats tardifs qui ne suffisent plus à désigner l'autre dimension. L'échelle de valeur ne consiste pas à faire glisser la définition de l'humain le long de la ligne horizontale qui relie le pôle de l'objet à celui du sujet, mais à le faire glisser le long de la dimension verticale qui définit le monde non moderne » ⁹⁶, c'est-à-dire un monde qui masque le processus d'hybridation lui-même. En ce sens, le constructivisme propose une lecture de la modernité qui lui reproche d'occulter une partie de notre humanité.

Cette conception de l'humain nous indique que le principe de l'action n'est pas situé, pour Latour, dans une recherche du consensus, mais dans la capacité du *dissensus* à créer des identités d'acteurs. En effet, si tout savoir se réduit à une gamme d'associations d'hybrides (c'est-à-dire d'acteurs humains et non-humains, comme des instruments ou des réseaux de pouvoir – nous reviendrons sur ce terme), l'action elle-même dépend moins de la validité d'une affirmation que de la solidité de ces associations. Dans les principes qui constituent la charte du projet de Latour ⁹⁷, le troisième stipule que « nous ne sommes jamais confrontés à la science, mais à une gamme *d'associations* plus ou moins fortes ou faibles d'humains et de non-humains ; aussi, comprendre *ce que sont* les faits et les machines c'est comprendre *qui sont* les humains » ⁹⁸. Ce principe marque clairement la composante identitaire de l'explication constructiviste : c'est en interrogeant la façon dont se sont constituées les différentes alliances présentées comme des faits, et qui ne sont en réalité que des réseaux d'acteurs (humains ou non), que nous accédons à une sorte d'objectivité. Comprendre les faits revient à comprendre quelles associations humaines se sont développées. En ce sens on a aussi une conception spontanéiste de la volonté humaine, ou opportuniste comme dirait Bourdieu. Le siège de la volonté se trouve dans le sujet et la genèse de l'action, si elle dépend d'un réseau, trouve son origine chez le sujet lui-même dont l'autonomie de projection (du désir) n'est pas questionnée. L'idée d'une autonomie sociale des décisions, par contre, l'est radicalement.

On voit à travers le troisième principe que c'est une anthropologie qui détermine la connaissance, dans la mesure où c'est la nature des associations entre acteurs qui détermine le savoir scientifique : le comportement culturel sous-détermine radicalement la réalité de la science. La source de la volonté opportuniste n'est par contre pas expliquée. S'il y a une anthropologie au sein

⁹⁶ LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, pp.187-188.

⁹⁷ LATOUR, B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989, pp.426-428.

⁹⁸ *Ibidem*, p.428.

du constructivisme, elle se limite à prendre le sujet dans un rapport direct à l'action.

Épistémologie.

Le projet constructiviste pense comme le modèle pragmatique une conception de la rationalisation basée sur la discussion libre et exempte de domination ⁹⁹, mais axée non sur le consensus comme principe de l'action, mais bien la constitution identitaire issue de la *controverse*. Le langage cesse d'être le terme final de l'action, ce qui constitue le premier changement de perspective, et en fait la principale divergence et opposition par rapport au modèle pragmatique.

Une discipline rhétorique.

La lecture de la science comme étant texte, ce que Bourdieu appelle la lecture littéraire de la science, implique que le fait scientifique est le résultat d'une stratégie rhétorique. « L'adjectif "scientifique" n'est pas attribué à des textes isolés capables de contrer l'avis de la multitude grâce à quelque faculté mystérieuse. Un document devient scientifique lorsque ce qu'il dit cesse d'être isolé et lorsque ceux qui sont engagés dans sa publication sont nombreux et explicitement indiqués dans le texte. C'est au contraire le lecteur d'un tel texte qui devient *isolé*. Repérer soigneusement les marques qui signalent la présence des alliés est le premier signe que la controverse est maintenant suffisamment chaude pour engendrer des documents dits techniques » ¹⁰⁰. C'est par des stratégies rhétoriques que se constitue « la science » dans la mesure où elle est organisée en réseau de références qui renvoient les uns aux autres, complexifie l'accès à l'exhaustivité de la connaissance, rendant tout positionnement individuel dans une controverse très problématique : ces stratégies ne sont pour Latour qu'une version de l'argument d'autorité ; « nous comprenons maintenant ce qu'implique le développement d'une controverse. Si nous voulons poursuivre l'étude de la discussion, il ne nous faudra pas nous contenter de lire un article isolé et éventuellement ceux auxquels il fait référence ; nous aurons aussi à lire tous les autres articles qui donnent à chacune des opérations effectuées par le premier article le statut de fait ou de fiction. La controverse s'étend. Un nombre de plus en plus grand d'articles sont impliqués dans la mêlée, dont chacun qualifie tous les autres (fait, fiction, détails techniques), mais dont aucun n'est capable de fixer ces positions *sans l'aide des autres*. Il faut donc un nombre toujours plus grand d'articles, qui font appel eux-mêmes à

⁹⁹ *Ibidem*, p.155.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.52.

des articles de plus en plus nombreux, à chaque étape de la discussion – et le désordre augmente en proportion » ¹⁰¹. Un document ne peut être scientifique que dans la mesure où il dépend de la constitution d'un collectif organisé.

La catégorie de fait.

Il n'y a par conséquent qu'une définition quantitative du fait qui soit possible, et pas qualitative. En qualité, rien ne le différencie d'une fiction. « Un fait est ce qui est stabilisé collectivement au cours d'une controverse lorsque l'activité des articles ultérieurs ne consiste pas seulement en critiques ou en déformations mais aussi en une confirmation » ¹⁰². Et de poursuivre : « La force de l'énoncé original ne réside pas dans son contenu même, *mais de sa présence dans les articles ultérieurs* » ¹⁰³. Le point important de cette remarque est ici que se trouve évacuée la référence à la nature comme élément explicatif du succès d'une théorie ou de la véracité d'un fait : tout ce qui est produit par la science, c'est un « effet de profondeur » qui rend robuste une affirmation en raison de la solidité des liens qu'elle établit avec d'autres. Ce n'est pas *parce que* la théorie affirme sur la nature, qu'elle présente un caractère naturel, *que* celle-ci est robuste. La nature, de ce point de vue, n'est qu'une conséquence d'un mode d'argumentation, jamais la cause. « Nous comprenons maintenant qu'aller des aspects superficiels des articles à leurs replis plus profonds ne revient pas à passer de l'argument d'autorité à la nature, puisque le passage se fait par augmentation du nombre des autorités, des alliés et des ressources » ¹⁰⁴. Ce qui explique la rareté des faits « durs » c'est qu'ils ne sont précisément que des stratégies mises en place pour discréditer d'autres stratégies : celle qui vainc devient un fait. La structure du fait est donc la suivante :

Tout d'abord l'état des discussions autour d'un projet produit des textes. Ceux-ci peuvent parvenir, de par les réseaux qu'ils arrivent à créer, à faire en sorte que l'on produise encore plus de textes concernant ce projet. Ce projet étant déjà assez formalisé, il fait ensuite appel à des inscriptions (graphiques etc.) qui lui donnent une apparence plus forte. Cette apparence stimule la construction d'instruments permettant d'objectiver le texte global qui a été produit, pour défendre le projet. Cette défense est concrètement effectuée par la figure du « porte-parole », qui se retrouve dans tout acteur positionné à un endroit important de la « chaîne textuelle », c'est-à-dire les endroits stratégiques pour la crédibilité du projet. Plus cette défense est réussie, plus on continue à

¹⁰¹ *Ibidem*, p.62.

¹⁰² *Ibidem*, p.64.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.76.

consolider à l'aide d'autres instruments. Finalement la rivalité entre les projets s'exprime au travers d'épreuves de forces sur les liens de cette chaîne et les objets du laboratoire. Ce n'est qu'en attaquant un projet rival sur les chaînons qui lui permettent de se constituer en tant que texte, qu'un autre projet pourra prendre le dessus ¹⁰⁵.

L'objectivité.

L'objectivité n'est donc qu'un *effet rhétorique*, qui est le résultat d'une stratégie de construction du collectif scientifique, qui emploie des instruments produisant des écritures permettant au scientifique de se présenter comme porte-parole de la nature, induisant l'idée d'un lien direct avec le fait, qui est en réalité soutenu par des alliances complexes en plusieurs strates qui ne sont pas « la nature ». « J'appellerai instrument [...] tout dispositif, quelles que soient sa taille, sa nature et son coût, qui fournit une visualisation quelconque dans un texte scientifique » ¹⁰⁶. La fonction d'un instrument est souvent d'appuyer le texte lui-même en le présentant comme une preuve visuelle, factuelle, de ce qui est écrit. « Qu'y a-t-il derrière un texte scientifique ? Des inscriptions. Comment les obtient-on ? En disposant des instruments. Cet autre monde juste en dessous du texte reste invisible tant qu'il n'y a pas de controverse » ¹⁰⁷.

Les instruments permettent à l'auteur de se constituer *porte-parole* des entités qu'il entend décrire, expliquer, etc. Cet effet de porte-parole est aussi rhétorique : il rend difficile une contestation face-à-face. Dans le « voyez vous-même » du scientifique renvoyant aux faits, il y a une pression prenant sa source chez le scientifique qui parle au nom d'instruments, qui *sont là* comme accessibles directement. Le mettre en doute est difficile, et demande d'être au moins matériellement assez équipé (argent, temps, structure institutionnelle...). Mais ce n'est pourtant qu'en tant que porte-parole qu'il peut parler, avec les préjugés et biais que cela comporte.

La qualité objective du porte-parole dépend de sa capacité à maintenir robuste sa construction du fait devant le sceptique. « Selon les rapports de force, les porte-parole deviennent des individus **subjectifs** ou des représentants **objectifs**. Le caractère objectif signifie que les liens entre les représentés et celui qui s'exprime à leur place résisteront à toute tentative pour les briser » ¹⁰⁸. Objectivité et subjectivité sont donc relatives aux rapports de force engagés.

¹⁰⁵ On remarquera ici l'intuition d'un mécanisme d'imitation à la base de la construction d'un fait scientifique.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.104.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.107.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.122.

Rationnel et irrationnel.

La différence entre rationnel et irrationnel est aussi lue de ce point de vue : il ne s'agit que d'une accusation d'un système sur un autre. Latour définit le passage de la non-science à la science comme un processus de négociation entre les acteurs qui « lancent » la discipline et ce qui lui permet d'exister socialement (politiques, financements), et détermine donc que ce qu'on peut appeler technoscience n'est qu'un résultat et pas la cause du développement d'une connaissance. Partant de cette observation, il distingue la catégorie de rationalité de celle d'irrationalité en les fondant sur le même principe. Ce qui est rationnel est ce qui est à un moment donné perçu par les scientifiques ayant réussi à créer un système de connaissance (un « intérieur ») comme relevant de cette connaissance. L'irrationnel devient l'extérieur, l'opinion, c'est-à-dire simplement ce qui n'a pas été intégré dans « l'intérieur » du système de connaissance ¹⁰⁹. Ce sont alors des « explications sociales » qui servent de justification à des jugements concernant l'irrationalité d'autres acteurs qui « ne voient pas » la réalité. Explications de type racial, culturel, ou cognitif (la stupidité). « La gamme des explications que l'on peut trouver est fort étendue et il n'est pas dans notre intention d'en dresser ici une liste exhaustive qui ressemblerait à une galerie de monstres. Ce qui nous intéresse dans ces invocations de forces extérieures est le fait qu'elle *n'apparaissent nécessaires que* si nous acceptons le point de vue des scientifiques qui ont effectué le premier partage entre croyance et savoir » ¹¹⁰. Ce qui varie entre les deux ce n'est pas une nature ou *qualité* de l'explication, mais simplement une question d'échelle : qu'on se place soit dans un réseau court ou long d'explication du phénomène, ce qui est au final contingent au contenu de cette explication. C'est pourquoi, aux critiques qui lui sont adressées concernant un éventuel relativisme, Latour parle de « relationnisme ».

Pour Latour, bien qu'il soit évident qu'il y a des raisons pour lesquelles le savoir rationnel soit dit rationnel, ces raisons n'ont rien à voir avec son *contenu* mais bien aux *conditions* qui font qu'il soit rationnel. Ce que fait la science, c'est justement de réduire ces conditions à un extérieur, ontologiquement, au contenu de la connaissance, qui lui serait purement « naturel ». « Puisque le savoir rationnel – la ligne droite ¹¹¹ – porte sur l'essence des phénomènes et non pas sur les gens qui les décrivent, les seules explications nécessaires pour rendre compte de la présence de ces

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.297.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.298.

¹¹¹ On voit ici que la rationalité et l'objectivité sont bien établis comme une relation *linéaire* à l'objet.

affirmations sont *les phénomènes eux-mêmes* [...]. Mais ce sympathique état de choses n'est pas le même pour les énoncés irrationnels ; ils nous disent en effet, d'après les chercheurs, très peu sur les phénomènes et beaucoup sur les gens qui persistent à y croire. Il faut donc imaginer des explications spéciales pour rendre compte de leur persistance. C'est ce que David Bloor appelle une explication asymétrique » ¹¹². Par conséquent on peut redéfinir l'irrationalité comme une *distance*. Distance par rapport à un contexte, principalement, mais distance de la part de l'accusateur qui ne *perçoit pas* les conditions de rationalité du discours qu'il critique. Latour donne plusieurs exemples ¹¹³. Ce n'est pas la forme logique des énoncés qui les discrimine (comme irrationnels), c'est la structure relationnelle de celui-ci qui résiste mieux ou non à une autre qui lui est concurrente.

La dimension politique.

Différenciation du modèle pragmatique habermassien.

Au niveau politique maintenant, la traduction de cette épistémologie se fait par le recours à la participation, étant donné que c'est en fait l'interaction qui est la catégorie de base de construction de la connaissance (et non la découverte de la nature). La divergence épistémologique par rapport au modèle pragmatique se retrouve également au niveau politique, dans la mesure où « ce qui compte, ce n'est pas tant la construction d'informations qui éclairent un décideur embarrassé que la mise en place du mouvement de va-et-vient entre l'exploration des mondes possibles et l'exploration du collectif. La fabrication progressive d'un monde commun, et **non la mise en place d'un espace de discussion**, telle est la seule raison d'être des procédures dialogiques » ¹¹⁴. L'espace public n'est pas le lieu de la résolution d'un conflit social *de par sa structure communicationnelle*, celle-ci n'est qu'un lieu d'entrée, un accès au processus plus fondamental de constitution des identités des acteurs qui sont à la base du principe de l'action.

Le rôle de l'expert.

Préférant parler de la notion d'expertise plutôt que de celle d'expert, Callon et Rip se placent

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*, p.300 et suivantes.

¹¹⁴ CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p.249, c'est nous qui soulignons.

dans la perspective constructiviste pour caractériser le rôle social de l'expertise, à la fois d'un point de vue descriptif mais aussi en même temps normatif, puisqu'il conduit à une conception de la gouvernance particulière.

Les énoncés étant le résultat d'alliances et de stratégies, ainsi que d'une mise en scène d'une série d'acteurs et d'instruments, les auteurs parlent de « norme sociotechnique » pour caractériser les énoncés d'expertise ¹¹⁵. Ceux-ci désignent « un ensemble de règles et de prescriptions concernant la nature et la forme des rapports entre certaines catégories d'humains et non-humains » ¹¹⁶. La norme est sociale et technique, elle touche des humains et porte un jugement sur une réalité physique (ou chimique, etc.), comme la détermination d'un seuil pour une dose d'exposition à une substance.

Le rôle de l'expert est, en raison de cette dualité constituante du type de norme qu'il produit, un médiateur, c'est-à-dire le lieu de la création d'un compromis. Ce compromis peut prendre une infinité de formes, il ne va pas nécessairement vers un privilège d'un contenu scientifique ou social, il négocie constamment entre les deux pour les réconcilier : il est par conséquent impossible, disent les auteurs, de distinguer dans une décision ce qui est strictement scientifique de ce qui ne l'est pas. C'est toute la logique des alliances du constructivisme. « Les normes qu'ils proposent doivent être suffisamment robustes sur le plan technique en même temps qu'elles doivent être socialement viables ou acceptables » ¹¹⁷.

De part sa fonction de médiation, et en vertu de la tripartition des pôles d'action possibles desquels il est au confluent, « l'expert ne peut être réduit aux deux images traditionnelles qui sont utilisées pour le décrire. Il ne saurait être purement et simplement un manipulateur cynique, modelant les connaissances en fonction des intérêts sociaux en cause : les faits ne sont pas malléables à l'infini et les procédures destinées à assurer un minimum de garanties ne sont jamais complètement transgressables ; à l'inverse, lorsqu'il formule une recommandation, l'expert ne peut que très rarement s'appuyer sur des faits indiscutables et faire preuve d'une intransigeance absolue : il est en effet exceptionnel que les connaissances disponibles soient suffisantes pour apporter des réponses à des questions par nature complexes et inhabituelles et, par ailleurs, il lui est impossible de ne pas tenir compte du débat social en cours » ¹¹⁸.

115 CALLON, M., RIP, A., « Humains, non-humains : morale d'une coexistence », in *La terre outragée, les experts sont formels !*, Paris, éd. Autrement, 1992, p.141.

116 *Ibidem*.

117 *Ibidem*, p.145.

118 *Ibidem*, pp.145-146.

L'expertise n'est donc descriptible que comme un processus de médiation entre les trois pôles de l'action qui se rencontrent à son confluent : il n'y a pas de *nature* de l'expertise, au sens d'une spécificité ontologiquement différente de son savoir, qui résiderait dans chaque individu expert. Il n'y a qu'une existence *collective et constituée* de l'expertise qui ne peut pas se déterminer *ex ante* ¹¹⁹ : radicalement, une expertise ne peut être identifiée comme telle qu'*a posteriori*. Comme l'est, logiquement, tout résultat d'une négociation. Si l'expert a donc bien une existence institutionnelle, un statut, la réalité de sa pratique, elle, ne peut renvoyer à un unique absolu hiérarchiquement supérieur à d'autres pratiques de médiation. Sa spécificité est elle aussi bâtie sur le principe d'une action collective qui sait mettre en place les alliances, stratégies, et réflexes critiques de celles-ci pour créer des décisions *robustes*. L'expert éprouve les résistances issues des trois pôles d'action et se dirige vers la création d'une norme qui va dans le sens des résistances les plus faibles.

Le forum hybride.

C'est à partir de ces éléments que le constructivisme développe sa pensée de la participation comme outil de gestion du risque. Il faut ici comprendre pourquoi la participation semble utile à réduire l'incertitude. Et surtout, pourquoi vers la forme de la controverse plutôt que vers celle du consensus ? Le lien est assez simple : l'utilité de la controverse prend son origine dans la posture épistémologique constructiviste qui récusé la distinction entre le rationnel et l'irrationnel. Plusieurs actions sont effectuées sur le problème par la controverse. Une action d'inventaire des groupes concernés favorisant l'apparition de nouveaux acteurs, et conséquemment la modification du paysage social. Une action de mise en relation inattendue de problèmes discutés ou non, qui s'effectue grâce aux nouveaux acteurs et leur action d'investigation et de réflexion sur ces problèmes. Une troisième action est celle d'envisager de nouvelles options ou solutions que celles déjà envisagées. Triple inventaire donc : acteurs, problèmes, et solutions.

Ces trois inventaires permettent une synthèse des trois pôles d'action. En effet, la réalité de l'expertise est rarement comparable à une séparation aussi nette entre les trois pôles, et correspond plutôt à une situation de fusion de ces catégories qui posent donc problème. L'expertise, en tant que processus, doit distinguer ces pôles et créer la légitimité dont elle a la charge. C'est en quelque sorte l'argument final du constructivisme : le problème de légitimité de l'expertise ne peut se résoudre que si l'on suit cette tripartition qui explique les différents niveaux qu'il faut combiner ensemble pour

¹¹⁹ *Ibidem*, p.146.

restaurer une bonne articulation entre technique et démocratie, entre science et société. En distinguant les trois pôles, le concept de légitimité se découpe en plausibilité (pôle scientifico-technique), viabilité (pôle sociopolitique), et admissibilité (pôle réglementaire). En ce sens la légitimité ne peut être que partagée ¹²⁰, dans sa nature s'entend, et non juste quant à son résultat. C'est ce partage qui *définit* la légitimité.

Ce partage s'incarne dans les « forums hybrides », c'est-à-dire le lieu de la controverse entre tous les acteurs prenant part à la discussion sur la décision à prendre. Le forum hybride se définit comme le lieu d'une réunion d'une diversité d'acteurs, connaissances, et discours. Ce sont des lieux où se rencontrent de façon imprévisible des projets contradictoires, des points de vues différents (opposés ou non), et qui ne s'embarrassent pas des frontières institutionnelles. En d'autres termes, un forum hybride est le lieu d'une controverse qui détermine deux éléments : la connaissance, et *l'identité des acteurs*. C'est le lieu d'une participation qui ne vise pas, comme le ferait le pragmatisme de Habermas, le consensus, mais bien le dissensus dont la vertu sera de générer à la fois de la connaissance ainsi que de permettre la négociation des identités des acteurs. Cette double création est pour la pensée constructiviste ce qui constitue la possibilité de la construction d'une décision robuste.

Il s'agit de dépasser, notamment, l'idée d'une recherche du consensus comme base de la démocratie, le consensus masquant souvent des rapports de domination et d'exclusion ¹²¹. Le modèle proposé veut construire une démocratie dialogique, fondée sur des apprentissages collectifs, valorisant l'action mesurée (précautionneuse).

Ce qui est visé par le forum est un ajustement (des trois pôles d'action). Cet ajustement dépend de la capacité à décrire d'une part la nature, mais aussi d'autre part le social. Et ce dernier se compose d'une description des acteurs. La capacité de la controverse à mettre en évidence de nouveaux groupes touchés par un problème, ou à permettre à un groupe de se constituer positivement dans l'exploration des connaissances à disposition, voire la création de celles-ci, nourrit la capacité à décrire le social dans sa réalité, ce qui agit en retour sur la perception des connaissances de la nature. « Les normes sociotechniques s'élaborent généralement dans des forums hybrides, où se négocient simultanément des savoirs, l'identité de certains acteurs sociaux et les procédures à suivre pour établir des normes. La mise en relation de ces trois pôles (celui des

¹²⁰ *Ibidem*, p.154.

¹²¹ CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil, 2001, p.16.

connaissances, celui des acteurs, celui des règles) définit ce qu'il est convenu d'appeler une expertise. Celle-ci a pour fonction d'établir un alignement acceptable entre ce que l'on sait (ou ce que l'on croit savoir), ce que veulent et attendent les acteurs (et qui est souvent contradictoire) et les procédures à suivre pour élaborer les normes » ¹²².

La conséquence politique est immédiate : la forme institutionnelle classique de l'expertise, qui impose la norme « d'en haut », ainsi que toute forme d'organisation de l'expertise centralisée autour d'une autorité *a priori* officielle, est incompatible avec la réalité constructiviste de l'expertise. Les institutions sont, de ce point de vue, dépassées, et doivent être réinventées. C'est pourquoi le constructivisme évite autant que possible de parler d'experts, pour parler d'expertise. « Dans cet espace politique nouveau l'expertise joue un rôle essentiel. L'expertise et non pas les experts. Les experts, envisagés comme un groupe identifiable en tant que tel, ne se différencient que dans des situations très exceptionnelles qui correspondent à une relative séparation des trois pôles que nous avons distingués. Dans ce cas limite, les experts constituent des médiateurs qui mettent en relation la science, la politique, l'économie et le droit en évitant un trop grand mélange des genres. Mais la règle générale de fonctionnement des forums hybrides est la confusion : il n'est que rarement possible *a priori* de déléguer à un groupe le monopole de l'établissement du compromis même s'il n'est pas rare qu'une telle attribution se produise *a posteriori* » ¹²³.

L'expertise comme processus et non résultat.

Le caractère hybride de la connaissance implique que les modèles de gouvernance basés sur l'idée d'une amélioration de l'évaluation faite par l'expert soient mis en défaut. L'idée même de l'évaluation par l'expert suppose une conception du rationnel et de l'objectivité qui restent modernes, au sens classique du terme. Penser l'expertise depuis la construction d'une évaluation place inévitablement son existence politique dans un schéma descendant : la normativité ne peut s'envisager que dans le cadre d'une imposition par une autorité reconnue de recommandations à d'autres acteurs. Une pensée de l'évaluation qui veut se détacher de ce modèle grâce à la participation va alors penser l'idée de la rétroaction par la discussion, comme le fait Habermas. Le dépassement du stade strictement moderne se fait alors au travers de l'idée d'une communication qui, de par son aspect dialectique, va permettre la création d'une boucle herméneutique venant toujours éclairer en retour les décisions qui ont été prises, et contribuer à la correction de la

¹²² *Ibidem*, p.153.

¹²³ *Ibidem*, p.154.

trajectoire si le besoin s'en fait sentir. Mais ce faisant, pour le constructivisme, on maintient des dichotomies qui nous obligent à rester dans un cadre institutionnel dont on *constate* qu'il est impuissant à résoudre les problèmes posés par l'incertitude, *parce que* cette incertitude est avant tout due au fait que *l'agir* se pense dans ses conséquences. La science et le social ne sont que deux sous-catégories de l'agir fondamental, qui se structure à la manière de rapports de force et d'exclusion, qui sont la modalité de la connaissance elle-même. Ainsi pour Latour ne peut-on définir la rationalité qu'à travers une compréhension de la violence d'exclusion propre aux constructions de faits scientifiques.

Par conséquent on ne peut plus penser le principe de l'action à travers l'idée de consensus, parce que le consensus est essentiellement un acte cognitif qui ne se prolonge pas nécessairement dans des structures sociales, et reste lié à l'idée d'une simple évaluation du risque, c'est-à-dire sa perception dans un stade achevé de la connaissance et non un processus. L'idée d'une perception du risque basée sur la controverse, le dissensus, déplace alors le principe de l'action vers la constitution des identités des acteurs, qui a la faculté de réduire l'incertitude dans la mesure où l'acte de création identitaire *est aussi* un acte de création de connaissances. C'est toute la thématique de l'accumulation primitive de connaissances développée par Callon, par exemple ¹²⁴.

L'auteur développe l'idée selon laquelle la controverse opère un triple inventaire des problèmes : celui des acteurs, des problèmes et des solutions. C'est dans la confrontation inhabituelle entre ces différents éléments de la controverse que se redéfinissent et se créent des identités nouvelles, comme par exemple un groupe de « profanes » réussissant par ses efforts à reposer un problème de santé publique ignoré par les « experts ». « Les controverses permettent d'explorer ce que nous proposons d'appeler les "débordements", engendrés par le développement des sciences et des techniques. Débordements qui sont indissociablement techniques et sociaux et qui, en mettant en évidence des effets imprévus, font surgir des problèmes inattendus. Alors que tout le monde, spécialiste inclus, croyait avoir bien cadré les solutions proposées, estimait avoir établi des connaissances et des savoir-faire robustes, et était convaincu d'avoir clairement identifié les groupes concernés et leurs attentes, des événements déroutants se produisent. Dans un premier temps, la controverse contribue à rendre visibles ces événements d'abord isolés et difficiles à percevoir, car elle met en scène des groupes qui s'estiment concernés par des débordements qu'ils contribuent à identifier. Les investigations se poursuivant, des liens de cause à effet sont mis en

124 CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

évidence. La controverse réalise un véritable inventaire de la situation, qui vise moins à établir la vérité des faits qu'à la rendre intelligible » ¹²⁵. Il se produit une *accumulation primitive de connaissance* qui consiste essentiellement à reconnaître comme faisant partie de la recherche sur un problème précis les efforts développés par des acteurs qui ne sont pas *a priori*, du point de vue de « l'expert » officiel, des membres du collectif de recherche. Ceux-ci, parents d'enfants atteints d'une maladie mal connue par exemple, participent à la reformulation du problème en menant des expertises indépendantes, proposant des explications causales différentes de celles envisagées par les experts (en relevant la proximité d'une industrie polluante que personne n'a jusque là intégré comme partie du problème « scientifique », ...), et *problématisent* un cas particulier pour reconstruire les chaînes causales obscures. Ce faisant, ils remettent en jeu, dans la controverse, les identités données de chacun des acteurs : les profanes deviennent experts, et les experts doivent se reconnaître en quelque sorte profanes de la problématique qu'on leur apporte sous une nouvelle forme. « La redéfinition des identités ouvre la voie à des compromis et à des alliances qui seraient inimaginables sans l'existence des controverses. Celles-ci contribuent donc à la constitution de réseaux d'acteurs partageant un projet collectif, à l'émergence de coalitions "de projet" ou "de cause" qui n'auraient jamais existé » ¹²⁶.

La controverse n'est bien entendu pas une catégorie finale (comme l'est le consensus dans le modèle pragmatique habermassien), mais une catégorie médiatrice. Le constructivisme n'a pas *besoin* d'établir des catégories finales qui représentent un moment (même temporairement) achevé de la connaissance. Dans leur principe de l'action (ce qui fonde l'action, la motivation, *est* l'acte de création des identités) cela n'a pas de sens de fonder de tels moments achevés, la connaissance étant, comme tout le reste, l'objet d'une ré-interprétation collective continue, dont le destin n'est pas de motiver par l'accord, mais d'*être* l'action.

Cela implique par ailleurs un jugement sur les institutions existantes qui ne sont dès lors pas capables d'incarner ce modèle de gouvernance, l'administration étant fondamentalement basée sur une idée d'évaluation, sur un centralisme de la décision qui est incompatible avec une « politique de l'hybride ». Bien entendu, les forums hybrides existent *de facto* étant donné qu'ils sont originellement une description d'un certain processus observé dans la pratique de l'expertise, mais qui présente justement la caractéristique de déborder le cadre institutionnel prévu. Il faut toutefois

125 CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p.50. Voir pp.50-60 pour une explication du mécanisme d'inventaire de la controverse, et pp.105-121 pour celle de l'accumulation primitive de connaissances, où des exemples sont donnés.

126 *Ibidem*, p.58.

d'avantage considérer l'idée de ce type de forum comme un atout théorique. Si l'hybridation semble bien être un phénomène indépendant d'une institutionnalisation donnée, il reste que certains auteurs soulignent que la pratique offre finalement peu de cas où celle-ci s'effectue en réel contre-pouvoir ¹²⁷. Mais à un niveau plus large du développement social, nous verrons avec Beck que cette idée d'une hybridation des savoirs peut néanmoins dépasser cette question locale pour donner lieu à un modèle de pensée plus concret de la pratique de l'expertise.

¹²⁷ Voir l'article de JOLY, P.-B., « La sociologie de l'expertise scientifique : les recherches françaises au milieu du gué », in BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03, pp 117-174.

III. La société du risque et l'indifférenciation.

De l'opposition entre une conception consensuelle et une autre dissensuelle du politique étant à même de fonder l'action collective, il ressort l'idée que la première ne suffit pas à expliquer la formation du collectif, et qu'elle ne rend pas compte de la réalité de la construction d'une décision commune. Là où le modèle pragmatique habermassien, tel qu'il est interprété en sociologie du risque, présuppose un collectif minimal défini par le partage du langage (qui devient dès lors le lieu de la rationalité), le modèle constructiviste latourien préfère ne pas présupposer de collectif, et faire de la rationalité un résultat de la construction de ce même collectif. Par conséquent, leur conception de l'incertitude diffère également, essentiellement parce qu'ils conçoivent l'origine de celle-ci de deux façons différentes : issue d'une mauvaise coordination communicationnelle dans un cas, et d'un partage radical et distribué du savoir dans l'autre. Réductible depuis un ensemble procédural dans l'approche communicationnelle, elle devient strictement radicale et se veut un pur principe d'action dans l'approche constructiviste.

Si nous lisons la proposition constructiviste de façon littérale, elle affirme tout simplement que penser la rationalité se fait en repensant la cohésion sociale. D'une part pour la décrire correctement, et ensuite tenter d'en induire des formes institutionnelles conscientes de la réalité des mécanismes à l'œuvre dans la construction du collectif. Cette réalité, disent les constructivistes, perçue par une conception consensuelle du politique, visera toujours à penser l'ordre, et sera toujours le lieu d'un mécanisme d'exclusion des uns au profit du consensus des autres.

Pour juger de l'intérêt d'une telle position dans la question de la prise de décision publique en situation d'incertitude, et pouvoir y penser la place spécifique d'un savoir spécialisé tel que celui de l'expert, il nous faut par conséquent poser une question simple : *pourquoi* le modèle dit consensuel ne suffit-il pas à expliquer le mouvement de la décision collective ? Il est pourtant très pertinent et intuitif. Les vertus de la discussion, ouverte, transparente et pluridisciplinaire sont éprouvées par l'expérience. Nombre de groupes de décision fonctionnent très bien sur base de ce principe consensuel, que ce soit au niveau individuel ou même des relations politiques internationales : il est indéniable que la discussion porte en elle-même un degré de rationalité visible et élevé, pour peu que les conditions de la discussion équitable soient réunies.

Le fait que les constructivistes prennent leur expérience sociologique directe pour argument

ne peut pas ici suffire à invalider de façon radicale l'idée d'une politique du consensus. Certainement, les constructivistes ne sont pas tous radicaux et affirment la nature complémentaire d'une approche « dissensuelle » avec les outils de participation publique déjà existants. Mais si nous devons construire l'idée d'une gouvernance des risques en situation d'incertitude qui puisse répondre avec succès à la crise de légitimité qui frappe les institutions d'expertise, voire le statut du savoir scientifique dans la culture elle-même, il nous faut d'autres arguments que ceux induits d'une étude « de terrain » des laboratoires de recherche, ou de l'observation des forums hybrides, si pertinents et exacts que puissent être ces travaux. La raison en est, justement, qu'ils ne permettent pas de repenser la cohésion sociale dans son ensemble, et qu'en vertu des principes mêmes de leur méthodologie, la question de la rationalité leur échappe toujours.

La question qui nous préoccupe quand nous tentons de dégager les avancées effectuées par l'idée constructiviste, est de savoir *à quoi la raison doit-elle faire face* exactement ? Jusqu'ici le constructivisme affirme soit que nous avons – nous, la culture – mal compris ce qu'est la raison, ou bien que les conditions d'exercice de celle-ci s'étant complexifiées avec la société, il est devenu obsolète de la faire fonctionner sur base de vieilles catégories. Finalement, limité probablement par un principe de réalité à la base de son projet, le constructivisme semble conclure que la raison est un résultat social, une convention destinée à fonder certains types de collectifs contre d'autres – ce qui ne signifie par pour autant, évidemment, que le rationnel n'existe pas et n'ait pas d'utilité, mais que son principe de réalité est davantage lié à la survie d'un type d'association humaine plutôt qu'à une correspondance avec une quelconque vérité objective.

Pourtant cette conclusion n'est pas nécessaire. D'une part, elle ne répond pas à la question de la cohésion sociale (puisque'elle ne génère pas la naissance du collectif), et d'autre part elle laisse la raison être un concept vide, ce qui ne peut supporter l'idée selon laquelle il y a un principe de l'action collective qui ne soit pas complètement arbitraire. Une autre conclusion peut rester ouverte à ces questions et tenter d'expliquer à quoi doit faire face la raison aujourd'hui. Elle nous permettrait de comprendre pourquoi le modèle consensuel, pourtant si efficace d'un certain point de vue, semble soudainement perdre de sa vitalité dès que l'on touche à la question de l'incertitude dont le constructivisme opère une belle redéfinition. Cette conclusion affirmerait que ce sont précisément les mécanismes de la cohésion sociale qui se sont *modifiés* suite à la naissance de cette incertitude, et que c'est en raison de cette modification que les procédures communicationnelles perdent en efficacité, en raison de leur incapacité à percevoir le changement.

Ce changement, nous le décrirons comme une générale indifférenciation de la culture frappant les différents niveaux de celle-ci. Il faut entendre culture au sens du « monde vécu » de Habermas, duquel la science ne s'est pas rendue autonome. Il s'agit, en bref, de ce qui constitue la civilisation, les affaires humaines, les relations humaines au sens large des hommes mais aussi de leurs créations, politiques et technologiques. Cette indifférenciation nous la comprendrons comme une sorte d'aplatissement, de rétrécissement des catégories de l'expérience sociale, mais aussi du sujet lui-même. Nous verrons que le monde se rétrécit, pour ainsi dire, que les hiérarchies sociales et même épistémologiques s'aplatissent, que la pensée même de la cohésion sociale doit passer par l'appréhension de ce phénomène encore peu conceptualisé aujourd'hui.

Il concerne pourtant directement notre propos, et nous éclaire sur ce que sont devenus les risques, la raison et l'incertitude, et la cohésion sociale (ce qui fonde la possibilité d'un collectif et de son action). La pertinence de cette lecture de la « crise de l'expertise » en termes d'indifférenciation se révèle à la lecture d'Ulrich Beck, et de sa théorie sur *la société du risque*. Nous proposons ici une lecture de son hypothèse fondamentale, la modernisation réflexive, qui assimile le concept de risque à celui de réflexivité, et celui de réflexivité à celui d'indifférenciation. C'est en reprenant l'essentiel de ses principaux ouvrages ¹²⁸ que nous pourrions le montrer.

III.1. La société du risque.

Ulrich Beck propose une relecture de l'ensemble du social au moyen du concept de risque défini comme une catégorie fondamentale de l'expérience sociale. Ce faisant, il permet ici de reprendre les réflexions développées par Habermas et Latour en les articulant dans une perspective différente. Cette perspective nous intéresse en ceci qu'elle fournira une autre interprétation du mécanisme créant la dynamique sociale, le collectif, qui servira d'outil critique dans la discussion sur la pertinence du modèle dissensuel.

Mais les travaux de Beck ont très souvent été interprétés dans le sens d'une théorie du risque dont l'objectif aurait été de construire une sorte de diagnostic du risque, potentiellement applicable à une gestion institutionnelle de celui-ci. En somme, *la société du risque* a souvent été comprise

128 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001.

- *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2002.

- *World risk society*, Cambridge, Polity Press, 1999.

- *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004.

comme la tentative de la sociologie de préciser en quoi le risque pouvait être dit « social », et de se servir de cette explication pour repenser les procédures participatives de gestion du risque. Pourtant c'est se tromper d'objet que d'aborder la théorie du risque de Beck sous cet angle : l'objet de la *société du risque* est de décrire une transformation de la civilisation elle-même, en proposant une explication du mécanisme historique. Des règles du jeu au sens large. D'un changement de la « modernité » (qui définit habituellement notre civilisation) qui ne se joue pas seulement au niveau des transformations sociales perceptibles par cette modernité, mais aussi fondamentalement *au sein de cette modernité et contre elle*. C'est une ambivalence qu'il nous faudra traiter par le recours à l'idée d'indifférenciation : Beck affirme à la fois que la modernité se modifie d'elle-même, que les changements qui la frappent sont le fruit de son fonctionnement interne et normal, tout en qualifiant ceux-ci de destructeurs pour elle. Ce n'est qu'en saisissant cette ambivalence et ses impacts sur les catégories de l'expérience et de la pensée que nous comprendrons ce qu'il faut entendre, alors, par « risque ».

L'objet des travaux de Beck est donc bien de comprendre une transformation du social constatée de façon unanime par tous les champs disciplinaires. L'émergence de nouveaux risques, dangers, ordres de légitimation (c'est-à-dire la perte de légitimité du pouvoir), les marqueurs du changement ne manquent pas. C'est une transformation du politique au sens large : la façon que la société a de créer son ordre social se modifie, son mode d'action et sa façon de légitimer celle-ci est en train de changer progressivement. Beck développe alors une analyse de ce changement dont l'objectif est d'en produire une interprétation globale cohérente.

La modernité réflexive.

L'hypothèse qui lui permet de proposer une telle interprétation est assez simple dans sa formulation, mais il nous faudra faire attention aux conséquences de cette idée : la modernité se modifie de l'intérieur en raison du succès de ses catégories de fonctionnement, c'est-à-dire qu'elle est réflexive. En d'autres termes, il s'opère une modernisation réflexive de la modernité caractérisée par la société industrielle. La modernité se pousse à l'absurde, pourrait-on dire, ce qui cause une évolution de ses structures fondamentales sous la pression des effets secondaires de son développement normal. Cette évolution des structures se fait à tous les niveaux de la société. Par exemple, l'émancipation individuelle contenue dans les valeurs de la modernité « classique » va causer des effets secondaires inattendus en rendant notamment le travail accessible aux femmes, ce

qui perturbe alors les catégories de la famille nucléaire, les hiérarchies entre les sexes, etc ¹²⁹. Ou encore le succès de l'économie de marché à installer une société de consommation connaît les limites de son émancipation dans les risques environnementaux et même sociaux à travers la pollution et le déséquilibre créé entre les pays « industrialisés » et les autres, dont l'impact sur les vies humaines est générateur d'une remise en question de la consommation par les consommateurs eux-mêmes.

La modernisation réflexive n'est donc pas l'idée selon laquelle la modernité aurait « conscience » de ses transformations, c'est précisément le contraire. Le concept de réflexif renvoie simplement ici à l'application à soi-même d'un mécanisme de fonctionnement, qui mène à une auto-modification, auto-destruction-construction de soi. C'est un retour factuel. Nous ne parlons donc pas de *modernité* réflexive, mais de *modernisation* réflexive, d'un processus.

Pour Beck cette réflexivité ne fait qu'un avec le développement des risques, et d'une logique sociale des risques. La multiplication de ces risques, de ces effets secondaires et induits, pousse la transformation sociale à se comprendre comme un passage d'une logique de la répartition des richesses, à une logique de la répartition des risques ¹³⁰. Là où la société industrielle pensait principalement des mécanismes de répartition des richesses et des produits qu'elle générerait, elle est maintenant poussée à penser celle des risques qu'elle crée suite à cette production, car ceux-ci débordent les hiérarchies et catégories mises en place pour permettre la logique de répartition des richesses. Par exemple, face à la pollution devenue globale de l'environnement, les appartenances à une classe sociale ou les outils de protection comme l'assurance ne sont plus des catégories adaptées à comprendre les effets de la répartition des richesses. Il s'agit d'une logique à part entière qui prend le pas sur la première, et qui pense la répartition des risques. C'est là le cœur même, pourrait-on dire, de l'incertitude qui frappe les représentations publiques du risque.

La société est donc entrée dans une phase réflexive qui devient progressivement visible en raison de la quantité et de la qualité des risques qu'elle produit. Mais quelles sont, précisément, les caractéristiques de ces risques ? En quoi devons-nous comprendre ce concept différemment au sein de l'hypothèse de la société du risque, par rapport à une définition plus courante du concept ¹³¹ ?

129 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.217.

130 *Ibidem*, p.26.

131 On peut notamment trouver de telles définitions dans CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, p.37 ou dans DE CHEVEIGNÉ, S., BOY, D., GALLOUX, J.-C., *Les biotechnologies en débat*, Paris, Balland, 2002, p.158.

Caractéristiques du risque dans la modernité réflexive.

Trois éléments sont à retenir ici : les risques sont *globaux, internes* et *aperceptifs*.

Globaux d'une part parce qu'ils sont transnationaux (par exemple, le réchauffement climatique ou les crises financières), mais aussi parce qu'ils touchent une vaste palette d'acteurs sans distinction. Les risques sont potentiellement dangereux pour tout le monde, qui ne sont plus spécifiques à des classes sociales particulières¹³². Nous reviendrons sur cet élément au point suivant pour le développer davantage. L'élément sur lequel nous voudrions insister à ce stade est simplement que la globalité du risque se comprend à la fois géographiquement mais aussi socialement dans le sens où il échappe aux hiérarchisations et catégorisations de la société industrielle dans leurs effets concrets : on ne peut donc pas penser la répartition des risques sur le même mode que la répartition des richesses. La globalité du risque exprime donc son asymétrie sociale, en même temps qu'un nouvel ordre de pensée qui s'impose à la société, car il indifférencie les victimes du risque. « On voit donc apparaître des *menaces globales trans-nationales* et *non* spécifiques à une classe déterminée, qui s'accompagnent d'une dynamique sociale et politique nouvelle »¹³³.

Internes, ensuite, les risques le sont parce que c'est le succès de la société industrielle, de la modernité, qui les a créés, et non une force purement extérieure contre laquelle il faudrait se défendre. Les causes internes ne sont pas monofactorielles, elles sont nécessairement le produit de toute une dynamique sociale. Beck s'intéresse particulièrement à l'évolution du rôle des genres dans le développement de la société de consommation, au processus d'individualisation qui, porté un temps par des catégories sociales bien établies (dont la famille nucléaire), s'émancipe tellement qu'il finit par détruire ces repères pour penser toute construction biographique sur le mode de l'incertitude et du risque (l'émancipation de l'individu devenant une fin en soi, toute construction biographique se vit sur le mode du risque de se voir enfermé par les structures sociales, et la nécessité d'en développer de nouvelles pour les remplacer). Mais à un niveau plus proche de la problématique technologique, il cite également le rôle des méthodologies scientifiques mêmes dans

132 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.72. Il ne s'agit pas de nier le fait que l'appartenance à une classe sociale puisse effectivement procurer une capacité de résistance supplémentaire face à certains risques donnés : les être humains ne sont pas tous égaux face au risque d'un point de vue local, c'est-à-dire face à une situation concrète donnée (par exemple un risque alimentaire que l'on peut éviter en consommant une nourriture d'origine contrôlée, donc plus chère). Cependant Beck indique ici que la *logique* d'exposition au risque ne correspond pas à la logique des classes qui se base sur la possession. L'appartenance à une classe sociale ne prévient pas l'individu d'une exposition, et si celui-ci peut avoir plus de moyen qu'un autre pour y faire face, il reste impuissant, en se basant sur son appartenance à une classe sociale, à influencer sur la logique de développement des risques.

133 *Ibidem*, p.27

le développement de situations de risque. Le mode de connaissance scientifique y participe à bien des égards : par exemple la réflexion sur les « moyennes » présentées dans des rapports d'expertise sont organisées autour de cette perception du risque – on dit « qu'en moyenne » une source X de contamination n'est pas problématique. Mais « ce qu'il y a de typique dans ce bilan, comme dans d'autres bilans sur les substances nocives et l'environnement, c'est non seulement l'absence totale de différenciation sociale, mais aussi la *manière* dont on opère des différenciations[...] »¹³⁴, c'est-à-dire sur des critères biologiques purs (âge, sexe, etc.). Le mode de rationalisation propre à la science impose une forme d'indifférenciation à la société dans la perception qu'elle a d'elle-même : sa protection par les experts passe par une normalisation de cette indifférenciation, qui se justifie d'un point de vue rationnel classique mais *provoque* du risque à une échelle globale. La détermination d'une dose maximale d'ingestion d'une substance sur base d'une méthodologie qui comprend des critères de différenciation donnés (comme l'âge) a un effet direct sur la présence de cette substance dans le sang de la population : quand le critère de différenciation n'est pas bon, cela cause du risque concret ; mais au-delà de ça, le fonctionnement global du savoir scientifique provoque du risque à l'échelle globale de la culture, *en interne*.

Les risques sont **aperceptifs**, enfin, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas perceptibles depuis les catégories de la modernité, qu'ils arrivent silencieusement à nous et ne se révèlent pour ce qu'ils sont que le jour où, devant l'inévitable, nous apprenons alors à les percevoir. L'existence d'un risque dépend en effet, nous dit Beck, de la capacité de la perception que nous en avons¹³⁵. Bien entendu, que nous le percevions ou pas, un danger existe par lui-même (le réchauffement climatique se déroulerait même si nous ne l'avions pas conceptualisé, bien entendu). Mais en tant que risque, c'est-à-dire en tant que phénomène qui affecte le social activement, il dépend de la capacité de la société à le percevoir. Or le défi peut-être principal qui définit le nouvel âge du risque, c'est qu'il est très difficile à percevoir. Cette aperception provient principalement du fait que la science est habituée à regarder à l'extérieur, et non l'intérieur de la société ; et aussi au fait que la modernité se construit dans une logique de distribution des richesses. Les richesses, elles, sont tout le contraire des risques : perceptibles et définissables. La modernité réflexive, au contraire, se situe dans la logique des risques. « Ils provoquent systématiquement des dommages, souvent *irréversibles*,

¹³⁴ *Ibidem*, p.46.

¹³⁵ Au sujet de l'aperceptibilité du risque, voir aussi *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, pp.19-23. Theys et Kalaora relèvent tout comme Beck le caractère invisible et indiscernable des nouveaux risques, mais en concluent que l'expert doit se poser comme lieu d'interface nécessaire entre science et société, la science étant capable de les rendre « visibles ». Beck critique précisément cette prétention de la science à déterminer les perceptions du risque. Il identifie en effet un des problèmes de la société actuelle au fait que « L'environnement n'est pas seulement de mieux en mieux connu : il n'existe aujourd'hui, très largement, qu'à partir des représentations qu'en donnent les scientifiques » (p.21).

restent la plupart du temps *invisibles*, requièrent des *interprétations causales*, se situent donc seulement et exclusivement dans le domaines de la *connaissance* (scientifique ou plutôt antiscientifique) qu'on a d'eux, peuvent être transformés, réduits ou augmentés, dramatisés ou banalisés par la connaissance, et *se prêtent* donc tout particulièrement *aux processus de définition sociale* » ¹³⁶.

Le divorce entre connaissance et décision : un changement politique.

Les caractéristiques des risques nous enseignent une chose simple : penser depuis les catégories de la modernité (pré-réflexive) est une erreur si nous voulons les percevoir et les prévenir. Une des raisons principales de l'obsolescence de ces catégories est le divorce opéré par les risques entre connaissance et décision.

Depuis quelles catégories devons-nous dans ce cas envisager le risque ? A quoi ressemble une pensée de la réalité de risques par essence difficiles à percevoir ? Comment, en somme, opérer un déplacement de la perception sociale qui puisse sortir d'elle-même pour envisager comment elle est la productrice de ce qui la menace ?

Pour Beck, la seule façon de pouvoir construire des catégories permettant de suivre la transformation réflexive de la société, c'est de comprendre le changement politique que celle-ci implique. Les risques ont un effet social très visible : ils modifient l'organisation du pouvoir. Cette transformation consiste à faire se déplacer le lieu du pouvoir, à le décentraliser. Bien que Beck ne soit pas clair sur le sujet, il semble qu'il estime qu'un double effort puisse permettre de tirer parti de ce déplacement du politique pour gérer les risques. D'une part une prise de conscience de la période réflexive dans laquelle nous nous trouvons (mais il reste silencieux quant à la réalité de celle-ci, s'agit-il de le penser individuellement ou collectivement ?), et d'autre part la mise en place de certaines procédures ou design institutionnel – ainsi il s'agirait, pour conserver la pertinence d'une organisation démocratique face au risque, de repenser la responsabilité (*accountability*), de redistribuer la charge de la preuve (en se départissant de l'exigence de preuve par le lien causal absolu), d'opérer une division des pouvoirs entre les producteurs et les évaluateurs du risque, et bien entendu en assurant une publicité de la discussion sur les alternatives technologiques ¹³⁷.

136 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.41.

137 BECK, U., *World risk society*, Cambridge, Polity Press, 1999, p.70.

Si ces deux éléments lui apparaissent essentiels, c'est parce qu'ils instaurent les conditions propices à l'apparition d'un déplacement du pouvoir qui doit se comprendre comme la naissance de ce qu'il appelle des « sub-politics » (habituellement traduit par « contre-pouvoir », mais l'idée du préfixe « sub » renvoie davantage à un élément qui se développe sous la surface pour progressivement en émerger, et non à une opposition brute d'un projet envers un autre). C'est-à-dire les lieux où se créent, entre (ce qui est habituellement reconnu comme) politique et non-politique, les forces du changement social. Le *subpolitique* est une catégorie hybride rassemblant des éléments *a priori* non politiques, mais qui jouent pourtant un rôle de transformation sociale devenu plus important que ne le peut, par exemple un parlement. Comprendre ce qu'est la *subpolitique* nécessite de rester attentif à l'idée que les risques sont les conséquences d'une auto-transformation de la société, et permet de voir en quoi ils concernent directement une modification politique de la société. Le fait que celle-ci développe des risques en interne signifie qu'elle génère elle-même ses conditions d'existence sociale (elle est donc réflexive), et que nous devons attribuer à ses actions mêmes la cause des risques : ce n'est pas une ignorance qui définit les dangers encourus par la société, mais bien le savoir qu'elle a développé, et qui produit aujourd'hui des effets inattendus, induits, qu'elle a peine à percevoir comme tels.

Ces effets traduisent une conception de la démocratie, à la base de la société industrielle, qui est fondamentalement biaisée. Et comme nous l'affirmions avec Castoriadis plus haut, dans notre société « le principe axial de la sphère politique est la participation des citoyens aux institutions de la démocratie représentative (partis, parlements, etc.). Pour prendre des décisions et exercer le pouvoir, on suit les maximes de la conformité au droit, et le principe selon lequel pouvoir et domination politique ne peuvent être exercés qu'avec l'accord des dominés »¹³⁸. Mais une telle conception de la démocratie présuppose que les limites de la *sphère* politique se fixent en dehors de la question techno-économique, laquelle répondrait à des contraintes objectives, à un « progrès » dont le concept ne différencie pas progrès technique et social, et qui, en somme, se soustrait à la légitimation politique. Or nous observons que c'est devenu une des forces de transformation sociale les plus importantes, en raison de son *succès*, du point de vue qui est celui de la société industrielle. Succès qui, du point de vue de la société du risque, met précisément en cause le statut « non-politique » de cette sphère. Les applications technologiques ont pu fondamentalement transformer l'organisation de la vie collective, que ce soit à travers des outils comme l'ordinateur ou la chimie agro-alimentaire : Beck donne une quantité d'exemples comme « une destruction constante de la nature externe et interne, une mutation du système de travail, un effritement de la répartition des

138 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.400.

rôles par le sexe, une détraditionnalisation des classes et un renforcement des inégalités sociales, l'apparition de nouvelles technologies en équilibre au bord du gouffre de la catastrophe » ¹³⁹, qui illustrent l'idée que c'est dans un domaine ordinairement considéré légitime par le fait qu'il soit précisément non-politique, dirigé uniquement par la contrainte objective du progrès, que se jouent les modifications les plus fondamentales de l'expérience sociale.

« Or cette mutation sociale s'effectue sous la forme du *non-politique*. À cet égard, le malaise dans la politique n'est pas seulement un malaise dans la politique même, il n'est que le produit d'un *rapport déséquilibré* entre la toute-puissance de la pratique officielle qui se donne des airs de politiques et devient impuissante, et une transformation très large de la société qui arrive à petits pas, en se soustrayant à la décision *mais de façon irrésistible* et apolitique » ¹⁴⁰. Le sens du décentrement de la politique dans la société du risque est donc celui-ci : ce qui apparaissait non-politique, et donc par là-même en dehors d'un questionnement public sur sa légitimité, devient progressivement, à cause des effets inattendus qui se manifestent, l'objet de discussions, débats, appropriés par des ONG (au sens large), qui thématisent la portée politique et morale de ces transformations. Cette appropriation se fait en dehors du cadre politique normal car celui-ci ne peut plus répondre aux préoccupations du public, ce n'est pas la sphère politique qui réussit à thématiser le premier ces changements, ces effets, et il n'offre pas de réponse à ces nouveaux risques puisque son existence même repose sur l'idée que ceux-ci sont *hors de portée* de son action. C'est là le sens de la réflexivité chez Beck, que nous devons comprendre comme une indifférenciation : les productions de la modernité pré-réflexive, de la société industrielle, sont le lieu d'une inversion des rapports sociaux, des mécanismes de cohésion sociale, qui, aboutis, signifient que le politique devient apolitique, et ce qui était apolitique devient politique. Cette indifférenciation, ou relativisation de l'expérience sociale, constitue le défi d'une gouvernance des risques car elle induit une paralysie de la politique (c'est-à-dire le politique reconnu, *et* le sub-politique), dont les mécanismes d'organisation d'une action collective *et* légitime sont détruits. Ainsi « les risques deviennent le moteur de *l'autopolitisation* de la modernité dans la société industrielle – ils transforment aussi *la nature, la localisation et les médiums de la "politique"* » ¹⁴¹.

139 *Ibidem*, p.403.

140 *Ibidem*, pp.403-404.

141 *Ibidem*, p.400.

La question de la possibilité du sujet politique.

Fort logiquement, la politique dans la société du risque se concentre sur la capacité sociale à percevoir le risque, car c'est au final celui-ci qui indique où se trouve le lieu de la politique, c'est-à-dire où s'organise le pouvoir, où se détermine la configuration de l'avenir social. C'est donc autour de ce qu'impose le risque, de ce que la transformation réflexive de la société impose à elle-même, que prend forme la politique du risque : cette forme est donc nécessairement multidisciplinaire (le risque transcende les hiérarchisations des savoirs), transnationale (il transcende les frontières géographiques), et surtout, c'est le point qui va nous intéresser, subjective. Et il faut comprendre ce terme de subjectif dans un sens précis : dans l'indifférenciation qu'il impose à toute la société, le risque repose radicalement la question du sujet *avant* la question de la rationalité. Autrement dit la question de l'incertitude, dans la modernité pré-réflexive, détermine en quelque sorte la qualité du sujet : c'est le sens du débat « entre expert et profane, qui est le plus rationnel ? Les rationalités des uns et autres sont-elles complémentaires ? » qui anime à la fois les mouvements procéduralistes et constructivistes. Dans la société du risque, l'indifférenciation du politique impose de reposer la question de la *possibilité du sujet politique* lui-même : comment, dans un contexte indifférencié, peut-on savoir s'il y a un sujet politique, un acteur politique ? Ce n'est qu'en ayant établi sa possibilité que nous pouvons penser ensuite les critères de la rationalité des décisions collectives : ces décisions doivent être construites par *quelqu'un*.

L'hypothèse de la société du risque pose donc un constat qui est d'ordre civilisationnel, et qui demande de pouvoir reposer la question de la raison en remontant aux conditions qui sont la cause de cette échelle civilisationnelle. Ces conditions sont à chercher dans la question de la cohésion sociale elle-même, qui ne doit plus être lue comme un *problème d'ordre*, et qui trouve son principe d'action en dehors du postulat de rationalité moderne. Ce principe de l'action se pense plutôt dans la capacité de percevoir la réflexivité à l'œuvre sur le social : et cette perception concerne le sujet.

Réflexivité et indifférenciation.

Il nous faut, pour parvenir à questionner le sujet, insister maintenant sur la lecture de la société du risque en termes d'indifférenciation. Ce que nous devons retenir de ce « nouvel âge du risque », si on peut dire, Beck nous le dit dès l'avant-propos de la *société du risque*, mais c'est un élément dont il est *a priori* difficile de saisir la portée : les nouveaux risques nous apprennent une

chose, « c'en est fini de "l'autre", fini de nos précieuses possibilité de distanciation. *On peut exclure la misère, on ne peut plus exclure les dangers de l'ère nucléaire.* C'est là leur nouvelle force culturelle et politique. Leur pouvoir est le pouvoir du danger qui abolit toutes les zones de protection et **toutes les différenciations** de l'âge moderne » ¹⁴². A commencer par la différenciation entre nature et culture, qui soutient habituellement les positions technocratiques allant contre l'idée du risque comme entité sociale.

Cette indifférenciation signifie en effet aussi la disparition du sujet tel qu'il se pense au sein de la société industrielle, car les catégories de son expérience (comprises dans les structures sociales qui se sont transformées, mais aussi comme l'ensemble des catégories lui permettant de se forger des représentations du monde) ne lui permettent plus de se constituer comme sujet. Nous discuterons cet impact de l'indifférenciation sur le sujet plus loin, mais pour l'instant nous devons relever le fait que la société du risque *parle bel et bien d'une indifférenciation*.

Or leur caractère indifférenciateur semble bien être le dénominateur commun des risques qui sont au cœur de la *société du risque*, leur caractéristique première étant d'affecter les structures sociales dans le sens d'une relativisation des frontières, hiérarchies, différences mises en place dans la société industrielle. « On voit donc apparaître des *menaces globales trans-nationales* et *non spécifiques* à une classe déterminée, qui s'accompagnent d'une dynamique sociale et politique nouvelle » ¹⁴³. Cette indifférenciation est incarnée par ce que Beck appelle « l'effet boomerang », qui consiste à voir que les risques reviendront toujours à ceux qui les ont produits (et pensent en profiter). L'effet boomerang « globalise, il nivelle et met tout le monde à la même enseigne : la disparition de la forêt entraîne non seulement l'extinction d'espèces entières d'oiseaux, mais aussi le déclin de la valeur économique du patrimoine forestier et agricole » ¹⁴⁴. Parler de « fin de l'autre » et de la fin des possibilités de distanciation signifie donc que face aux risques contemporains, *tout le monde* peut être affecté, les distinctions de classe, qui mettent habituellement de la distance entre les gens par rapport aux risques (certains étant plus exposés que d'autres en fonction de leur statut social), ne fonctionnent plus comme opérateur de différenciation. Qui que vous soyez, vous êtes soumis aux mêmes risques de contamination par la radioactivité, le réchauffement climatique, la culture des OGM, les épidémies récentes comme l'ESB bovine, etc. « L'expansion des risques liés à la modernisation – menaces portant sur la nature, la santé, l'alimentation, etc. - s'accompagne d'une relativisation des différences et des barrières sociales. On ne cesse d'en tirer les conséquences les

¹⁴² *Ibidem*, p.13. Nous soulignons.

¹⁴³ *Ibidem*, p.27

¹⁴⁴ *Ibidem*, p.69.

plus diverses. Cependant, on peut dire que les risques exercent *objectivement* un effet *égalisateur* à l'intérieur du périmètre dans lequel ils jouent et parmi ceux qui y sont exposés » ¹⁴⁵.

On constate cet état par le fait que les risques créés sont eux-mêmes l'incarnation de la fin de distinctions fondamentales comme nature et société. Tchernobyl représente par exemple cette indifférenciation opérée par le risque sur les catégories de pensée. « Les dangers deviennent les passagers aveugles de la consommation normale. Ils se déplacent avec le vent et l'eau, sont présents en tout et en chacun, et pénètrent avec ce qu'il y a de plus vital – l'air que l'on respire, la nourriture, les vêtements, l'aménagement de nos lieux d'habitation –, toutes les zones protégées du monde moderne, si bien contrôlées d'ordinaire » ¹⁴⁶.

La modernisation réflexive n'est donc pas un changement contingent, une évolution caractérisée par une succession ou une juxtaposition de problèmes qui, s'ils étaient pris isolément, seraient absorbés par la société. L'hypothèse est ici que ces problèmes *ne pourraient pas* arriver isolément, l'un après les autres, étalés dans le temps. Ils appartiennent à une logique sociale, civilisationnelle, qui est d'avoir produit de l'indifférenciation, de façon progressive et massive, jusqu'à un stade où elle devient trop visible pour être ignorée. La réflexivité et l'indifférenciation sont une seule et même chose du point de vue des conséquences sociales : la réflexivité n'est pas multidirectionnelle, elle ne peut pas s'interpréter de façon complètement libre. Elle est une marche en avant vers un état d'indifférenciation généralisé.

La difficulté de la modernité à percevoir cela se lit à travers le symptôme d'ambivalence qu'elle désire maintenir : « on déplore la disparition du politique tout en continuant à camper sur un modèle normatif, qui veut que les décisions qui transforment la société s'inscrivent dans les institutions du système politique, quand bien même ce n'est déjà plus le cas » ¹⁴⁷. Plus la société (ici la sphère politique) s'indifférencie, plus elle a tendance à renforcer ce qui, normalement, fonde sa différence ; mais ce réflexe de crispation ne fait qu'accentuer la mise en évidence d'une transformation qui est hors de contrôle, cela ne fait qu'accroître l'indifférenciation.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.66.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.17.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.408.

Indifférenciation sociale et subjective.

Comprendre la cohésion sociale, dans ce contexte, signifie dès lors comprendre comment *se constituent* les opérateurs de différenciation. C'est-à-dire comprendre comment sont produites les représentations du risque par la société dans son ensemble. Si, par exemple, la logique des classes sociales ne remplit plus ce rôle, nous devons comprendre ce qui peut permettre de dépasser cette indifférenciation sociale et comment le sujet politique peut demeurer actif. C'est le sens exact des positions de Beck, qui est ici proche du constructivisme, selon lesquelles assumer la modernisation réflexive doit mener à repenser les mécanismes politiques comme des mécanismes sub-politiques. Par exemple opérer une division des pouvoirs entre producteurs et évaluateurs du risque, repenser la charge de la preuve, ou repenser la signification de la responsabilité, ne sont que des appels à repenser la façon que le collectif peut se donner de construire des différenciations sociales qui permettent d'en conserver l'existence. Cela nous renseigne sur la portée des risques pour Beck : ils menacent clairement la possibilité du social. La menace des risques, dans leur ensemble, c'est un tel aplatissement du social que celui-ci ne parvienne plus à s'auto-conserver.

La conséquence générale de l'indifférenciation sociale matérialisée dans les risques nouveaux et l'incertitude qu'ils imposent à la société, c'est que nous ne sommes pas face à un problème d'ordre ¹⁴⁸. C'est-à-dire que nous ne sommes pas face à la question de savoir comment rétablir un ordre qui a été perturbé, comment mieux appliquer des règles, comment déterminer la place de tel ou tel acteur par défaut. Nous sommes face à un problème de risque, ce qui signifie que les conditions de validité des règles mises en place dans la société industrielle sont en train de changer. La catégorie de risque se surimpose aux catégories ordinaires qui fondent l'approche moderne (comme sujet/objet, fait/valeur, interne/externe) : catégorie unique qui ne signifie qu'une ouverture radicale de la détermination du sens social, un questionnement – qui tient lieu de principe de l'action, véritablement – des conditions de validité et de sens des catégories de l'expérience. L'ordre est au contraire identifiable et présente des solutions non ambiguës, probables, qui soutiennent une démarche décisionnelle directe et verticale. Ce n'est pas le cas du risque qui, comme catégorie d'expérience, est aperceptif, ambigu, échappe aux raisonnements probabilistes, et sont toujours indécidables.

La catégorie de risque est en dehors de celle de rationalité instrumentale : « Instead they [les risques] are the form in which the instrumentally rational logic of control and order leads itself by

148 BECK, U., « The reinvention of politics », in BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004, p.8.

virtue of its own dynamism *ad absurdum* (understood in the sens of "reflexivity", that is, unseen and undesired, not necessarily in the sense of "reflection") » ¹⁴⁹.

L'épistémologie de la société du risque est donc nécessairement politique : la rationalité, explique logiquement Beck, ne se pense plus dans une alternative épistémologique claire, comme d'une correspondance à une méthodologie éprouvée par l'expérience, mais en fonction d'une capacité de rendre la perception sociale réflexive, consciente de l'état d'indifférenciation dans laquelle elle se trouve. Ainsi, par exemple, la divergence de conception de ce qui est rationnel entre experts et profanes ne provient pas d'une irrationalité de ceux-ci, comme l'affirme déjà le constructivisme, mais pas exactement pour la même raison. Le constructivisme considère que la rationalité profane est une réalité des risques réels, et pas des risques théoriques, ce qui implique un jugement par rapport aux conséquences sociales que ne fait pas forcément l'expert (les profanes utilisent donc des connaissances de la réalité des institutions et d'autres caractéristiques « de terrain » pour fonder leur raisonnement concernant une application technologique). Beck n'est pas loin de cette idée mais introduit une nuance importante. « Ma *thèse* est la suivante : l'origine et la critique de la science et de la technique, et du scepticisme que l'on développe à leur égard n'est pas à chercher dans l'"irrationalité" de ceux qui les critiquent, mais dans l'impuissance de la rationalité scientifico-technique à répondre à l'expansion des menaces et des risques liés à la civilisation » ¹⁵⁰. Tout simplement parce qu'elle y participe, et que cette expansion n'est *perceptible* qu'en dehors des catégories épistémologiques modernes classiques, perception que les profanes sont à même d'effectuer étant donné qu'ils sont devenus le lieu de l'évolution de ces catégories (sub-politics). Ils ont, peut-on dire, une rationalité de l'indifférenciation que n'ont pas les experts.

*

La société du risque constitue donc un cadre d'interprétation de la transformation sociale imprimée par l'incertitude devenue radicale dans le champ de la gestion des nouvelles technologies. Cette interprétation se base sur l'idée que la modernité et son incarnation dans la société industrielle (donc à la fois les plans idéologiques et sociaux) sont en proie à une mutation réflexive, c'est-à-dire à une transformation progressive des catégories de pensée et des structures sociales, qui résulte d'une radicalisation des catégories modernes et structures de l'État providence. Radicalisation, ou tout simplement succès, fonctionnement poussé à l'absurde, de ces structures et catégories, qui se

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.10.

¹⁵⁰ BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.107.

détruisent elles-mêmes pour donner naissance à de nouvelles formes de pouvoir, et des nouvelles formes de construction collective. L'impact de cette modernisation réflexive se fait donc à la fois au niveau d'une transformation du politique, mais aussi et principalement au niveau de la subjectivité politique (entendue comme : le lieu, pris comme sujet, de la politique) qui est la source d'un décentrement de celle-ci, d'une réorganisation du pouvoir. Dans la société du risque, il s'opère une sorte d'individualisation réflexive qui déplace les catégories d'expérience du sujet moderne pour lui faire vivre sa biographie sur le mode du risque également. Si la transformation s'opère donc depuis la base individuelle de la société, il ne s'agit à nouveau pas d'affirmer une stratégie individuelle, consciente, de transformation du social : les structures sociales *et* du sujet ne font que réagir à l'état d'incertitude radicale, de risque, que la modernité et la société industrielle ont créé. Notre lecture de cette situation se traduit par l'idée d'une indifférenciation générale de la société, indifférenciation que la société a elle-même produite. La perte des différences qui sont à la base d'une structuration du vécu social, ainsi que la perte des hiérarchies épistémologiques (quel savoir permet quel type de décision) face aux risques, sont des éléments clairs d'une réalité qui dépasse les enjeux démocratiques pris institutionnellement (une réflexion sur l'expertise ne peut donc pas de ce point de vue rester localisée sur les problèmes strictement procéduraux). La réalité des risques montre clairement qu'il s'agit d'un tissu : tous les risques appartiennent à un même mouvement de civilisation et correspondent au développement logique et implacable d'une indifférenciation programmée par la structuration sociale moderne ¹⁵¹.

Ce que l'hypothèse de la société du risque ne nous dit pas encore, c'est comment elle permet d'envisager la formation de l'action collective (ou du collectif lui-même), et où réside selon elle le principe de l'action. Autrement dit : où se construit la légitimité démocratique dans une société indifférenciée ? La réponse à cette question nécessite deux éléments, forcément liés entre eux mais qu'ils nous faut différencier méthodologiquement. Une conception de la politique démocratique qui soit compatible avec l'idée des subpolitiques, et une conception de la constitution du sujet politique dans un contexte indifférencié – ou du moins mis sous pression par la réflexivité sociale. Beck reste

151 Cette affirmation soulève nécessairement la question de savoir pourquoi la société moderne programme structurellement une telle indifférenciation. Beck ne permet pas de répondre à cette question, il ne nous aide ici qu'à la thématiser et en faire le centre de notre attention dans la compréhension de ce qui *dans la problématique du risque* reste la tâche aveugle de la recherche. La lecture en terme d'indifférenciation nous permet de spécifier *en quoi* le risque est social, et *en quoi* une épistémologie sociale/politique se justifie dans une discussion sur le statut du savoir scientifique dans une démocratie. L'indifférenciation renvoie nécessairement à l'idée d'une contextualisation de la raison dans une compréhension de la cohésion sociale qui dépasse alors l'horizon, dirons-nous, « procédural » voir même constructiviste également, d'une réflexion sur l'expertise. Nous ne pouvons cependant pas évacuer la question des causes de cette indifférenciation comme spécifiques à la modernité, car il s'agit de comprendre alors ce qui dans la réflexivité de celle-ci constitue ou non des ressources pour absorber ce choc. Nous aborderons cette question dans notre chapitre consacré à l'élucidation anthropologique de ce concept.

assez proche du constructivisme sur ces questions et s'oriente très logiquement vers l'hypothèse du rôle primordial de la constitution identitaire et de l'appropriation du vécu, de l'expérimentation sociale comme lieu de création de l'action collective. Mais pour bien comprendre en quoi ces éléments soutiennent l'idée d'une politique construite dans la perspective dissensuelle et non consensuelle, nous devons recourir à d'autres auteurs.

III.2. Indifférenciation et conception du politique.

En suivant notre logique de présentation, un élément important mérite d'être traité : la conception consensuelle de la politique produirait, si l'hypothèse de la société du risque se vérifiait, de l'indifférenciation. C'est-à-dire qu'au sein des mécanismes participatifs, l'existence d'un collectif minimum réuni par le langage (lieu de la rationalité), produirait les conditions d'un aplatissement du sujet qui ferait entrave à sa capacité d'être politiquement actif. Et que, au contraire, les approches plus constructivistes, en misant sur l'importance de considérer la création du collectif comme le point de départ *non donné* du processus de décision (déplaçant donc la rationalité dans la construction identitaire), favoriseraient plutôt l'exercice d'une action politique, collective, à même de saisir l'état de réflexivité indifférenciatrice dans laquelle la société se plonge elle-même. Affirmer symétriquement ces deux choses nécessite d'une part d'avoir une conception de la politique qui montre une incompatibilité entre la possibilité de son exercice et le principe consensuel, et d'autre part de comprendre ce qui pour le sujet qui se retrouve dans l'incertitude propre à un état d'indifférenciation, lui permet ou l'empêche de participer à cette construction identitaire ¹⁵².

*

Dans un modèle consensuel de la politique, deux éléments empêchent donc de repenser la raison et l'action : la verticalité (venant d'en haut) de la normativité des décisions collectives, et l'indépendance du sujet par rapport aux structures sociales. Depuis ce contexte, un modèle consensuel ne peut remonter à une réflexion sur la raison face au risque car elle ne peut saisir la dimension proprement civilisationnelle de l'indifférenciation qui caractérise les risques contemporains.

Afin de comprendre cela, Žižek s'avère un auteur précieux pour plusieurs raisons ; son double parcours d'intellectuel militant et de psychanalyste nous intéresse ici dans la mesure où sa définition du politique, porteuse d'une lecture du social qui se fait dans un contexte qui inclut un questionnement *sur la catégorie de sujet*, a besoin pour se construire de traiter la question de la détermination de l'identité dans la fondation de l'action publique. Il insiste directement sur le lien

¹⁵² Nous verrons que le principe consensuel implique l'idée d'une suffisance de l'acte de catégorisation sociale qui empêche le sujet de « se constituer », tandis que le principe dissensuel appelle à une identification sociale qui dépasse l'acte de simple catégorisation et fonde la construction du collectif.

entre la forme démocratique elle-même et la primauté de la logique identitaire.

Ce que nous appelons ici une logique identitaire correspond à la possibilité, pour un ensemble d'acteurs concernés par une problématique ayant une portée politique, de participer à la construction d'une décision collective à ce sujet, en étant libres d'y participer sous l'identité qui leur permet de le faire au mieux de leurs intérêts. Autrement dit : parler de logique identitaire, c'est dire que l'on ne peut penser une participation juste si on considère que l'identité des acteurs engagés dans celle-ci est un donné. On ne peut la présupposer. C'est même, pour le constructivisme, le processus de constitution de ces identités *lui-même* qui fournit le principe de l'action. Ce qui se joue dans une décision, c'est la construction d'un collectif, d'un monde commun.

Cela revient donc à affirmer que la perspective consensuelle de la politique comporte une part irréductible d'idéologie, ou encore que sa mécanique de construction de la cohésion sociale se fait sur une base idéologique. Il nous faut donc comprendre en quoi consiste la dimension idéologique de cette position, et comment l'opposition entre une vision consensuelle et dissensuelle de la politique peut la résoudre. Žižek nous intéressera particulièrement sur ce point, dans la mesure où sa compréhension de la politique s'intègre parfaitement à la question, et qu'il insiste d'autre part sur le lien avec la qualité du sujet politique, qui nous préoccupera au point suivant. Nous abordons donc ici la question d'une situation du politique indifférencié par rapport à une logique identitaire qui est à la fois la conséquence et la condition de sortie, si elle fait l'objet d'une saisie réflexive par la culture. Il nous faut donc un instant revenir à une discussion plus large sur la nature de la politique pour pouvoir revenir ensuite saisir en quoi consiste le contraste entre consensus et dissensus dans un contexte indifférenciateur.

Pour Žižek, l'opposition entre une conception consensualiste et dissensualiste de la politique se trouve déjà au cœur de la définition antique de la politique. Žižek met en évidence le fait que la caractéristique de l'événement fondateur de la politique grecque est l'affirmation par les exclus de la société d'être représentants de la société dans son ensemble, en opposition à ceux qui, ayant déjà une place dans l'ordre social, privilégient leur intérêt seul et particulier. « En résumé, le conflit politique désigne la tension entre le corps social structuré au sein duquel chaque *partie* occupe sa place, et l'affirmation qu'il y a une part des sans-part", qui vient ébranler cet ordre en raison du principe vide d'universalité [...]. Le *propre* de la politique induit donc toujours une sorte de court-circuit entre l'universel et le particulier : le paradoxe d'un *singulier universel*, d'un singulier qui apparaît comme le substitut de l'universel, remettant en cause l'ordre fonctionnel "naturel" des

relations à l'intérieur du corps social » ¹⁵³. Le geste élémentaire de la politisation tient donc de cette identification d'un particulier avec l'universel vide (ce qui présuppose leur différenciation préalable).

Idéologie et indifférenciation du sujet.

La fusion entre l'universel et le particulier, c'est bien évidemment l'idéologie, qui empêche toute constitution d'un projet collectif commun ¹⁵⁴. *Toute lutte idéologique*, dit Žižek, se fait fondamentalement sur le terrain de l'appropriation de conceptions typiques expérimentées comme apolitiques. Par exemple l'idéologie contre la dépénalisation de l'avortement se représente comme typique l'image de la jeune femme dynamique privilégiant son bien être personnel (professionnel, sexuel) à celui de l'enfant, tandis que la réalité statistique indique que ce sont davantage les familles pauvres et déjà nombreuses, incapables d'accueillir davantage d'enfants, qui sont les premières concernées. La première situation se présente comme typique et apolitique, tandis que la seconde est directement politique. L'idéologie gagne lorsqu'elle arrive à faire d'un élément particulier le type d'un principe universel, et elle y arrive grâce à l'apparente a-politisation de celui-ci. « La lutte pour l'hégémonie idéologico-politique est par conséquent toujours la lutte pour l'appropriation des termes "spontanément" expérimentés comme "apolitiques", comme transcendant les clivages politiques » ¹⁵⁵. L'idéologie, pour Žižek, se caractérise également par sa fonction prépolitique, paradigmatique, c'est-à-dire qu'elle prédétermine toujours ce que l'on doit percevoir de la réalité. L'idéologie n'organise *pas un débat sur la signification* des concepts et des idées entre les différents partis politiques, mais une lutte pour qu'une des conceptions puisse l'emporter sur l'autre. L'idéologie *interdit donc de penser toute conception consensuelle du politique*. Le consensus comme fin du politique rend difficile d'isoler les antagonismes qui fondent la politique.

Une idéologie, ou universalité hégémonique, ne peut s'imposer que si elle réussit à en appeler à une composante populaire « authentique », et aussi lui infliger une distorsion qui sert les relations de domination et d'exploitation ¹⁵⁶. L'idéologie n'est *pas* constituée dans son contenu par le populisme (ou ce genre de contenus particuliers) mais par la distorsion formelle de ce contenu pour n'en donner qu'une signification particulière (qui *semble* universelle car typique) qui convient aux relations de domination déjà en place dans la société. C'est pourquoi une idéologie a toujours une

¹⁵³ ŽIŽEK, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, p.32.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.16.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.21.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.25.

apparence paradoxale : elle semble s'adresser au peuple, mais convient aussi aux puissants. On remarque en effet que les personnes qui votent pour la droite ou l'extrême droite sont aussi ceux qui en sont pourtant les premières victimes, socialement. Ce sont des discours qui s'adressent au travailleurs (comme l'illustre par exemple la rhétorique du président français Sarkozy, dirigée vers un contact avec les couches les plus fragiles de la population à travers des thèmes comme le pouvoir d'achat, « travailler-plus-pour-gagner-plus » ou la « France-qui-se-lève-tôt »)¹⁵⁷, mais qui dans le même temps accroissent leur asservissement (diminution des charges fiscales pour les grosses fortunes, privatisation des services publics, désinvestissement des dépenses publiques, chasse aux exclus, chômeurs, sans-papiers, SDF...) ¹⁵⁸. « La tension, *au sein même* de son contenu particulier, entre les thèmes et les motifs appartenant aux "opprimés" et ceux qui appartiennent aux "opresseurs" est ainsi cruciale pour que s'impose une idéologie : les idées dominantes ne sont JAMAIS directement les idées de la classe dominante » ¹⁵⁹. La distorsion des antagonismes, qui rendent difficile l'identification de cette distorsion comme idéologie, *est* l'idéologie. **C'est la difficulté d'isoler clairement l'antagonisme, de savoir où il commence et où il finit, qui constitue** l'idéologie. Celle-ci est donc constituée par un mécanisme indifférenciateur. D'après Žižek c'est bien là que réside le conflit social : si les démarcations, par exemple entre les classes sociales, étaient claires, l'antagonisme de classes ne serait qu'une structure différentielle, une forme positive de différenciation sociale. Ce n'est que parce que cette opposition est mouvante et impossible à saisir (en vertu du fait qu'elle est une idéologie) qu'elle est problématique.

Cette conception de la politique correspond à ce que nous pouvons imaginer en pensant à des subpolitiques : une approche communicationnelle, en assimilant tous les acteurs à un statut d'égalité porté par les structures du langage, installe une base politique qui rend secondaire la possibilité de distinguer clairement les antagonismes. Bien entendu *au sein* de la participation communicationnelle, il est affirmé que c'est cette prétention à la validité de différentes positions (donc antagonismes) qui fonde l'action communicationnelle elle-même. En ce sens le modèle communicationnel a *compris* l'idéologie. Mais il reste pour Žižek trop procédural pour faire de cette compréhension un élément déterminant de l'acte politique.

Là où pour Habermas réagir à la négativité de la politique qui a cessé de réaliser des fins pratiques doit se faire par le langage dans la discussion libre de domination, Žižek préfère une approche qui rappelle l'idée constructiviste de Latour. « Comme Rancière en fait la démonstration

157 HALIMI, S., *Les recettes idéologiques du président Sarkozy*, Le Monde Diplomatique, juin 2007, pp.1, 8 & 9.

158 CHOLLET, M., *L'art de faire rêver les pauvres*, Le Monde Diplomatique, avril 2008, p.3.

159 ŽIŽEK, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, p.28.

contre Habermas, la lutte politique véritable ne constitue donc pas en conséquence un débat rationnel entre des intérêts multiples, mais le combat mené simultanément pour faire entendre sa voix et la faire reconnaître comme celle d'un partenaire légitime : lorsque les "exclus", du *demos* grec aux ouvriers polonais, protestèrent contre l'élite dirigeante [...], les vrais enjeux ne résidaient pas seulement dans leurs demandes explicites (pour de plus hauts salaires, de meilleures conditions de travail, etc.), mais dans leur droit à être entendus et reconnus comme un partenaire à considérer sur un même pied d'égalité dans la négociation » ¹⁶⁰. Réaliser des fins pratiques, en ce sens, ce n'est pas énoncer des revendications explicites dans le langage, mais affirmer une identité de partenaire social, sortir d'un statut d'exclusion (forcément relatif à la perception de la norme dominante en place).

Différenciation du sujet et revendication identitaire.

Pour Žižek donc, la conception consensuelle habermassienne est elle-même une forme de dépolitisation, car elle réduit la possibilité de la revendication identitaire (le passage d'un exclu à celui de partenaire reconnu) à une compétition au sein d'un espace de représentation ¹⁶¹ (la discussion), ce qui n'est qu'une « tentative de faire échapper la politique à l'antagonisme par la formulation de règles claires devant être respectées afin que la procédure de résolution du litige ne dégénère pas en politique au sens propre du terme » ¹⁶². Au contraire, alors, le modèle dit constructiviste dont nous avons déjà parlé, à travers l'idée du forum hybride, assume le caractère antagoniste du geste politique étant donné qu'il privilégie l'approche par la controverse et le dissensus, qui ont la vertu de développer ou dévoiler les exclusions, en donnant la possibilité aux acteurs qui ne sont *pas a priori identifiés comme faisant partie* du processus, de se construire cette place. Passant, de ce fait, du statut d'exclu à celui de partenaire reconnu.

Cette spécificité du politique signifie également qu'il ne peut y avoir d'idée d'universel que dans l'appropriation de cette forme vide par une catégorie d'exclus qui revendiquent cet universel. Paradoxe de surface, mais qui définit le politique : dans la situation contraire où l'exclu n'a de discours que particulier, il ne peut y avoir que dépolitisation puisqu'il n'y a pas de questionnement de l'ordre. La politique implique une modifications des relations (sociales) existantes : « le *propre* de l'action (de l'intervention) politique n'est pas simplement de bien fonctionner au sein de la trame

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.33.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.35.

¹⁶² *Ibidem*, p.36.

des relations existantes, mais de *modifier la trame même qui détermine la manière dont fonctionnent les choses* »¹⁶³. (Ce qui est précisément la raison pour laquelle émergent, selon Beck, les subpolitiques, dont la fonction – si nous osions porter un instant un regard fonctionnaliste sur le sujet – est de fonder une politique « *rule-altering* », qui altère la normativité sociale, et non « *rule-directed* »¹⁶⁴.)

La fusion entre les formes du particulier et de l'universel dans la construction de types apolitiques empêche toute réalité de l'antagonisme. « Dans cette acceptation précise, politique et démocratie sont synonymes : le dessein de base d'une politique antidémocratique est et fut toujours, et par définition, la dépolitisation, c'est-à-dire la demande inconditionnelle que "les choses retournent à la normale", et que chaque individu retourne à son poste... »¹⁶⁵. Ce qui explique pourquoi un système technocratique est par définition, dans sa forme, en vertu de la distinction nette qui s'opère au niveau épistémologique et se traduit dans une structure sociale entre expert et profane, antidémocratique. Cette injonction du « chacun à sa place » contredit l'idée du politique. Ce type de pensée ne peut se faire qu'au sein d'une acceptation strictement procédurale de la démocratie (qui la définit par les institutions, les normes et les procédures). Mais dès lors que nous modifions cette conception pour y réintroduire sa dimension « imaginaire », au sens de Castoriadis (position de formes), la notion d'un ordre social où « chacun a sa place » n'est plus un élément de validité démocratique. Et ouvre la question de l'identité (de la place) des acteurs sociaux.

Ainsi, lorsque Beck affirme que la société du risque n'est pas frappée d'un problème d'ordre, il faut aussi comprendre cela dans le sens d'une interprétation de la nature du politique. Viser l'ordre revient automatiquement à occulter le fait que le consensus se fera sur le dos d'un acteur qui aura été exclu. Exclu de sa possibilité politique de revendication identitaire, de prétention à une validité qui déborde du langage et qui concerne son statut de sujet politique dans l'identification possible de sa situation particulière avec un universel vide.

Ainsi pour Žižek le politique dépasse-t-il nécessairement la discussion. « Voilà la politique

163 *Ibidem*, p.41.

164 BECK, U., *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004, p.35. « This return of the political beyond the East-West conflict and beyond the old uncertainties of the industrial epoch compels and justifies a further distinction, which runs transversely to those above, that is, the distinction between rule-directed and rule-altering politics. The former type can certainly be creative and nonconformist, but it operates within the rule system of industrial and welfare state society in the nation-state (or, in our terms, simple modernity). Rule-altering politics, on the other hand, aims at a « politics of politics » in the sense of altering the rules of the game themselves ».

165 ŽIŽEK, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, p.33. Cette définition est cohérente avec le fait que pour Beck la politique a cessé d'être un problème d'ordre.

au sens propre du terme : le moment où une demande particulière n'est pas simplement partie de la négociation entre intérêts, mais conduit à quelque chose de plus, et commence à fonctionner comme la condensation métaphorique de la restructuration globale de l'espace social dans sa totalité »¹⁶⁶. Il faut donc différencier deux choses : ce qu'on appelle en général « politique identitaire », qui se réduit à cette affirmation d'intérêts particuliers dans une négociation qui a pour horizon des places déjà établies, des identités déjà constituées ; et, d'autre part, une politique identitaire qui renvoie à l'idée que cette place doit être constituée, ce qui implique une réflexivité sur l'ordre des choses, et une restructuration potentielle de celui-ci. C'est dans ce second sens que nous parlons d'un principe identitaire de l'action collective, et non le premier, objet de la critique de Žižek. La notion d'identité renvoie donc ici à deux idées : celle de la constitution des identités comme revendications exprimées dans le langage *et* comme statut d'acteur reconnu par le collectif qui se constitue.

Žižek rapproche la position communicationnelle d'une dépolitisation en ceci qu'elle vise à réduire les antagonismes identitaires au profit d'une formalisation limitée au langage. Ce que Žižek dénonce ici c'est que la neutralité apparente de la tolérance et d'une politique refusant les antagonismes identitaires au profit d'une formalisation neutre et limitée au langage (Habermas) garantie par les notions d'égalité et de liberté, *est déjà* un geste de dépolitisation qui s'assimile à une forme de répression. Pas une répression de la rationalité pratique au niveau du langage, mais *une répression de la possibilité pour la politique de réaliser des fins pratiques au niveau de la constitution du collectif lui-même* : autrement dit, il critique ici ce que nous pointions déjà plus haut, à savoir qu'on ne peut supposer donnée la motivation des acteurs à agir, ce qui est l'écueil des approches « discussionnelles », langagières, « consensualistes ». Est affirmée ici, depuis une identification de la politique au geste de création identitaire (la synthèse entre les antagonismes et la prétention à l'universel *et pas* simplement cette dernière qui n'appartient qu'au langage et correspond aux revendications explicites des acteurs), une incapacité d'un modèle « langagier » à penser ce qui motive les acteurs, c'est-à-dire ce qui les fait entrer activement dans la constitution de l'action collective, dans le collectif lui-même. Un modèle communicationnel pense les *raisons* de l'engagement et suppose qu'elles vont symétriquement se traduire en acte, mais c'est une présupposition qui n'est pas démontrée : elle repose sur une conception de la politique et de la démocratie qui *ne peut pas* voir cette dimension du problème, en vertu de son orientation consensualiste. Žižek affirme donc que *l'acte* politique consiste en une perturbation de l'indifférenciation induite par la dépolitisation.

166 *Ibidem*, p.58.

La différenciation consensuelle comme indifférenciation sociale.

Nous ne pouvons pas encore complètement relier cette vision de la politique avec ses enjeux anthropologiques, mais nous pouvons toutefois donner l'intuition de cette connexion : l'acception procédurale et/ou communicationnelle de la politique revient à penser celle-ci comme l'horizon de la satisfaction politique de tous les désirs des acteurs. En d'autres termes, la démocratie prise sous l'angle langagier fonctionne sur un mode téléologique procédural visant à rendre tout le monde *égal* à la fois au niveau des principes de la justice, mais aussi au niveau de la *similarité* des sujets. Le politique consensuel vise à fournir des catégories de différenciation du sujet qui sont déjà identifiées : en réalité, plutôt que de fournir des catégories d'identification du sujet, elle en fournit *au* sujet. Ce dernier est moins invité à créer les modalités de son identification qu'à choisir parmi les appartenances déjà développées avant lui, fondamentalement locales, particulières (ainsi peut-on se reconnaître noir, noir homosexuel, noir homosexuel atteint du SIDA, etc.). Cette apparente différenciation n'en est pas une politiquement, car elle repose sur un *principe de l'action* indifférenciateur, celui du consentement. Or, si l'on accepte l'idée que la démocratie en tant que forme implique elle-même de penser un principe de l'action davantage conflictuel, engagé sur la nécessité d'une altérité qui ne peut pas être donnée mais *constituée*, on ne peut pas se baser sur une politique qui impose une similarité des sujets. Puisque cette constitution identitaire est au fondement de l'agir politique pour Žižek, son absence est le signe d'une passivité caractéristique de notre époque. A l'échelle globale, il affirme que nous sommes marqués par une interpassivité politique, et non une interactivité comme voudrait le penser un modèle communicationnel.

« Il est facile de démontrer comment cette notion d'interpassivité est liée à la situation globale contemporaine. Le domaine des relations de marché capitalistes constituent l'Autre Scène de ladite repolitisation de la société civile défendue par les avocats des "politiques identitaires" et autres formes postmodernes de politisation : l'ensemble du discours sur les nouvelles formes de politique éclatant de toutes parts, centrées sur des enjeux particuliers (droit des homosexuels, écologie, minorités ethniques...), toute cette incessante activité d'identités fluides, mouvantes, de multiples coalitions *ad hoc* en cours d'élaboration, etc., a quelque chose de profondément inauthentique, et évoque, en définitive, l'obsessionnel névrotique qui soit parle en permanence, soit est frénétiquement actif, précisément dans le but de s'assurer que quelque chose – ce qui *importe réellement* – ne sera pas perturbé, restera inchangé. En résumé, le problème ultime de la postpolitique aujourd'hui est qu'elle est fondamentalement interpassive »¹⁶⁷. Le lieu de l'action est

167 *Ibidem*, p.157.

parasité par cette juxtaposition des identités pré-établies par une orientation consensuelle de la politique : l'Autre devient, par anticipation, un donné qui agit à notre place. Dans un modèle consensualiste en effet, il est en théorie garanti que s'effectuera une identification particulière pour le sujet, juxtaposée à d'autres. Chacun aura la sienne, en vertu du principe de similarité et d'égalité de la discussion. Mais cet « Autre » n'est porté que par ce particularisme amputé de sa revendication à l'universel – sa composante réellement identitaire. Son action n'est pas *politique*, elle ne sert que la multiplication des catégorisations identitaires qui deviennent le lieu de la passivité politique, des éléments d'une indifférenciation générale des sujets, une purge de la catégorie de sujet elle-même. Il n'y a d'Autre qu'en dehors de l'indifférenciation, par définition.

L'Altérité s'affirme donc comme une catégorie fondamentale de l'expérience politique, comme une condition structurelle de la possibilité du sujet politique.

L'espace politique est donc un espace de conflit : mais il faut encore comprendre ce que l'on peut entendre par conflit. L'idéologie consensualiste dénoncée par Žižek lui attribue un caractère foncièrement négatif. Selon cette idéologie consensualiste, le conflit, c'est le sang, l'exclusion, et le désordre. Il est donc logique, depuis ce point de vue, de penser la démocratie en terme de procédures justes et non de confrontation d'imaginaires. Pour Žižek cette compréhension du concept de conflit est toutefois assez pauvre, constat aisément formulé par toute expérience d'apprentissage au niveau personnel ainsi qu'historique. Le conflit compris comme une opposition, voire possibilité d'opposition, se place dans une optique différente qui ne menace pas l'ordre social, mais le suscite. Consentir, en un sens, est le contraire d'agir : si collaboration il doit y avoir, si construction collective il peut y avoir, c'est essentiellement parce qu'on ne consent *pas* à une similarité de notre action avec celle de l'Autre, ou plus fondamentalement parce qu'on ne consent pas à ce qu'il n'y ait pas d'Autre, Autre qui est menacé par la perspective du consensus comme fin. Le conflit, bien sûr, n'est pas non plus une fin pratique : nul ne prône les coups de matraque ou les coups de fusil comme des instruments politiques démocratiques. En tant que méthodologie, moyen de déterminer le fondement de l'action, par contre, il s'avère, selon Žižek, productif.

Le risque de disparition du sujet politique ?

La société du risque, en intégrant une conception de la politique qui assume sa perspective dissensuelle, affirme du même coup que la possibilité même du politique démocratique réside dans

la capacité de la modernité réflexive à pouvoir continuer à produire une subjectivité politique. Celle de la modernité pré-réflexive se basant en effet sur les structures qui sont en proie à l'indifférenciation, la question de la possibilité de ces structures montre un renversement du rapport entre l'institution et le sujet. Dans la société du risque ce sont les institutions qui deviennent dépendantes du sujet, et non plus le contraire. Là où dans une société de redistribution des richesses la subjectivité politique pouvait s'identifier facilement avec le prolétariat, dans celle de la distribution des risques le sujet politique se fait soudain flou. Décentré, réflexif (c'est-à-dire résultat d'une transformation qui se fait sur base d'anciennes catégories, et qui restent donc inaperçues pour l'individu), émergent : le sujet politique de la société du risque, de la démocratie dissensuelle, semble plutôt pouvoir se penser *a posteriori*. L'accent mis par le constructivisme sur le processus de création des identités des acteurs (comme dans les forums hybrides) fait penser que c'est l'originalité de la création des identités qui importe pour trouver le sujet politique, moins que la possibilité de catégoriser celui-ci *a priori* grâce à des procédures. Il est donc difficile d'envisager le sujet politique ainsi conçu puisqu'il apparaît être l'expression d'une purge des caractéristiques du sujet politique moderne ordinaire, reconnaissable à sa position par rapport aux structures de différenciation de la société industrielle (les classes sociales, l'appartenance à des groupes reconnus, ...).

Les contours du sujet politique dans la société du risque s'envisagent donc par rapport aux *conséquences* des actions susceptibles de procéder d'une construction identitaire. Par définition, dans un contexte indifférencié, personne ne peut être *statutairement* reconnu comme sujet politique, et cette reconnaissance doit se construire pour le contexte lui-même. Cette « a priori-cité » du sujet politique ne doit pas pour autant signifier l'impossibilité d'en forger une connaissance positive, basée sur les mécanismes possibles de la construction de l'identité dans un contexte indifférencié. Sans une pensée qui intègre le besoin de constitution du sujet lui-même, on ne peut comprendre la démocratie que comme un ensemble procédural. Cette constitution semble à ce stade passer par la possibilité d'une transformation des catégories de l'expérience sociale pour le sujet lui-même : l'indifférenciation imposerait donc bien de réfléchir la cohésion sociale. Plutôt que de penser le problème démocratique en essayant de résoudre le statut de la raison et de l'action pris comme déjà produits, il faut réaliser que ces deux éléments, tels qu'ils existent, participent de cette indifférenciation, et qu'il est donc nécessaire de « remonter » plus haut qu'eux, à l'idée même de cohésion sociale, pour la penser. Le risque n'est pas un problème d'ordre.

III.3. Constitution du sujet dans un contexte indifférencié.

Penser la légitimation depuis le sujet.

En d'autres termes encore, l'individualisation, processus duquel émerge la sub-politicisation, invite, du point de vue macrosocial de Beck, l'individu à vivre toutes les catégories de sa vie comme des catégories de risque : le mariage, par exemple, se vit aussi sur ce mode puisque l'individu est le créateur de sa biographie. Le développement de cette biographie se fait surtout à travers des modèles négatifs, et non plus positifs : c'est pour éviter une dépendance à l'homme que la femme se dote d'une autonomie éducationnelle et professionnelle, là où le mariage était auparavant un modèle strictement positif. L'idée d'émancipation sociale passe d'une conception de la certitude (se marier = s'émanciper) à une conception de l'incertitude (comment s'émanciper ? L'autonomie permettra peut-être d'envisager le mariage qui par lui-même représente plutôt un risque pour moi). Donc, au niveau individuel, ce qui était vécu comme certitude est vécu comme risque, du fait de cette modernisation réflexive. Celle-ci, cette individualisation, n'est donc pas une sorte de décision de l'individu mais un processus social de transformation des catégories de la vie collective.

En conséquence, l'idée de légitimité ne peut plus reposer sur une validation institutionnelle ou communicationnelle : *une inversion se joue entre l'individu et l'institution*, et c'est cette dernière qui dépend de l'individu et non plus le contraire. Pour Beck, il s'agit d'une renaissance du politique non institutionnelle. La légitimité ne dépend plus des rôles que propose l'institution à l'individu, elle cesse d'être formelle et dépend alors directement des *conséquences* de l'action entreprise par l'individu, depuis sa subjectivité. Il devient absurde, dans la société du risque, de tenir une institution responsable des actions qui sont maintenant initiées par le sujet politique. (Par exemple les grands thèmes écologiques ne sont pas issus de débats dans les parlements, mais d'un activisme citoyen.) Ce déplacement de la légitimité vers la subjectivité politique met en échec deux conceptions. D'une part elle met en échec les catégories ordinaires de la pensée du politique, c'est-à-dire l'idée d'une régulation « par le haut » qui vient des institutions, puisque celles-ci ne peuvent plus percevoir les thèmes problématiques (reconnaître les problèmes) ; et d'autre part on ne peut plus non plus considérer la société (instituée) comme indépendante du sujet ¹⁶⁸. La raison en est que *la politique ne se pense plus par le consensus*. « In a society without consensus, devoid of a

¹⁶⁸ BECK, U., « The reinvention of politics », in BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004, p.8., p.19.

legitimate core, it is evident that even a single gust of wind, caused by the cry for freedom, can bring down the whole house of cards of power » ¹⁶⁹.

Comme Žižek nous a permis de l'envisager, nous retrouvons ici l'idée que la politique implique une *altérité radicale* : puisqu'elle se déroule (en partie) en dehors des institutions, les *sub-politics* sont aussi potentiellement radicalement opposées les unes aux autres, et il faut reconstruire tout le mécanisme de légitimation. (Des activistes d'extrême-droite sont de ce point de vue eux-aussi strictement engagés dans un processus (sub) politique.) De plus, les individus ne font pas une transition massive et claire d'un système à un sous-système alternatif : ils sont entre deux chaises, ce qui rend la situation impossible à lire clairement, et permet de dire que là aussi l'incertitude définit la situation de la politique ¹⁷⁰. Ce qui se confirme ici c'est l'affirmation d'une complexification des identités des acteurs, et par conséquent la construction d'un modèle politique qui en fasse état. Ainsi Beck dit-il que les individus sont encore liés aux anciennes formes de la politique, tout en revendiquant les nouvelles ¹⁷¹ : ils sont à la fois écologistes et à la fois consommateurs pollueurs, idéalistes et activistes, ce qui entraîne aussi la fin des distinctions comme la gauche et la droite en politique. Cette ambivalence témoigne de la réflexivité moderne.

Encore une fois : la politique pensée depuis le consensus implique une verticalité de la décision (par en haut) et une indépendance de la pensée sociale par rapport au sujet. Pour ces raisons, elle ne peut alors pas remonter à une réflexion sur la raison et l'action, car elle ne peut pas percevoir la dimension proprement civilisationnelle qui se joue dans le risque. La pensée du et par le sujet des catégories de son expérience du social est le lieu où peut se modifier et s'améliorer la perception du risque, la perception des causes d'une indifférenciation globale.

La possibilité de l'action au sein de la société du risque.

C'est le caractère expérimental du risque pour la société qui fait dire à Beck qu'il est aussi, logiquement, *le principe de l'action* ¹⁷². Le risque est en effet une porte ouverte à l'anticipation de l'état de la société : on peut évaluer le fait qu'un risque encore non présent va se former à un moment ou l'autre. « La conscience que l'on a du risque ne se situe pas dans le présent, mais

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.19.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.21.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.60.

essentiellement *dans l'avenir*. Dans la société du risque, le passé perd sa fonction déterminante pour le présent. C'est l'avenir qui vient s'y substituer, et c'est alors quelque chose d'inexistant, de construit, de fictif, qui devient la « cause » de l'expérience et de l'action présentes »¹⁷³. C'est alors l'incertitude, ou l'indécidabilité du risque, qui est à la base de la motivation d'agir : plus l'incertitude est grande, plus se renforce un besoin d'action collective pour circonscrire le risque. La connaissance établie, en ce sens, est anti-politique. En effet la connaissance déjà constituée n'a dans la société du risque pas le statut de finalité pour la décision : c'est la connaissance *à constituer* qui est l'enjeu d'une relation politique entre les acteurs. Les débats ne se font plus sur base de ce qui est connu mais de ce qui est à connaître (dans le sens du *développement* de la connaissance).

Revenons un instant sur Žižek. Sur base de ce que nous avons déjà expliqué de sa conception du politique, il affirme que la société du risque, de par la place qu'elle donne à l'incertitude, conduit nécessairement à la question du sujet politique. Nous l'avons dit, la rupture entre connaissance et décision, cœur épistémologique de la société du risque¹⁷⁴, implique une incertitude créée par l'aspect réflexif de la modernité, qui génère des effets induits imprévisibles des décisions. Cette situation dans laquelle « le problème, c'est qu'il n'y a pas de procédé scientifique objectif, ou d'autre moyen, d'acquérir la certitude de l'existence de dangers, et de leur aggravation »¹⁷⁵, la question de la décision, l'acte de faire un choix, devient problématique parce qu'imprévisible dans ses conséquences. La modernisation réflexive impose « à chacun de nous la fastidieuse obligation de prendre des décisions cruciales qui pourraient affecter notre propre survie sans pouvoir les fonder d'une manière appropriée sur la connaissance – les commissions gouvernementales d'experts et les comités d'éthique, etc., existent tous pour concilier ouverture radicale et incertitude radicale »¹⁷⁶. En somme, c'est la liberté radicale du choix qui crée sa propre incertitude : n'étant pas contraint par la « connaissance objective », le choix est virtuellement infini et libre. La catégorie d'expérience du politique qui assume l'idée que se situe en son cœur un antagonisme à visée universelle, devient l'incertain – ou, positivement, le risque compris comme *possibilité* de l'action. Il est important de souligner ici cette idée fondamentale : *la catégorie d'expérience du politique devient l'incertain*. La société du risque, en thématissant le divorce entre connaissance et décision, prend acte de la nature du politique qui est précisément de penser l'incertitude radicale (car issue de la réflexivité nécessaire du social sur lui-même) à travers la question de la possibilité de la construction identitaire, *et non* de la construction cognitive, ou

¹⁷³ *Ibidem*, p.61.

¹⁷⁴ ŽIŽEK, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, p.97.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.96.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.99.

langagière *uniquement*. La politique est la possibilité de reconnaître le grand Autre – et par opposition ne pas créer des grands Mêmes.

Pour Žižek, le problème de l'approche communicationnelle de la politique réside dans le fait qu'elle ne prend pas en compte l'impact de l'incertitude sur le sujet. Pour lui, il faut comprendre l'incertitude comme la situation d'un antagonisme à visée universelle, c'est-à-dire comme une perception du risque qui en fasse un élément de possibilité du politique et non de fin du politique ; et cette situation implique de repenser le sujet au-delà de ses capacités cognitives et rationnelles (au sens kantien). Ainsi, la réflexivité propre à la société du risque, qui en produisant des effets secondaires imprévus va modifier les structures sociales, a aussi un impact sur le sujet. Cet impact est matérialisé par une désagrégation des structures sociales qui rendent possible l'émergence du sujet, notamment les catégories permettant de penser la reconnaissance et l'exclusion. En d'autres termes, ce qu'il s'opère de façon générale dans la société du risque, et qui est reconnu par une approche communicationnelle, c'est cette indifférenciation globale du monde vécu, mais aussi du sujet lui-même, et c'est pour cette raison qu'il faut repenser le politique depuis un point de vue identitaire complémentaire du point de vue communicationnel. Le risque, en tant que concept, n'est en fait rien d'autre que cette affirmation d'une indifférenciation globale : l'idée d'une société mondiale frappée par des crises renvoie à une situation où le monde vécu est aplati, rétréci, congestionné. Comme nous l'indiquions précédemment, les exemples pris par la théorie du risque vont tous dans ce sens : « le réchauffement de la planète, le trou d'ozone, la maladie de la vache folle, le danger que représente le recours aux centrales nucléaires comme source d'énergie, les conséquences imprévues de l'application de la génétique à l'agriculture, etc » ¹⁷⁷. Ce sont des situations qui ont pour caractéristique de frapper *tout le monde* de façon indistincte : comme l'indique Beck, il n'y a pas de moyen radical de se protéger des risques environnementaux quelle que soit la position sociale d'un individu. Le risque tel qu'il est compris ici est l'incarnation d'une situation dans laquelle les hiérarchies sociales sont nécessairement aplaties et le sujet indifférencié par rapport aux autres sujets. La catégorie même de sujet est érodée par l'éventualité du risque en supprimant les opérateurs de différenciation qui lui donnent habituellement sa consistance.

La société du risque et le questionnement sur la nature du politique, qui invite à un « retour du sujet » dans notre questionnement, réagit à une conception purement délibérative de la politique, et il faut garder à l'esprit que c'est cet élément qui nous intéresse dans notre parcours vers le dessin d'une gouvernance des risques propre à traiter le problème de l'expertise. Il est évident que toute

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.93.

politique, en théorie ou en pratique, intègre toujours des éléments à la fois délibératifs et identitaires. Il n'est pas question de faire du manichéisme et d'affirmer d'une part que les modèles de gouvernance de l'expertise existants sont limités à une approche délibérative, ni d'autre part d'affirmer que l'interprétation identitaire de l'action collective soit une sorte de remède absolu. Ce qu'il est intéressant de noter dans cette discussion, ce sont les éléments qui émergent comme les clés d'articulation d'une politique du risque. Ainsi, ce qui ressort notamment de l'alternative entre le délibératif et l'identitaire, c'est une compréhension du risque nouvelle comme possibilité de l'action collective, ainsi qu'une mise en évidence de l'importance de *l'impact sur le sujet*. Mais en outre, cela nous informe aussi sur un élément qui n'a pas été pensé dans la conception dite habermassienne de l'action collective, c'est-à-dire la question de la *motivation* des acteurs à construire celle-ci.

La société du risque pose donc des constats qui remettent en cause le lien établi entre connaissance et décision, et compose logiquement sa compréhension de la politique en thématissant la question du *sujet politique* comme étant le lieu principal de la problématique de la gestion du risque. Le risque est le principe de l'action en vertu de son caractère indifférenciateur ; en infligeant une indifférenciation de ses structures au social, il pose fondamentalement la question de la possibilité de la constitution du sujet politique, c'est-à-dire de la construction d'une action commune. Qui, comment, et pourquoi agir dans un contexte indifférencié ? Le risque ne se lit cependant pas comme la paralysie du collectif, mais le moment de sa possibilité. En effet il n'y a de négativité du risque ici défini que dans une perspective consensualiste reposant sur le paradigme communicationnel décrit plus haut. Dans un tel modèle, en effet, le présupposé cognitif de la communication est incompatible avec un état assumé d'indifférenciation sociale. Dans un modèle « identitaire », par contre, la question du sujet politique est totalement assumée. L'important n'est plus de faire s'affronter des représentations formalisées dans le langage, mais de concevoir le processus de construction des identités comme la composante même de l'agir politique. La construction du monde commun s'envisage grâce à la performativité de l'identité, à la possibilité de l'identification sociale et non simplement la catégorisation sociale, notions sur lesquelles nous allons revenir au point suivant en nous basant sur le travail de Raphaël Gély.

Stratégie du sujet face à l'indifférenciation : l'expérience connexionniste.

Nous devons donc nous demander ce qui, dans la construction de l'identité, justifie un pouvoir « politique », c'est-à-dire la possibilité pour un collectif de se constituer lui-même en

produisant des représentations nouvelles du risque. Il nous faut pour envisager une réponse à cette question pouvoir conceptualiser en quoi consiste un état d'indifférenciation du sujet qui se dessine au-dessus des catégories d'expérience habituelles offertes à celui-ci. C'est-à-dire pouvoir décrire un état de l'expérience subjective qui prenne place au sein de la culture contemporaine, mais qui traduise un changement allant dans le sens d'une indifférenciation, et qui crée une série d'inflexions de cette expérience du sujet, le poussant à développer d'autres stratégies pour se constituer en tant que sujet. On peut comprendre cette indifférenciation comme une multiplication des catégories donnant sens à l'expérience subjective, impliquant une relativisation du vécu pour le sujet. Ainsi que l'exprime Beck, « *C'est l'individu lui-même, qu'il soit homme ou femme, qui devient l'unité de reproduction de la sphère sociale.* Ou, pour le dire autrement : les individus deviennent, à l'intérieur et à l'extérieur de la famille, les agents de leur propre subsistance médiée par le marché, et les agents d'une planification et d'une organisation de leur biographie qui intègre ces exigences. Il faut pourtant se garder de voir dans cette différenciation des situations individuelles propres à la société développée du marché du travail une émancipation réussie. Car par individualisation, on n'entend pas le début d'une ère où l'individu ressuscité créerait lui-même son propre monde. Cette individualisation va plutôt de pair avec *l'institutionnalisation* et la *standardisation* des modes de vie »¹⁷⁸.

Or un tel état semble précisément être ce qu'entend définir l'hypothèse dite « connexionniste », qui décrit l'expérience du sujet comme déterminée avant tout par la capacité que se donne le sujet à entrer dans des réseaux et créer des connexions à ceux-ci, et non plus simplement à travers son appartenance à des groupes. En d'autres termes l'hypothèse connexionniste opère un déplacement par rapport à une conception de l'identité basée sur l'idée que c'est le fait d'appartenir à un groupe (ou plusieurs groupes) donné qui satisfait le sujet dans sa définition de lui-même. Elle fait l'hypothèse que l'appartenance de groupe est mobilisée pour accéder à un « pouvoir de connexion », c'est-à-dire la capacité d'entrer dans des réseaux, attitude développée par le sujet dont les catégories de l'expérience sont « brouillées », comme dans le cas de la modernisation réflexive définie par Beck. L'indifférenciation est par définition un état où une grande partie des catégorisations est devenue obsolète, et l'expérience connexionniste signifie alors que c'est le fait d'être lui-même en relation qui devient la catégorie d'expérience sociale du sujet.

Partant de cette hypothèse, on peut avec Gély soulever deux raisons justifiant l'intérêt d'une démarche « identitaire » du collectif, comme on la trouve dans le constructivisme. D'une part

178 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, pp.162-163.

l'identité est circonstancielle et pratique, et d'autre part elle est performative ¹⁷⁹, ce qui signifie qu'elle ne saurait se déterminer à travers une simple appartenance à un groupe donné, et que l'acte de construction identitaire, l'identification, est une action qui se donne son propre sens – celui-ci ne peut être supposé donné. En distinguant deux opérations fondamentales opérées par la société sur l'identité, Gély établit le lien entre celle-ci et la dimension politique de la construction de l'action collective. Ces deux opérations sont d'une part la catégorisation sociale, et de l'autre l'identification sociale. « Même si ces deux expressions sont parfois utilisées l'une pour l'autre, nous dirons ici que la catégorisation sociale est avant tout un acte cognitif. L'identification sociale est quant à elle un acte au sein duquel l'individu met en jeu son sentiment identitaire » ¹⁸⁰. (Rappelons qu'il faut comprendre la critique de Žižek comme la critique de la politique d'une catégorisation sociale, là où il faut aujourd'hui penser l'identification sociale.) Que signifie cette distinction ?

Dans le modèle pragmatique habermassien tel qu'il est compris par les auteurs discutant de l'expertise scientifique, le sujet est conçu comme un individu dont l'expérience est structurée par la possibilité de réaliser des fins pratiques à l'aide du langage. Le langage le poussera toujours, en effet, à exprimer une revendication à la validité (universelle) de son discours, et donc à entrer dans un collectif de négociation des différentes prétentions à cette validité. L'échange de raisons et d'arguments construit, en théorie, un monde commun résultat de cette négociation. L'important pour le sujet, dans cette expérience, est de pouvoir valoriser sa prétention à la validité. Il s'agit essentiellement d'un acte cognitif. La connexion au collectif est de type « sémantique », pourrait-on dire. Ce qui importe est de pouvoir faire valoir ses arguments, et donc d'avoir tort ou raison.

Dans le modèle constructiviste tel que nous l'interprétons, au sens large, l'expérience du sujet est en outre structurée par la possibilité de réaliser des fins pratiques dans la constitution du monde commun lui-même, qui n'est pas pré-établi par le partage du langage. C'est le processus de constitution identitaire, nous l'avons dit, qui fournit à la fois le lieu du lien social et sa matière propre. L'expérience du sujet est dans cette hypothèse radicalement liée à la possibilité d'être inclus dans un réseau d'échange qui produit les identités. Il s'agit d'un acte identitaire matérialisé par la capacité du sujet à s'insérer ou se faire exclure de réseaux sociaux. Là où dans le modèle habermassien le sujet doit posséder un pouvoir de justification, il doit ici posséder un pouvoir de connexion. Cette hypothèse dite « connexionniste » insiste sur l'idée que ce que l'on nomme l'identité est aussi un *usage*, et pas une simple catégorie renvoyant à une étiquette stabilisée utile à

179 GELY. R., *Identités et monde commun*, Bruxelles, Presses Universitaires Européennes – Peter Lang, 2006, p.22.

180 *Ibidem*.

la reconnaissance sociale.

Cela renvoie donc forcément à une conception du monde commun (ou du monde vécu) sensiblement différente de celle véhiculée par une acceptation consensualiste de la politique. « Loin que le monde commun tel que nous l'entendons ici implique une homogénéisation de la société ou l'absence de tout conflit, il doit bien plutôt être compris comme ce qui permet à des différences individuelles et collectives de s'articuler dynamiquement dans l'élaboration d'une même histoire »¹⁸¹. Les significations se construisent de façon contextuelle et plus simplement dans l'argumentation. L'idée importante ici est qu'il y a un *usage* des identités, et que celles-ci ne sont pas une catégorie renvoyant à une étiquette stable. L'identité est *performative*. Gély veut penser le pouvoir d'individuation (de rendre individu) des identités sociales (les appartenances à des groupes), et affirme que c'est au contraire la pensée qui consiste à refuser l'identification sociale au nom d'une conservation de l'individualité, qui mène une approche « fonctionnelle de la régulation sociale centrée sur le maintien de l'ordre »¹⁸².

Par extension, l'idée d'un sujet qui expérimente le social par une logique d'appartenance à des groupes ne suffit plus à expliquer l'action collective : au contraire « les collectifs connexionnistes sont d'autant plus absorbants pour les individus qui s'y engagent qu'ils sont vécus comme contingents »¹⁸³. Les appartenances sont multiples et variables pour un même individu : le connexionnisme renvoie au fait que l'identification de l'individu avec un collectif est circonstancielle et pratique (par opposition à constante et théorique).

Cela signifie avant tout que l'appartenance à un groupe (la catégorisation sociale) n'est pas suffisante pour expliquer la constitution d'un collectif. C'est *une différence fondamentale* dans la façon de construire son identité sociale : l'appartenance groupale ne suffit plus à l'insertion sociale, les deux se différencient. « Le propre de cette expérience connexionniste consiste en effet dans le fait que le processus d'insertion dans le réseau n'est plus vécu comme garanti par nos différentes appartenances. Il ne peut manquer en ce sens de se déployer comme un processus tout à la fois contingent et individuel »¹⁸⁴. Les individus ont toujours des appartenances groupales, mais ce ne sont pas depuis elles qu'ils *se* situent dans le réseau. « Le propre de cette expérience connexionniste consiste en effet dans le fait que les individus doivent perpétuellement inventer leurs relations. [...]

181 *Ibidem*, p.13.

182 *Ibidem*, p.15. Nous voyons ici que reposer la question de l'identité permet de sortir d'une logique de problème d'ordre, dont Beck soulignait déjà l'obsolescence au sein de la société du risque.

183 *Ibidem*, p.23.

184 *Ibidem*, p.30.

Il ne peut être question dans cette perspective d'interagir les uns avec les autres sur base de rapports pré-établis entre groupes »¹⁸⁵.

*

Rappelons brièvement la relation entre l'hypothèse de la société du risque, la perspective dissensuelle de la politique exprimée par Žižek, et la construction identitaire. Depuis le constat d'une transformation du politique, nous assistons à un questionnement sur le rôle de la création de l'identité des acteurs comme processus de constitution d'une action collective, laquelle ne peut plus se limiter à la composante communicationnelle pour être expliquée. Il s'avère que celle-ci ne prend en effet pas en compte l'impact sur le sujet de la transformation du politique qui s'indifférencie. Les catégories d'expérience du sujet politique changent : celui-ci fonde son action au sein de l'incertain en raison d'une indifférenciation qui frappe son expérience, maintenant essentiellement connexionniste. La production des identités comme processus marque alors la possibilité d'un mécanisme de différenciation propre à la politique même. Avec Gély, nous pourrions dire alors que cette opération de différenciation nécessite une identification sociale et non une simple catégorisation sociale.

Connexionnisme et formation du collectif.

Quelle est, dans un processus d'identification sociale, la possibilité pour le sujet d'être motivé vers l'action collective ? Pourquoi le sujet ne pourrait-il pas n'être que purement opportuniste ? Dire que l'expérience du sujet est aussi structurée par sa capacité à s'insérer dans des réseaux signifie que ce ne sont pas simplement les appartenances à des groupes qui jouent ce rôle de construction du collectif. C'est aussi la capacité du sujet à connecter ces appartenances à des réseaux divers, à mobiliser son identité comme une ressource, qui remplit ce rôle. Aussi, la valeur de l'individu, et, partant, sa participation à une action collective, se valorise essentiellement par son pouvoir de connexion : ce ne sont pas ses appartenances (jeune, noir, etc.) qui jouent ce rôle, mais la capacité de celles-ci à lui donner la possibilité d'établir davantage de *nouvelles connections*. « Une telle expérience nous conduit à concevoir l'identité sociale comme une ressource mobilisable dans le processus de construction de nos connections »¹⁸⁶.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.33.

L'expérience connexionniste se distingue alors d'une recherche opportuniste de prestige liée à une appartenance (bien que celle-ci en fasse partie), ou d'un passage de milieu en milieu : ce n'est pas le fait d'avoir une appartenance (si prestigieuse soit-elle) qui caractérise l'expérience d'une mobilisation de l'identité sociale, c'est le fait de *créer de nouvelles expériences*. C'est cette capacité à générer de la connexion, de se constituer en point de passage obligé, qui motive l'individu à cette mobilisation. **La motivation** provient donc, dans une expérience connexionniste, de la capacité à mobiliser une identité, constituée des appartenances groupales, afin de *générer une nouvelle expérience*. Cela n'implique pas non plus que ce soit une expérience strictement individuelle : la mobilisation d'une identité sociale est aussi l'apport de ressources dans le réseau d'insertion, ressources qui sont sociales. « L'identité sociale n'est donc pas strictement comprise comme ce qui englobe les individus. Nous sommes bien plutôt ici en présence d'une expérience en laquelle les identités sociales sont vécues comme ce qui permet à des individus de se déplacer de façon inventive dans le réseau social, d'y établir des connexions inédites, d'y avoir individuellement un certain poids. Le rapport des individus à leur identité sociale implique bien en ce sens une forme de réflexivité spécifique au sein de laquelle les individus posent leur identité sociale non pas seulement comme des instruments de généralisation de leur situation vécue mais comme des instruments leur permettant de s'insérer individuellement dans le réseau social »¹⁸⁷.

Rationalité du sujet politique dans un contexte d'indifférenciation.

Il n'est pas étonnant, dans ce contexte, que Gély renvoie au modèle constructiviste des forums hybrides développés par Latour et Callon comme exemple de la création d'un monde commun autour d'une problématique marquée par l'incertitude. On trouve en réalité ici l'idée que l'incertitude est une cause de constitution des identités sociales *et que* cette constitution *est* la réponse – en termes de constitution de connaissances – à cette incertitude elle-même. En effet, Gély explique que l'insertion des acteurs dans le forum hybride ne se fait pas sur base d'une appartenance déjà établie, ou d'une identité déjà connue. Dans les forums hybrides où se réunissent experts et profanes pour gérer l'incertitude, des individus singuliers affectés par une situation sur laquelle il n'y a pas de connaissances (et donc qui est incertaine) entrent dans la controverse *afin de* connaître, c'est-à-dire pouvoir constituer une identité sociale (sur le mode connexionniste, circonstanciel, pratique). Par exemple dans le cas d'habitants suspectant une décharge située à proximité des habitations de provoquer des maladies, mais sans qu'une connaissance scientifique puisse

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.42.

l'expliquer, le processus de constitution identitaire *est* un travail au plan politique *et* scientifique. Dans ce cas, développer de la connaissance scientifique sur cette incertitude est équivalent au processus de constitution identitaire : si l'on peut, par la science, nommer le mal qui les atteint, on nomme du même coup les victimes de celui-ci, constituant leur identité connexionniste. « Ce qui les définit comme groupe, c'est précisément une volonté commune, suite à une série d'expériences personnelles similaires, de se mettre à la recherche d'une identité que chacun d'eux ne possède pour le moment que de façon négative : ils ne parviennent pas à identifier véritablement ce qui leur arrive et éprouvent un malaise à laisser leur vécu être simplement subsumé sous une catégorie trop générale pour ce qui les concerne, celle des victimes d'une décharge toxique. Ce groupe à l'identité émergente va ainsi entrer de plain-pied dans une controverse scientifico-politique, dans une recherche en réseau unissant des experts et profanes, unissant recherche de plein air sur le terrain et recherche confinée en laboratoire »¹⁸⁸.

L'incertitude est donc aussi réduite par la constitution identitaire en ce sens qu'elle est le lieu du développement d'une médiation entre expert et profane, et non une procédure extérieure aux fins pratiques à réaliser. Construire les identités au sein du collectif implique cette médiation et cette articulation entre le savoir scientifique de l'expert et la revendication politique, qui, elle, s'accomplit socialement de façon légitimée.

Il y a donc un lien qui s'effectue entre la notion d'incertitude, en général, qui est la cause d'un déficit de légitimité de l'expertise, avec l'idée que cette incertitude est un problème pour la décision parce qu'elle est identitaire. La construction de l'identité sociale *inclut* l'acceptation purement cognitive et scientifique de l'incertitude, pour la traduire en incertitude sur l'identité sociale des acteurs (de *tous* les acteurs). C'est en tant que processus connexionniste que nous pouvons ici comprendre que la construction de l'identité *constitue* une réponse à l'incertitude, dans la mesure où cette constitution de réseau nécessite l'appartenance et la collaboration de ces groupes, parmi lesquels la communauté scientifique. On ne peut pas envisager une perspective strictement décisionniste et relativiste depuis l'hypothèse connexionniste compatible avec le constructivisme, puisqu'il ne s'agit pas de *décider pour décider* depuis un point de vue préétabli, depuis une identité qui se pense comme une catégorie sociale, mais bien de constituer une décision en pensant l'identité comme une insertion sociale : et cette insertion ne peut pas se faire sans les experts. Les malades cherchant à faire reconnaître la spécificité de leur affection rare et sur laquelle il n'existe pas de connaissances établies ne peuvent pas le faire en dehors d'une interaction avec l'expertise

188 *Ibidem*, p.46.

scientifique. Simplement, plutôt que de penser une opposition entre des catégories identitaires (expert versus profane), on pense la construction des insertions identitaires dans un collectif commun. Les catégories identitaires sont un arrière-plan jouant le rôle de ressource : pour s'insérer dans le collectif, l'appartenance groupale (ex. « être un expert ») sert à établir des connexions, mais pas à prendre une position déterminante sur le processus décisionnel en lui-même. Construire l'identité sociale ne signifie donc pas l'affirmation d'une particularité à la place d'une généralité, cela ne signifie pas adopter une approche relativiste qui ne pense le recours au savoir scientifique que sur le mode d'une équivalence à tout autre dans son *rôle* pour la décision. Le constructivisme signifie plutôt ici que ce rôle doit être *construit* dans une expérience connexionniste. C'est le sens d'une approche dissensualiste et identitaire.

La rationalité de la décision se comprend par conséquent assez différemment dans une démocratie qui intègre une approche constructiviste dissensuelle de la politique. Ce que nous venons de discuter montre la signification de l'affirmation de Beck selon laquelle penser la rationalité revient à penser la cohésion sociale. Ce qui nous importe dans ce « modèle », c'est que le critère identitaire de rationalité renvoie surtout à la capacité du sujet à se constituer comme un sujet politique capable de comprendre, par le mécanisme même de son identification sociale, la situation d'indifférenciation qu'il a (involontairement) contribué à créer et qui devient la catégorie principale de son expérience sociale. Cette conscience de la réflexivité du sujet apparaît donc comme première face à une réflexion sur l'institution, étant donné que cette dernière est maintenant dans une situation de dépendance par rapport au sujet. Le critère de rationalité, que nous ne pouvons à ce stade qu'envisager dans une temporalité *a posteriori* de la décision (jugement politique) devient donc principalement de pouvoir *aussi* saisir en quoi consiste l'indifférenciation que la société s'inflige à elle-même, et à pouvoir imaginer de nouveaux opérateurs de différenciation, dont la forme institutionnelle et le contenu sont par définition encore inconnus. Nous comprendrons plus tard, dans notre chapitre II, comment cette rationalité de l'indifférenciation se pense de façon plus positive. Elle permettra d'envisager une production des représentations de l'indifférenciation ayant un sens pour la subjectivité sociale, c'est-à-dire permettant de rendre compte des transformations du monde vécu.

III.4. Spécificité et limite de l'approche constructiviste

Repenser la cohésion sociale et la rationalité.

C'est précisément cette question des critères de rationalité qui est à la base de la hiérarchisation des savoirs dans la question de la légitimité des processus de décision en démocratie. Dans le modèle pragmatique de Habermas tel qu'il est mobilisé par la plupart des théories de la gouvernance des risques, qui insistent sur le besoin de participation dans le processus de décision, le critère de rationalité repose sur le langage. Est rationnel ce qui est issu d'une discussion respectant les structures argumentatives et égalitaires que le langage impose de lui-même : qui parle revendique une validité à l'universel et doit en conséquence accepter l'échange d'argument avec ses interlocuteurs qui ont les mêmes prétentions à la validité. Dans un modèle dissensualiste ce critère ne peut plus être suffisant : serait rationnelle une décision issue d'un processus de constitution du collectif donnant lieu à la construction des identités des acteurs, construction produisant une réflexivité du social précédemment laissée strictement aux mains de la science. Cette réflexivité a pour vertu de renouveler les représentations du risque.

Il faut en effet ici relier rationnel à réflexif. Pas au sens de Beck, cette fois, mais véritablement au sens d'un retour conscient sur soi en vue de la compréhension de soi par le social. Une compréhension qui, comme le veut d'ailleurs le projet constructiviste, décompartimente les sphères du vécu et les catégorisations de l'expérience pour le sujet. Autrement dit, dans les termes de Habermas, une réflexivité qui fait se rejoindre système et monde vécu pour comprendre où et comment se réalisent des fins pratiques. La raison de ce lien entre rationnel et réflexif est imposée par le constat de la société du risque : ce dont parle Beck, c'est bel et bien d'un problème de *civilisation* dont la notion de « risque » ne fait que rendre compte. Le « risque » n'est pas une sorte d'entité séparée épistémologiquement ou sémantiquement des différentes sphères sociales, comme un concept que l'on pourrait analyser pour lui-même, possédant un contenu propre et univoque. Le risque n'est que l'expression d'un malaise qui remonte à une transformation par elle-même de notre civilisation. Cette transformation, c'est une indifférenciation mondiale qui affecte toutes les catégories de l'expérience. Un risque, ce n'est que l'incarnation de ce mouvement d'indifférenciation. Un risque présentant une forte incertitude n'est qu'une indifférenciation dont la société ne sait comment l'éviter. (Nous aborderons dès le chapitre suivant le fondement anthropologique d'une telle affirmation, mais il nous faut néanmoins relever ici la cohérence de cette

définition du risque avec la conception de la politique précédemment proposée, selon laquelle cette dernière est l'action permettant à la société d'établir ses structures de différenciation ¹⁸⁹.)

Pour le modèle constructiviste, développer une réflexivité sur la transformation du social (compris à l'échelle de la civilisation) par lui-même ne peut donc se faire sur base de la rationalité dite scientifique, puisqu'elle participe au problème. La rationalité « institutionnalo-méthodique » ne peut pas comprendre (*comprehend*) le processus global d'indifférenciation *du social lui-même*, duquel elle fait partie et indifférenciation à laquelle elle contribue. Beck affirme en effet que les sciences ne sont pas capables de comprendre les risques « liés à la civilisation, pour la bonne raison qu'elles participent activement à leur naissance et à leur développement » ¹⁹⁰. En conséquence le principe de causalité est caduque pour percevoir et gérer la prévention du risque : la pollution n'est pas causée par un facteur unique. La preuve stricte exigée par le principe d'explication causale *empêche* de poser des actions ¹⁹¹. Or « il est constitutif de la rationalité des sciences naturelles qu'elle exige une justification causale stricte, [et ce principe] en tout état de cause, [...] est fondamentalement inadéquat lorsqu'il s'agit de risques liés à la modernisation » ¹⁹². Beck donne l'exemple de la détermination des seuils (taux limites) pour démontrer ce point : la détermination de quantités maximales d'éléments polluants dans différents milieux ne tient pas compte d'effets d'accumulation, et les recommandations se font comme s'il suffisait de respecter chaque pollution séparément, sans considérer ses interactions avec les autres. La prise en compte des actions conjuguées des polluants est pour ainsi dire inexistante. Ainsi, dans la logique réflexive de la société du risque, la détermination de ces taux limites masque-t-elle la réalité de la pollution plutôt que de servir à la dé-pollution : « Les taux limites de présence "acceptable" de substances polluantes et toxiques dans l'air, l'eau et l'alimentation sont à la répartition du risque ce qu'est le principe du mérite à l'inégale répartition des richesses : ils réussissent le tour de force d'autoriser des émissions polluantes *tout en* légitimant leur existence, tant qu'elle se cantonne en deçà de valeurs établies. En limitant la pollution, *on fait le jeu* de la pollution. En vertu de cette définition sociale, ce qui reste possible cesse d'être "nuisible" – indépendamment de sa nocivité réelle. Il est possible que les taux limites permettent d'éviter le pire, mais ils servent aussi à blanchir les responsables : ils peuvent se permettre d'empoisonner *un peu* la nature et les hommes. Qu'est-ce qu'on entend par "un

189 Une explication de cette idée est déjà bien entendu présente chez Žižek, mais nous y reviendrons plus longuement dans notre chapitre II avec René Girard. Cet élément se retrouve dès la description que fait Castoriadis de la démocratie athénienne.

190 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.107.

191 *Ibidem*, p.114.

192 *Ibidem*.

peu" ? Toute la question est là » ¹⁹³. Le taux limite est une sorte de loterie organisée par des voyants : « A quoi me sert-il de savoir que tel ou tel polluant est nocif à partir de telle ou telle concentration si je ne sais pas dans le même temps quelles réactions entraînent l'action conjuguée de toutes ces substances toxiques résiduelles ? On sait très bien que, dans le domaine médical, il existe des médicaments dont les effets se minimisent ou se potentialisent. Il n'est pas totalement aberrant d'envisager qu'il en soit de même de ces nombreuses contaminations partielles autorisées parce qu'inférieures aux taux limites » ¹⁹⁴. Cet élément nous intéressera plus particulièrement dans notre troisième chapitre au sujet des normes établies par les institutions officielles d'expertise, comme l'ICRP (International Commission on Radiological Protection).

L'hypothèse de la société du risque définit donc le risque en dehors des catégories scientifiques pour en faire une notion essentiellement politique : cette hypothèse permet de développer une idée de la gouvernance des risques qui intègre l'idée d'une insuffisance du modèle habermassien. Les deux éléments qui sont repensés par la société du risque sont d'une part la cohésion sociale (une fois que l'on accepte l'idée qu'elle est frappée par une indifférenciation générée en son sein même, et de façon nécessaire étant donné le fonctionnement de la société industrielle), et d'autre part les fondations de la rationalité ¹⁹⁵. Cette description se justifie dans la mesure où il semble que c'est depuis une organisation spécifique de ces deux domaines que sont *produits* les risques qui affectent la société. Ne pas réviser ces deux éléments revient à penser le risque depuis des catégories qui le produisent et sont incapables de le percevoir, et l'attribuent généralement à des facteurs extérieurs.

Épistémologiquement, cette situation sociale correspond à un retour de l'incertitude comme centre de l'attention sociale : les conflits sociaux ne sont plus des problèmes d'ordre, mais des problèmes de risques. Ce qui signifie par extension que le postulat d'une rationalité scientifique – même acceptant l'incertain kantien comme composante de son discours – ne peut satisfaire à la recherche d'un principe d'action par elle seule. La catégorie qui pense l'action est au contraire cette ambivalence et cette incertitude. On ne peut plus donner à l'action une finalité de certitude (ou de consensus) mais bien celle d'une incertitude (ou controverse). Le rôle en est une réflexivité sociale sur les catégories qui sont à la base de la production du risque.

193 *Ibidem*, pp.116-117.

194 *Ibidem*, p.121.

195 BECK, U., « The reinvention of politics : towards a theory of reflexive modernization », in BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Reflexive modernization*, Oxford, Polity Press, 2004, p.8.

Beck précise lui-même que la catégorie de risque a pour fonction de penser un type d'action (et de pensée) particulier. « It is post-traditional, and in some sense post-rational, at least in the sense of being no longer instrumentally rational »¹⁹⁶. En ce sens l'expert (tel qu'il existe aujourd'hui) n'est pas apte à gérer le risque tant qu'il est conçu dans la perspective « classique », de la modernité qui n'a pas pris conscience de sa réflexivité. En effet, pour Beck le rôle de l'expert d'un point de vue sociologique est de produire de la « social acceptance »¹⁹⁷, ce que nous pourrions traduire par « acceptation sociale », soit une forme de consensus, de paix sociale. Les experts présupposent la possibilité de cette création d'une acceptation sociale.

Cette perspective crée une paralysie de l'action, parce que penser le risque sous la perspective de la création du consensus social mène à décrire la totalité des problématiques sociales sous ce point de vue : or un risque dit ce qu'il ne faut pas faire, mais ne permet pas de savoir ce qu'il faut faire (c'est-à-dire qu'il génère de l'incertitude). Décrire et percevoir le social sous la modalité de la gestion du risque par l'acceptation sociale revient à ne pas pouvoir agir, à ne pas pouvoir accéder à une compréhension du caractère réflexif de la dynamique sociale¹⁹⁸ : plus on va désirer le contrôle par cette raison instrumentale, plus on produira son contraire puisque ce qui change ce sont les catégories de la perception du risque lui-même. C'est en ce sens qu'il faut repenser à la fois la cohésion sociale et la rationalité. La modification de « l'époque », de la culture au sens large, se fait sur base d'une réflexivité de cette même culture, qui ne peut par définition pas être perçue par celle-ci depuis les catégories qui sont en train d'être remplacées. C'est la grille de la cohésion sociale qui se modifie et implique le changement de la politique (en tant que forme) et des formes de savoir quelles qu'elles soient. Il faut donc cesser de penser l'ordre comme étant le facteur de cohésion sociale, ainsi que d'associer nos représentations du monde produites au sein du paradigme scientifique à la rationalité.

Les risques ne sont pas un problème d'ordre à l'adresse d'une raison instrumentale ou d'une politique procédurale – la cohésion sociale elle-même n'est pas un problème d'ordre dans l'hypothèse d'une modernisation réflexive. Le principe de l'action classique, qui s'organise selon des catégories fonctionnant par dichotomies opposées (in/out, them/us, safe/unsafe, certain/uncertain) ne peut plus convenir à la décision toujours placée dans l'incertitude d'un type réflexif.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.9.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Bien que l'action au niveau local soit bien entendu toujours possible dans les faits. Il s'agit ici de souligner le fait que le risque ne peut pas être perçu dans sa réalité si la finalité de la gestion du risque est de produire du consensus.

L'incertitude, dans ce contexte réflexif, provient de la complexité du système qui devient lui-même et à tous les niveaux le producteur de risques qui passent, par définition, inaperçus, puisqu'ils agissent comme des nouvelles règles qui *changent* les catégories depuis lesquelles ils sont produits, et ne peuvent donc pas être perçus comme risques par celles-ci.

*

Mais *la société du risque* et le projet constructiviste ne vont-ils pas trop vite dans la conviction selon laquelle les catégories définissant la rationalité scientifique n'ont pas de prise sur la réflexivité indifférenciatrice qui frappe la société ? Cette conviction se fonde sur l'idée selon laquelle la rationalité scientifique est essentiellement celle que l'on trouve définie par Kant, où l'objectivité répond à des critères de rencontre entre les structures de la cognition et l'expérience. Mais le procès fait par le constructivisme à cette rationalité n'a pas vraiment pris la peine d'interroger cette dernière dans ce qu'elle pourrait renfermer d'autre comme ressources de réflexivité sociale. Cela reste logique, en un sens, puisque les critères kantien font l'objet d'un très large consensus au sein de la communauté scientifique, mais cela ne signifie pas que la rationalité scientifique, en tant que telle, se limite à ces critères. La *genèse* de cette rationalité nous en apprendra davantage, renforçant notre idée selon laquelle c'est par un questionnement sur les présupposés anthropologiques qui fondent nos conceptions de l'ordre social que nous arriverons à une spécification positive du savoir scientifique au sein de la démocratie. Nous mettrons en effet en évidence le fait que la rationalité scientifique intègre nécessairement une connaissance de l'indifférenciation, et qu'elle s'avère être, en vérité, un outil de réflexivité sociale, *pour autant* que des conditions d'auto-interprétation favorable lui soient accessibles.

Présupposés de la « société du risque ».

Nous avons établi une opposition entre un modèle communicationnel et un autre constructiviste, résidant dans une conception différente du principe de la politique : l'un vise le consensus et l'autre le dissensus. Cette différence se justifie depuis des présupposés anthropologiques qui définissent les conditions suffisantes d'une action collective ¹⁹⁹, c'est-à-dire, au fond, d'un principe de cohésion sociale. C'est depuis une pensée de ce qui constitue la cohésion sociale que ces théories modélisent les types d'actions possibles et les ressources que le sujet peut mobiliser pour se motiver à agir, et le faire collectivement. On peut donc dire que le principe de légitimité diffère dans ces deux modèles en fonction de ce qu'ils considèrent correspondre à des critères de validité de l'action, c'est-à-dire à des critères de définition de la rationalité de cette action. Dans un cas cette rationalité se trouve incorporée aux structures du langage et par conséquent est donnée en partage à tout sujet participant au processus de décision *si* les procédures participatives garantissent les conditions d'un échange qui respecte ces structures (par exemple en garantissant l'égalité des participants quant à leur prétention à la validité). Le collectif est de ce point de vue constitué par ce partage du langage lui-même. Les motivations sont sémantiques. Dans l'autre cas, la rationalité renvoie au langage mais *aussi* à la question de la construction de l'identité du participant. Il est affirmé que le principe de l'action ne se limite pas à une revendication sémantique, mais déborde toujours dans la détermination du statut de l'acteur au sein du collectif. Il y a, en somme, des éléments non formalisables dans le langage qui constituent le principe de l'action à part entière, et la légitimité d'une décision ne peut donc simplement être établie sur base d'une discussion, sur base de la simple participation. Le collectif n'est donc jamais un donné, et c'est d'organiser sa constitution qui va devenir le critère de rationalité : plutôt que de permettre une égalité dans les prétentions sémantiques à la validité, on cherche alors davantage à garantir la possible construction d'identités originales et inattendues dans le collectif, afin de susciter la controverse. Une décision rationnelle sera dans ce cas le résultat d'un processus d'exploration des différents mondes communs possibles, par différentes identités possibles, et ne cherchera plus un « point final » comme dans un consensus, mais envisagera que le monde commun doit « être maintenu », continuellement réinventé, plutôt que catégorisé et découpé dans des décisions ponctuelles.

199 C'est en réalité sur cette question, qui est celle de la *pratique* que nous pourrions comparer les trois auteurs qui sont les chevilles des positions sur l'expertise : Habermas, Latour et, dans notre chapitre suivant, Girard. Leur position par rapport à la science (la distance entre société et science) dépend du type d'action possible qui est au fondement de l'agir social, de la constitution du collectif lui-même. Autrement dit : chacun définit différemment la pratique, l'élément qui crée le lien social. Chez Habermas, le langage, chez Latour, l'identité, chez Girard, le rôle méconnu de l'imitation et des mécanismes culturels qui en résultent.

La raison pour laquelle le modèle que nous nommons constructiviste insiste sur la composante identitaire est liée à sa perception du risque, que nous avons définie avec l'hypothèse de *la société du risque*. Le risque n'est dans cette hypothèse que la notion permettant de définir conceptuellement un processus d'indifférenciation globale de la société, que l'on peut décrire d'un point de vue sociologique comme une modernisation réflexive des catégories de pensée et des structures sociales. L'élément central de ce processus d'indifférenciation réside dans le fait qu'il est interne à la société : les risques sont une production directe de la civilisation, qui tente de les appréhender depuis des catégories « anciennes », qui ont servi à l'élaboration de cette civilisation, mais qui, par le succès *ad absurdum* de leur fonctionnement, deviennent réflexives, commencent à avoir un impact sur elles-mêmes. Il y a donc un décalage entre les outils de perception du changement et la capacité de la société à percevoir celui-ci. Elle tente de percevoir une modification de ses catégories depuis les catégories qui sont en train de s'auto-transformer. Il en résulte un aveuglement partiel à la réalité du risque qui contribue à renforcer cette auto-transformation, et une situation sociale d'indifférenciation. Ce cercle vicieux de la civilisation est illustré par les grandes crises technologiques qui sont aujourd'hui devenues les thèmes majeurs de l'avenir : énergie, climat, pollution, santé, qui sont tous reliés à une incertitude sur les sources et causes précises du problème. La *société du risque* fait l'hypothèse que ces risques sont des productions logiques du mode de vie de l'occident industrialisé, qui a réussi à se développer et perçoit maintenant les effets secondaires de ce développement depuis des catégories qui en font un problème *extérieur* à cette civilisation²⁰⁰.

Cette lecture de la société du risque nous a permis de comprendre sur quelle idée de la politique se fonde le projet constructiviste, et comment y comprendre l'accent mis sur la construction identitaire des acteurs. Mais cela nous a surtout permis de comprendre l'origine d'une différence épistémologique entre les deux modèles : celle de la rationalité. C'est parce que la société du risque lit celui-ci comme un processus d'indifférenciation sociale *auquel participe le savoir scientifique* que le constructivisme ne peut pas se contenter des critères de définition rationnels de la science pour définir la rationalité. Puisque l'enjeu, dans la société du risque, est de parvenir à modifier les catégories de la pensée pour percevoir la réalité (sociale) du risque, l'expert et le savoir scientifique qu'il mobilise ne peuvent être qu'un maillon (certes indispensable) de la chaîne décisionnelle. Plus radicalement encore, on peut mettre en doute le fait que ce soit le savoir scientifique qui puisse opérer ce renouvellement des perceptions, repenser les catégories de saisie

200 Des exemples sont données par Ivan Illitch dans « Némésis de l'économie », in DUPUY, J.P., *Ordres et désordres*, Paris, Seuil, 1990, p.29 et suivantes, ainsi que dans *La société du risque*, de Beck, notamment pp-167-215 & 363-366 concernant la dualité interne-externe.

du risque, ce qui implique que nul ne peut être désigné expert *a priori*, et probablement que l'idée d'un expert *individuel* perd de son sens. L'expertise se conçoit alors comme un processus qui est dépossédé de son sujet originellement situé institutionnellement, l'expert. C'est l'action collective du groupe qui tient lieu d'expertise, qui comprend mais ne se limite pas à un regard scientifique.

Le constructivisme affirme donc que le savoir scientifique n'est pas le lieu de la réflexivité sociale face au risque. Il ne peut au mieux qu'y contribuer. Cette contribution se fait au même titre que celle de n'importe quel autre type d'acteur impliqué par le risque. La légitimité de la décision se détache de la référence au contenu du savoir scientifique, consommant un divorce entre connaissance et décision, caractéristique de la société du risque. On peut dire également que cette relativisation du statut du savoir scientifique renvoie à son indépendance par rapport au sujet, dans la mesure où c'est la capacité collective à construire une subjectivité politique capable de percevoir le risque, qui intéresse le modèle constructiviste.

Cette position relève néanmoins d'un présupposé qui n'est pas discuté par le constructivisme ou la société du risque. La science est relativisée dans son statut social en vertu de sa limitation à l'objet. Le constructivisme n'entend pas affirmer que d'autres savoirs puissent atteindre une connaissance de l'objet supérieure à la science : il affirme que le problème du risque n'est plus, dans la modernisation réflexive, un problème d'objet. Mais il ne dit jamais exactement comment il définit l'objet, ou l'objectivité. La définition de ces concepts renvoie au large consensus de la communauté scientifique à cet égard, et c'est tout à fait logique dans la mesure où il s'agit de comprendre comment cette communauté envisage son propre rôle dans la gestion des risques. Cependant il s'opère un glissement : le projet constructiviste tient pour acquis que ce qu'*est* un objet, ou l'objectivité, *est* ce que la communauté scientifique entend définir comme tel. La nature du savoir scientifique se définit par la définition qu'en donne la communauté scientifique : autrement dit, c'est un donné. Une évidence utilisée à la source de l'hypothèse de la société du risque. Mais il n'est pas évident que la définition de l'objet qui soit donnée par une communauté scientifique épuise la réalité de cette définition. Ce n'est pas parce que les experts et les scientifiques définissent leur rôle d'une façon déterminée par eux, que celui-ci est effectivement limité à ce qu'ils en conçoivent eux-mêmes. Le savoir qu'ils mobilisent renferme peut-être des ressources que, pour diverses raisons, ils ne mobilisent pas, mais qui sont néanmoins essentiellement mobilisables depuis ce même savoir.

Il y a donc un point d'interrogation qui reste non discuté, concernant ce que nous devons entendre par « rationalité scientifique », et ce que la science dit quand elle définit que tel concept

renvoie à un *objet*. *Qu'est-ce que la définition d'un objet implique en termes de capacité de perception du risque*. Autrement dit, est-ce que, comme l'affirme l'hypothèse de la société du risque, le savoir scientifique est condamné à manquer la perception du risque et à rester dans un aveuglement provenant de son mode même de connaissance, ou bien pouvons-nous, en reposant la question de la spécificité de ce savoir indépendamment de ce qu'en dit la communauté scientifique, y trouver des ressources pour construire une réflexivité sociale qui lui soit spécifique, et envisager qu'il puisse être significativement important pour le renouvellement des catégories de perception du risque ?

Le problème des réponses typologiques à la société du risque.

C'est sur le concept de rationalité ou d'objectivité que nous pouvons effectuer le lien entre une discussion qui est devenue une discussion portant sur une logique de civilisation, avec celle beaucoup plus locale de la gouvernance de l'expertise qui suppose de pouvoir penser l'exercice de la décision au sein d'une politique bien réelle. Ainsi l'idée d'enrichir un idéal communicationnel par une participation qui se veut identitaire ne peut-elle porter de fruit que si nous pouvons relier son enjeu épistémologique à l'expression concrète d'une spécificité pour la prise de décision. Nous ne devons cependant pas *partir* de ce niveau pour le concevoir clairement : l'enjeu de l'indifférenciation ne peut pas être perçu depuis une situation de la question au niveau directement socio-politique de l'épistémologie. C'est pourtant toujours ce que fait la sociologie des sciences, y compris quand elle tente de dépasser les limitations du modèle constructiviste. Ainsi Evans et Collins, dans leur *third wave* ²⁰¹ au sujet de l'expertise, critiquent-ils Latour et Beck pour l'aspect non déterminant de leur principe de participation : selon Evans et Collins la participation ne peut être érigée en principe de l'action collective, car il existe de nombreux cas d'expertise où il est nécessaire de *réduire* la participation pour réussir à tenir compte de contraintes réelles, comme le temps de la décision ou la spécialisation du problème soulevé. Sans doute auront-ils privilégié une autre logique que celle de la composante identitaire que le constructivisme essaye de construire, et au final manqué de percevoir la dimension philosophique de la *société du risque*. Mais leurs critiques contiennent cependant un élément intéressant : comment penser une rationalité de la décision qui ne soit pas juste un idéal abstrait impossible à traduire institutionnellement ? Ce qu'ils reprochent à un auteur comme Beck, c'est que l'imagination d'une politique du risque qui tienne compte de sa théorie doive passer par une sorte de révolution assez radicale dans la façon même que

201 COLLINS, H.M., EVANS, R., « The third wave of science studies : studies of expertise and experience », in *Social Studies of Science*, London, Sage, Vol.32n No.2 (Avril 2002).

nous avons d'envisager *ce qu'est* une institution. Beck serait probablement d'accord et leur répondrait que cette transformation se fait quoi qu'il arrive, c'est après tout l'essence même de l'idée de réflexivité chez lui, et qu'il ne tient qu'à nous de s'y adapter ou non. Mais la nature de cette adaptation reste non thématifiée. Le lien entre le niveau individuel et collectif de la modification des catégories de représentation n'est pas établi. La participation semblerait bel et bien « par nature » établir ces connections grâce à l'expérience connexionniste propre à une société indifférenciée, qui *par essence* agit sur le sujet en le reliant à un processus de constitution collective.

Ce que font des auteurs comme Evans et Collins²⁰² c'est de répondre à ce problème du lien entre la validité d'une position constructiviste (l'expertise est nécessairement contextuelle et inclut des éléments sociaux) et d'une insuffisance pratique de celle-ci (peut-on vraiment considérer ce modèle comme tel s'il ne produit pas une imagination positive et laisse juste supposer une nécessaire révolution ?), en sous-différenciant la forme sociale incriminée, l'expertise. Autrement dit, le réflexe est le suivant : face à un constat d'indifférenciation (mais qui se formule et se comprend généralement comme le fait qu'il y a simplement une situation de crise à laquelle les institutions n'arrivent pas à répondre adéquatement), il est pensé qu'une différenciation supplémentaire permettrait d'améliorer l'efficacité institutionnelle déjà existante, sans devoir supposer une radicale révolution sociale des perceptions. Evans et Collins le font en différenciant différents degrés de la connaissance qui correspondent à différents degrés de l'interaction sociale, et expliquent que l'indifférenciation dont la société fait l'objet est avant tout une *confusion* entre les différents *rôles sociaux* des différents degrés de connaissance. Un auteur comme Turner va également dans ce sens quand il insiste sur la nécessité de faire se correspondre un type d'expertise avec un type de public auquel elle se destine²⁰³.

Le problème de ces réponses typologiques réside dans leur assez grand formalisme, ainsi que le remarque Arie Rip²⁰⁴ : les réflexions en termes de typologie font face au problème de la détermination de la validité du jugement tout autant que les approches qu'elles critiquent. En effet, savoir quel type d'expertise correspond à quel type d'interaction sociale suppose toujours un jugement sur cette adéquation que personne n'est *a priori* habilité à faire. Qui (et comment) décide de la pertinence d'une situation d'expertise par rapport à sa dimension publique ? Qui peut, en somme, pouvoir ainsi *a priori* juger de la capacité d'un type d'expertise à générer une légitimité

202 *Ibidem*, p.236.

203 TURNER, S., « What is the problem with experts ? », in *Social Studies of Science*, Vol. 31, No. 1 (Feb., 2001), pp.123-149.

204 RIP, A., « Constructing expertise : in a third wave of science studies ? », in *Social Studies of Science*, London, Sage, Vol.33, No. 3 (Jun., 2003), p.419.

sociale dans son exercice ? Les typologies reposent sur cette zone d'ombre qu'elles ne peuvent pas lever, étant donné qu'elles induisent par cet élément un formalisme que l'on ne peut résoudre. Pour qu'une typologie fonctionne, il faut supposer *a priori* une validité de la correspondance entre le type et l'expérience. Or cet *apriorité* reste problématique. D'autre part, souligne Rip, elles reposent aussi sur une substantialisation des acteurs qui est précisément critiquée par le projet constructiviste dont Evans et Collins estiment pourtant devoir tenir compte. En effet, les typologies fonctionnent sur la présupposition supplémentaire que les *compétences appartiennent à certaines catégories d'acteurs*, (ce qui semble être une évidence puisque certains possèdent un savoir et une expérience que d'autres n'ont pas), *mais aussi que ces compétences n'évoluent pas avec le contexte dans lequel se forge la décision*. Or s'il y a bien une idée importante dans le modèle dissensuel, exprimée par le rôle joué par l'identité comme processus de constitution du collectif, c'est bien que la catégorisation sociale propre aux typologies ne réalise pas que les compétences évoluent avec l'exploration identitaire du collectif. Turner, Evans et Collins retombent donc explicitement dans le piège de la catégorisation sociale dénoncée par la *société du risque* et qui paralyse les réactions face à l'indifférenciation.

Les critiques de la société du risque tombent le plus souvent dans ce genre de travers, et c'est la raison pour laquelle nous ne nous étendrons pas sur celles-ci, préférant porter le questionnement à un autre endroit. Si ces critiques échouent à tenir compte du modèle constructiviste dans leur volonté de le dépasser, c'est parce qu'elles se refusent à donner un rôle positif à la rationalité scientifique dans le processus d'indifférenciation auquel elle participe. Leur réaction est de dire : non, finalement, la rationalité scientifique ne participe pas à celle-ci, et notre typologie permet de s'en rendre compte – la rationalisation n'est un problème social *que dans une inadéquation entre sa spécificité et le contexte d'application*. Mais voilà : personne ne peut juger de cette adéquation, jamais, *a priori*. Établir des typologies ne résout donc pas le problème de la place (hiérarchique ?) du savoir de l'expert par rapport aux autres dans le combat contre l'indifférenciation. On ne résoudra jamais une crise en *sachant* qu'un Type X d'expertise peut la résoudre si on arrive à trouver la correspondance entre cette crise et ce type. On ne peut savoir ce genre de chose qu'*a posteriori*.

Une alternative : la question de la génération de la modernité.

Le questionnement doit plutôt se poser ailleurs : ne pas penser l'efficacité de la rationalité en termes d'une adéquation qui suppose un regard tiers pour être efficace, mais depuis l'intérieur. La

rationalité scientifique est-elle capable par elle-même de jouer un rôle définissable positivement par rapport aux autres savoirs dans une crise d'indifférenciation liée au développement technologique ? En d'autres termes : y a-t-il des ressources dans la forme rationnelle même qui n'ont pas été interrogées jusqu'ici pour penser la gestion du risque ? C'est par la positive que nous tenterons de répondre à cette question.

Cela renvoie à ce qui est notre objectif depuis le début de ce travail : montrer qu'on ne peut comprendre ce rôle que depuis une interrogation philosophique de l'anthropologie, car interroger la forme rationnelle dans ses ressources potentiellement cachées revient à pouvoir poser la question de la genèse de cette attitude face au monde. Dans quelles conditions la raison telle que nous la concevons aujourd'hui a-t-elle pu être générée par la société ? Il s'agit donc de reposer, encore une fois, la question de la modernité : quelle est la caractéristique du passage à la modernité ? Nous estimons que le point de vue anthropologique est le plus à même de nous apporter des éléments décisifs dans le questionnement, notamment parce qu'il va nous permettre d'articuler la question de l'indifférenciation avec celle de la raison, et de montrer en quoi cette dernière peut constituer en elle-même un outil de réflexivité sociale face au risque.

IV. Conclusions.

Sur le plan épistémologique, ce premier chapitre met en évidence un manque de générativité dans la conception que se font les différents auteurs du rapport science-société. En d'autres termes, la question de l'apparition du savoir scientifique et de sa signification culturelle précise reste absente des philosophies de la technique que nous avons rencontrées. Les théories de la participation voient pourtant en l'approfondissement de l'acte participatif une possibilité d'harmonisation de ce qu'ils considèrent être une mauvaise compréhension contemporaine des rapports entre la science et la culture. Ces rapports en restent malheureusement à un état de présumé : chez Habermas, le développement de la science est une rupture de la culture avec son stade traditionnel, par le biais d'une « préférence » accordée par elle aux résultats fournis par la science. Chez Latour, c'est en créant des hybrides humains-non-humains par la puissance de certains réseaux de domination qu'a pu se construire un tel savoir, en occultant l'acte d'hybridation lui-même pour rendre sa critique plus difficile. Là aussi, il y a une « préférence de la culture » pour la science qui n'est pas expliquée. Chez Beck enfin, la science émerge sur des bases matérielles dues à la particularité du projet épistémologique moderne, qui se veut autocritique : cette dimension autocritique en fait une condition de son succès, en termes de résultats de production, en même temps qu'elle signe sa nécessaire instabilité. C'est alors de réaliser ce qu'implique ce caractère « réflexif » qui permet d'harmoniser les représentations de la science et celles de la société. Cependant là encore le phénomène de développement matériel de la science (au travers de succès industriels notamment), reste non expliqué. Par conséquent la place de l'expert y reste définie « négativement », ou « par défaut » : on n'y trouve pas d'interrogation de la forme elle-même, ni au plan épistémologique, ni au plan social. Il n'y a dans ces théories, par conséquent, pas de place pour un questionnement portant sur l'objet et sur les ressources culturelles qui y seraient éventuellement présentes au sortir d'une redéfinition du concept d'objectivité. Seule une perspective génétique sur le lien science-culture serait à même d'interroger la présence de ce type de ressources, qui seraient susceptibles de changer la perspective que nous possédons sur l'utilité du savoir scientifique dans les enjeux sociaux.

Nous avons vu que ce sont les présupposés anthropologiques des différentes théories qui influençaient leur conception du rapport science-culture, procédant directement de l'idée que les auteurs se font des types d'action possibles. Nous arrivons dans ce contexte à la conclusion suivante : le présupposé anthropologique sur l'action et les conditions de cohésion sociale

conduisent les auteurs à négliger des ressources propres au savoir scientifique dans la production de représentations adéquates du risque. Autrement dit les modèles précités pensent la sortie d'une situation d'indifférenciation au moyen d'une logique dépendante des acteurs, et l'usage possible qu'ils feront de leur identité. La différenciation, synonyme de réduction du risque et de l'incertitude, se pense donc relativement au sujet, et par symétrie n'interroge plus l'objet – le simple cadre théorique parlant « d'objet » est considéré comme limité par ses présupposés sur la constitution du monde vécu. Parler d'objet devient synonyme de conception du monde trop limitée pour pouvoir percevoir la « réalité » du risque. En révisant les présupposés anthropologiques de ces modèles, nous pensons pouvoir proposer une définition qui soit alors positive du savoir scientifique, c'est-à-dire une définition ayant pour ambition de spécifier ce que peut recouvrir le fait de concevoir la catégorie d'objet, ou « d'objectivité », sans nous limiter pour cela à la représentation de celle-ci que la sociologie nous en donne à voir. Notre objectif sera alors d'évaluer en quoi une telle définition peut contribuer à penser un mécanisme de différenciation propre à traiter la crise d'indifférenciation que traverse notre monde. Récapitulons les étapes nous ayant conduit à ce résultat.

*

L'évolution du rôle de l'expertise vers la sphère publique a provoqué une modification du type de reconnaissance dont celle-ci doit être l'objet pour rester légitime. Nous avons vu que la question de la légitimité reposait elle-même sur celle d'une compréhension de la participation, de l'incertitude, et de la capacité de la société dans son ensemble à renouveler ses représentations du risque (ce sont les dimensions procédurale, épistémologique, et sociale). Cela constitue selon nous le cadre permettant de comprendre les causes de la perte de légitimité observée par tous les acteurs du débat. Ce besoin de repenser la qualité de la participation, les critères de validité d'une connaissance du risque, ainsi que la capacité de la société à orienter son développement, nous a conduit à voir en la question de l'expertise une interrogation sur le fondement de ce qui détermine l'agir collectif : il semble en effet que les critères habituels de légitimité de la prise de décision soient affaiblis. Il s'agissait de pouvoir dépasser un questionnement trop strictement lié au rapport entre la science et les institutions sociales pour pouvoir reposer la question de l'expertise *en tant* que forme sociale elle-même. Cela signifie pouvoir interroger l'expertise prise comme forme sociale afin d'y rechercher des ressources qui ne sont pas rendues visibles par des approches présupposant du type de ressources à y trouver. Ainsi, plutôt que de se limiter à des questions comme « la démocratisation de l'expertise », qui présuppose une délimitation déjà donnée de la question ainsi qu'un diagnostic sur les causes de la perte de légitimité, nous avons préféré envisager le problème

sous l'angle de *l'action collective*. Autrement dit, nous avons préféré poser la question de l'expertise comme celle d'une recherche d'un principe d'action collective, dont la possibilité a été questionnée par la crise de légitimité. Cette recherche du principe de l'action se matérialise par un questionnement concernant les critères permettant de penser la distance entre science et culture (sans présupposer d'une philosophie de la technique), et les conditions de génération de cette forme sociale qu'est l'expertise. En ne postulant plus de relation entre un statut donné du savoir scientifique et un type donné de pouvoir social qui en découlerait, nous nous dirigeons alors vers une interrogation des présupposés anthropologiques des théories de gouvernance des risques.

Nous tentons donc de nous donner les moyens de déplacer le questionnement pour pouvoir repenser comment se détermine la distance entre science et société, distance qui est au fondement de toute traduction philosophique et politique des pensées de l'expertise. Nous émettons en même temps l'hypothèse que les théories généralement mobilisées pour penser le rôle de l'expertise ne pensent pas cette distance de façon adéquate, et que leurs présupposés concernant la construction de l'ordre social sont la source de certains problèmes qu'elles rencontrent pour penser une action véritablement collective.

*

La principale réaction théorique et pratique à la crise de légitimité de l'expertise consiste à repenser la participation, ce qui s'observe à la fois dans les références continues faites au modèle communicationnel de Habermas et au modèle constructiviste de Latour, ainsi que dans la mise en place par plusieurs pays occidentaux de procédures de consultation ou discussion publique sur les enjeux du développement technique. Tentative de repenser le fondement de l'action collective, la participation semble posséder la vertu de réduire les incertitudes posant problème à la prise de décision, et la capacité de rendre cette dernière « robuste ». L'alternative habermassienne insiste sur une conception de l'action collective basée sur le consensus, tandis que l'option latourienne insiste sur le besoin de controverse. Toutes deux mobilisent une anthropologie, afin d'expliquer la dynamique de la construction sociale collective, dont les présupposés conduisent à des insuffisances.

En se détachant d'une explication matérielle de l'évolution sociale, Habermas entend fonder une théorie capable de penser la genèse de la motivation chez l'acteur, et expliquer les conditions dans lesquelles peut se construire un monde vécu commun. Les deux catégories du travail et de

l'interaction lui fournissent une clé de lecture de la construction des systèmes sociaux à partir de laquelle il peut penser la distance entre science et société propre à la modernité : l'expansion des sous-systèmes mettrait l'interaction en faillite. La société réalise, dans la modernité, une ouverture critique de la légitimation par le cadre institutionnel (ce qui constitue une émancipation de la tradition), mais de par son « succès », cesse aussi de réaliser des fins pratiques pour entrer dans une sorte de « politique négative » qui ne fait que gérer le fonctionnement du système. La modernité oublierait un élément fondamental de la connaissance qui est son origine désirante : la connaissance ne peut se limiter à n'être qu'un simple outil d'autoconservation. Les sous-systèmes parviennent à imposer la perception que le cadre institutionnel se fait de lui-même grâce à l'idéologie technocratique, qui associe progrès technique et social. En critiquant l'idée de théorie pure, Habermas différencie alors la connaissance de l'intérêt pour mettre en évidence leur nécessaire relation. Le langage tient alors une place particulière dans le dévoilement de ces relations, car il permet l'autoréflexion et la reconstruction des intérêts de la connaissance. Le langage, s'il n'est pas par essence protégé de l'illusion de la théorie pure, est cependant structurellement porteur d'émancipation. Le recours à la discussion publique, idéalement, conduit à pouvoir reposer la question de la domination au moyen d'une résolution langagière des conflits : les prétentions à la validité de chaque acteur s'expriment pour questionner les rôles de chacun, et permettre, au final, une rationalisation du cadre institutionnel. L'expert serait dans ce cas une sorte de conseiller politique chargé d'interpréter les résultats de la recherche par rapport aux fins pratiques issues de la discussion libre. La recherche de consensus vise par conséquent directement, par la discussion, à résoudre les conflits sociaux.

Le constructivisme de Latour voit dans cette volonté de création du consensus une simple critique d'une domination de la science sur la sphère publique, et considère cette perspective comme incapable de penser l'incertitude de façon adéquate : celle-ci dépasse le simple cadre du langage. Il faut plutôt se poser la question de l'originalité épistémologique du savoir scientifique, que le constructivisme récuse. La lecture de l'ordre social que propose le constructivisme est basée sur les notions de domination et d'hybridation : le savoir se construit de façon purement négociée et opportuniste, et doit être considéré comme un simple texte produisant des effets rhétoriques. Ainsi la différence fondamentale entre le savoir scientifique et les autres réside-t-elle dans la capacité du premier à créer de longues chaînes d'explications difficiles à briser, par le recours aux textes, inscriptions, réseaux sociaux. La catégorie de fait et d'objectivité ne sont que des résultats d'une domination sociale de certains réseaux sur d'autres. L'humain n'est perçu que dans sa capacité à créer de l'hybridation, de la médiation entre « humains et non-humains », et la crise de légitimité de

l'expertise provient de ce que la culture « moderne » a constamment masqué ce processus d'hybridation. Il en résulte une incapacité du collectif à penser la réalité du risque technique, puisqu'il ne peut penser la réalité du fait, son origine négociée et quantitative, ni par conséquent discuter les choix qui ont précédé et participé à cette construction. La controverse est alors un moyen d'émancipation de cette domination dans la mesure où elle permet de mettre en évidence les chaînes d'explication du fait. En dresse un triple inventaire des acteurs, problèmes et solutions envisageables au sein d'une problématique. Elle révèle les réseaux, les rôles assumés par les acteurs, et surtout elle permet de remettre les identités de chacun en cause, rendant poreuse la séparation entre experts et profanes. Pour le constructivisme, la négociation des identités opère une réduction de l'incertitude qu'une perspective consensuelle ne peut pas atteindre : il ne s'agit pas de faire s'affronter des prétentions à la validité, mais de rendre possible une action qui se prolonge dans les structures sociales. Pour Latour, la discussion est un acte cognitif qui ne garantit pas cette prolongation. Une pensée de la violence sociale se doit, selon lui, d'intégrer le fait que la motivation des acteurs à agir collectivement ne dépend pas d'un besoin d'expression d'une préférence au sein du langage, mais d'un besoin de définition de son rôle au sein du collectif lui-même. L'expertise, de ce point de vue, reste un acte de médiation, mais collectif, et *a posteriori*. La participation sert dans ce cas à construire des évaluations et décisions *robustes*, sans recourir à une autorité centrale comme un expert.

*

Mais si elle permet d'approfondir la compréhension de ce qui compose l'incertitude à laquelle doit faire face l'expertise aujourd'hui, la thèse constructiviste évacue toutefois un peu vite toute pertinence du savoir scientifique à élucider celle-ci. Il est réducteur de faire de la rationalité et de l'objectivité un *pur* élément quantitatif sans aucune originalité, uniquement définis par leur position dominante dans une hiérarchie des savoirs. Le constructivisme veut penser la cohésion sociale au moyen de la controverse, mais il en fait cependant un résultat arbitraire de l'évolution de la société, n'expliquant pas comment celle-ci peut s'engager dans une direction collectivement. Latour postule que la modernité occulte en quelque sorte (par l'intermédiaire de catégories telle la rationalité) le mécanisme réel de cohésion sociale – l'hybridation reconnue par la culture – et qu'il s'agit de retrouver cette visibilité de l'hybridation au sein du cadre moderne. Cependant cette vision ne permet pas de se représenter en quoi les « nouveaux risques » à l'origine de la crise de légitimité de l'expertise constituent un obstacle original. D'une part, le constructivisme ne permet pas de penser la possibilité que les modes de cohésion sociale aient évolué, et de l'autre, il n'explique pas

complètement pourquoi les approches consensuelles de la participation sont inefficaces. Plutôt que de comprendre comment la modernité puisse se retrouver en accord avec une forme de cohésion déjà donnée, reposer la question de *ce qui* constitue la cohésion sociale aujourd'hui nous permet potentiellement de penser l'expertise pour elle-même, et pas au travers d'un a priori anthropologique sur le comportement opportuniste du sujet. C'est ce déplacement de la question que nous avons proposé en qualifiant la situation contemporaine du risque *d'indifférenciation*.

Beck apporte un point de vue dont un des intérêts est de reposer la question du mécanisme historique, de ce qui crée l'événement dans la société moderne. Cette recadrage de la question du social par le recours au concept de risque comme catégorie d'interprétation du social permet d'aller plus loin que Habermas et Latour dans la compréhension de *ce qui* pose problème, pour la société, au sein des risques technologiques. Beck nous permet de relier l'élément problématique du risque avec un état plus large du social auquel les autres auteurs n'ont pas suffisamment accès. Plutôt que de saisir le risque comme un attribut d'un objet mal compris, et qu'il s'agirait d'élucider au sein de la participation, l'hypothèse de la société du risque de Beck ouvre la porte sur une reconstruction du rapport science-société sans lui présupposer de configuration initiale. Or, les *a priori* anthropologiques de Habermas et Latour les conduisent tous deux à présupposer du rôle et des capacités du sujet à percevoir le risque. Dans la société du risque, ce dernier est conçu comme une transformation de la civilisation, caractérisée par la réflexivité des structures sociales modernes. Les catégories de l'expérience sociale du sujet, ainsi que ses capacités de production de représentations du monde, sont mises en échec par une action autodestructrice de la modernité. Celle-ci produit, par son succès, des effets induits qu'elle ne peut plus percevoir et qui changent les règles du jeu de la cohésion sociale. Les risques sont indifférenciateurs, ils aplatissent les repères permettant de les percevoir, de les définir, et de s'en prévenir (la logique des classes devient, par exemple, une protection inefficace contre certains types de pollution). Les risques deviennent globaux, internes, et apercéptifs. Si les modèles de la participation ont bien compris qu'il s'opérait une mutation dans la façon de considérer le savoir au sein du social, et par conséquent de définir l'incertitude, ils n'ont en revanche pas conceptualisé la dimension proprement globale de ce changement, et son impact sur le sujet en tant que catégorie possible. Avec la société du risque, nous dit Beck, c'est en effet la possibilité du sujet lui-même qui se trouve menacée. La réflexivité, que nous interprétons comme une indifférenciation, impose au sujet de trouver le moyen de créer de nouvelles catégories d'expérience : il ne s'agit donc plus simplement (même si cela reste nécessaire) de donner au sujet un espace d'expression ou de négociation, mais de lui donner le moyen, collectivement, de créer les conditions d'une expérience qui donne à la participation la capacité de produire de nouvelles

catégories d'expérience, et pas juste d'en sélectionner certaines parmi celles entrées en concurrence dans l'espace dialogique. La question du risque devient politique, au sens où l'on ne peut plus présumer d'une forme donnée de cohésion sociale pour penser la réduction de l'incertitude : il faut reconstruire cette cohésion elle-même.

En affirmant que la catégorie de base de l'action, dans la modernité réflexive, devient l'incertain, Beck exprime également le besoin de penser comment le sujet peut se constituer dans un contexte indifférencié. En effet, l'un des effets les plus visibles des risques sur la société constitue pour Beck la fin de *l'Autre*, de l'altérité structurante permettant de penser la répartition du risque. Nous avons vu, avec Žižek, que cette altérité constitue un élément essentiel à l'idée même de politique, qui consiste à affirmer une identité de partenaire social, en sortant d'un statut d'exclusion auquel une logique du consensus ne manque pas de reléguer une partie des acteurs. Il est dès lors possible d'affirmer avec Beck que le risque n'est pas un problème d'ordre, dont la solution consisterait à pouvoir identifier quels éléments se rangent dans quelles cases (par exemple : qui sont les experts et qui sont les profanes, avec chacun une responsabilité prédéterminée). C'est en termes de renouvellement des représentations sociales du risque (et, partant, de la société elle-même) que se pense le défi civilisationnel que l'on nomme « risque ». Ce renouvellement ne peut se faire pour Beck qu'en assumant le développement des *subpolitiques* et leur caractère expérimental, porté sur la détermination d'identités originales – et l'auteur est en cela toujours dans une perspective constructiviste. Gély nous offre une clé de lecture pratique de ce défi « identitaire » : afin de pouvoir penser la constitution du sujet social dans un contexte indifférencié (ou réflexif, dans le vocabulaire de Beck), il faut pouvoir distinguer l'opération d'identification sociale de celle de catégorisation sociale. L'identité, comprise comme contextuelle et performative, permet en effet de dépasser une conception voyant dans le risque un problème d'ordre : il ne s'agit pas de restaurer un ordre mais de penser la motivation des acteurs à entrer dans une constitution d'un collectif par l'usage qui leur est rendu possible de leur(s) identité(s). Pouvoir concevoir comment s'opère un tel renouvellement des identités permettrait de penser une différenciation sociale adéquate à répondre à l'indifférenciation procédant du risque. Comme nous le disions plus haut, la construction de l'identité sociale *inclut* l'acception purement cognitive et scientifique des acteurs, pour la traduire en incertitude sur l'identité sociale de tous les acteurs. Cette traduction passe également par le recours à l'expert, au savoir scientifique, qui n'a aucune raison d'être renvoyé à un critère strictement quantitatif. L'élément important apporté par la société du risque et venant se conjuguer aux approches participatives, est ce besoin de devoir produire des représentations de l'indifférenciation (risque) ayant un sens pour la subjectivité sociale, c'est-à-dire permettant de rendre compte des

transformations du monde vécu. Et non plus, simplement, de produire des représentations d'une réalité, saisie descriptivement, des jeux de pouvoirs en place dans la construction de la connaissance.

*

La lecture du risque comme indifférenciation sociale fournit donc plusieurs résultats : critique d'une approche trop cognitive de la participation, mais aussi critique d'un constructivisme ne pensant pas l'impact du risque sur le sujet en tant que catégorie. Bien que Habermas et Latour aient l'intuition de cette disparition de l'altérité dont parlent Beck et Žižek – car ils réagissent tous deux à ce qu'ils considèrent être une forme d'exclusion fonctionnant sur le mode d'un aplatissement des différences ne disant pas son nom –, ils n'expliquent pas l'origine de cette indifférenciation, ce qui les conduit à préjuger des ressources de la science à pouvoir élucider cette dernière. La science est considérée comme prenant part à la création du risque, et de ce fait, incapable d'y remédier depuis ses propres ressources. Bien qu'ils justifient cette idée au moyen d'une critique de la rationalité scientifique, démontrant qu'elle est insuffisante à réduire une incertitude dépassant les cadres établis de l'analyse rationnelle, la radicalité des conclusions – surtout constructivistes – nous semble précipitée.

En effet, en considérant que le risque est indifférenciation, on ne peut simplement disqualifier le savoir scientifique d'une connaissance de l'objet en argumentant qu'il ne soit pas capable de saisir l'impact du risque sur le sujet. Les théories de la participation sont fondées sur l'idée qu'une incertitude incorporant une composante sociale met en échec une saisie de l'objet par la rationalité scientifique. Si cette observation est juste dans la mesure où elle renvoie à la science existante, représentée par des institutions et des communautés de chercheurs, elle ne dit cependant rien quant à ce qu'une redéfinition de *ce qu'est un objet* permettrait d'apporter à la question de l'incertitude. Autrement dit le constructivisme présume un peu rapidement de ce qu'il faut entendre par « rationnel ». Le déplacement opéré par une logique identitaire est censé être le suivant : la perception du risque est positivement modifiée par une logique d'un *usage* des identités, par une reconstruction des rôles des acteurs, et cet acte fonderait le principe même d'une action collective car elle constituerait la base d'une réelle politique (Žižek). *Par conséquent*, conclut le constructivisme, il n'y a aucune positivité particulière du modèle épistémologique scientifique qui puisse penser la représentation du risque plus particulièrement qu'un autre savoir. Ce sont les mécanismes de mise en relation des savoirs, les réseaux, qu'il faut établir « proprement » afin de

percevoir le risque devenu invisible. Malgré la pertinence théorique de ces propositions, un flou demeure concernant la pratique de la gouvernance du risque, car l'expertise se pense alors essentiellement *a posteriori*. Difficile dans ce contexte d'imaginer concrètement le renouvellement de ses formes institutionnelles.

Or cette nouvelle « invisibilité » du risque, la réflexivité (Beck), n'est pas générée par ces modèles, elle n'est que constatée, et depuis ce constat s'opère la critique du savoir scientifique. Une théorie de l'action, définie par une anthropologie particulière dans les deux modèles que nous avons étudiés, conditionne la vision qui est faite de la distance séparant science et société, et par conséquent du rôle de l'une sur l'autre dans la recherche d'une réduction de l'incertitude, et donc dans la capacité à prendre des décisions collectives, légitimes. Expliquer pourquoi (et non comment) le risque se transforme à l'ère moderne pour devenir indifférenciateur permettrait peut-être de questionner ces présupposés anthropologiques. Il s'agirait de poser la question de ce qu'une redéfinition de l'objet implique en terme d'une pensée de la perception du risque : là où les modèles précités définissent la science négativement (c'est-à-dire par défaut en regard d'une conception qu'ils se font du principe de l'action), une définition positive répondrait à la question de savoir si l'originalité épistémologique refusée par le constructivisme ne devrait pas être reconsidérée. Il s'agira donc de repenser le point de départ – anthropologique, nous l'avons vu – du principe de l'action afin d'en dégager un critère positif de définition de la science, et de l'objectivité, et de leur rôle dans société moderne devenue société du risque.

Chapitre II : Hypothèse de définition positive de la spécificité de la science pour la culture.

Il nous faut maintenant tenter de dépasser cette limitation du modèle « constructiviste » au sens où nous en avons parlé, en expliquant d'abord comment une position relativiste à l'égard de la spécificité de la science se base sur une vision (moralement) négative du rapport entre science et culture, et ensuite comment nous pouvons ré-interroger la science dans sa spécificité en adoptant une position générative de ce rapport. Nous verrons d'abord avec Henry comment se forme une vision négative et en quoi son insuffisance réside dans son incapacité à produire la génération de ce rapport négatif lui-même. Henry nous permettra de mettre en évidence l'importance de la question de la génération du rapport science-culture. Girard nous fournira ensuite une piste propre à permettre de repenser positivement (à la fois au sens moral mais aussi au sens d'une donation spécifique qui ne se dérive pas d'autre chose) cette génération du rapport entre science et culture. Nous pourrions de la sorte nous interroger sur les ressources propres à ce type de savoir qui seraient mobilisables dans le cadre du débat sur l'expertise (et donc la question de la production de représentations du risque adéquates à faire face à un état d'indifférenciation important), et sur les raisons qui auraient conduit la sociologie et la philosophie des sciences à les ignorer jusqu'ici.

1. La définition négative de la science et sa génération.

Le rejet de la rationalité moderne par le constructivisme.

L'essentiel de la critique de la raison effectuée par les théories du risque réside dans l'idée que la rationalité scientifique, instrumentale, ne permet qu'une compréhension cognitive des phénomènes, privant dès lors toute décision qui en fait usage d'une perception des enjeux sociaux de ceux-ci. Les *perceptions du risque* rendues possibles par la rationalité scientifique sont incomplètes et, d'après des auteurs comme Beck ou Dupuy, participent à la création de risques globaux ²⁰⁵. Le grand débat philosophique qu'inaugure l'idée d'une société du risque est peut-être

205 Voir à ce sujet « Némésis de l'économie », in DUPUY, J.-P., *Ordres et désordres*, Paris, Seuil, 1990, pp.29-57. Dupuy et Illich se différencient de l'idée de réflexivité de Beck dans la mesure où c'est selon eux une question de « seuil » qui mène à la création des effets pervers : lorsqu'une activité technique dépasse un certain seuil de développement, elle se retourne contre ceux qu'elle est sensée servir. Les auteurs mentionnent notamment la « médecine qui rend malade ». Dans un cas (modernisation réflexive) comme dans l'autre (dépassement de seuils) la rationalité participe de son fonctionnement même à la création des risques et est jugée insuffisante pour renouveler les perceptions de celui-ci.

celui d'une connaissance qui ne peut plus être *a priori*, mais uniquement *a posteriori*, qui inverse le rapport de subordination entre connaissance et expérience sociale de l'expertise.

Une autre façon de percevoir cette méfiance est de considérer les effets de la rationalité et de voir en quoi ils sont problématiques pour penser le risque. L'effet essentiel de la raison est de pouvoir produire de l'objectivité – du moins existe-t-il un large consensus autour de cette idée dans le débat sur l'expertise. L'objectivité est elle-même généralement définie comme la possibilité de construction d'un « monde commun »²⁰⁶, grâce à sa capacité à lever les ambiguïtés. Monde commun de représentations, cela s'entend – et c'est cela que la théorie du risque conteste, dans la mesure où la construction d'un monde commun ne peut pas se penser dans un monopole d'un type de connaissance chargé de déterminer les représentations de celui-ci.

Les définitions de l'objectivité que l'on trouve dans la littérature renvoient en effet essentiellement à un processus strictement cognitif, en accord avec les représentations classiques de la science – ce qui, il faut le souligner, implique une référence à l'importance de l'éthique scientifique (nous verrons par la suite comment Kant permet de formaliser ces critères de définition de l'objectivité).

Certaines définitions minimales renvoient à l'objectivité comme un consensus communautaire : « Il n'y a pas d'environnement sans experts, physiciens, chimistes, biologistes, dont les études et les recherches sont condamnées à s'ordonner sur une objectivité, qui ne pourra jamais exister que sous la forme, intersubjective et temporaire, d'un accord paradigmatique entre savants »²⁰⁷. Certains auteurs nuancent cette définition en précisant que son caractère consensuel ne peut être en fait que le résultat d'une controverse, et non d'une vertu inhérente au type de savoir mobilisé. C'est par un effet de groupe, un exercice de réflexivité, que peut s'établir une connaissance objective : « une connaissance ne peut être considérée comme correspondant à un savoir objectif que si l'on peut fournir un ensemble de procédures expérimentales et théoriques permettant à la fois de préciser sans ambiguïté la signification des termes par lesquels elle s'exprime et de la mettre collectivement en question afin de tester son degré de vraisemblance. Savoir, c'est savoir que l'on sait en sachant pourquoi on s'autorise à dire que l'on sait. Le savoir scientifique implique ce retour réflexif et dubitatif sur sa propre constitution »²⁰⁸. L'objectivité est donc le résultat d'un accord

206 GODARD, O., HENRY, C., LAGADEC, P., MICHEL-KERJAN, E., *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002, p.54.

207 EWALD, F., « L'expertise, une illusion nécessaire », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p.208.

208 ROQUEPLO, P., « L'expertise scientifique, consensus ou conflit ? », in *La terre outragée, les experts sont formels*,

intersubjectif, lequel dépend lui-même d'une négativité critique (qui s'exprime dans les controverses) réflexive qui garantit la correspondance des idées aux faits.

La société du risque entend se détacher de telles perceptions de l'objet. Le concept de « transscientifique » correspond dans ce contexte à la critique de la théorie du risque selon laquelle les risques ne sont plus des problèmes d'objet. « Il s'agit de questions de fait qui peuvent être élaborées dans le langage de la science mais auxquelles, en théorie comme en pratique, celle-ci ne peut, comme on l'a vu, apporter de réponses satisfaisantes. Un bon exemple de ces questions "transscientifiques" est celui des effets sur la santé des faibles doses de radiations nucléaires : on a calculé que, pour déterminer par expérimentation directe, avec un niveau de confiance suffisant (supérieur à 95%), si une exposition de 150 millirems était susceptible d'accroître de 0,5 % le taux de mutation génétique de la souris, il faudrait en sacrifier huit milliards ! Naturellement, ni le temps, ni les contraintes budgétaires ne rendent une telle expérience réalisable en pratique : ce qui veut dire que, comme dans beaucoup d'autres domaines de l'environnement, l'établissement de normes en matière nucléaire ne peut éviter le recours à des jugements extra-scientifiques »²⁰⁹. L'objectivité, une fois contextualisée par des concepts comme le transscientifique, qui font référence à sa surdétermination politique et éthique, se définit alors comme un « processus de connaissance dynamique »²¹⁰.

C'est précisément cette définition kantienne de l'objectivité qui pousse les auteurs impliqués dans la réflexion sur l'expertise scientifique à récuser l'idée que ce qui légitimise l'expert est le caractère objectif de son savoir. Sa légitimité dépend plutôt de sa capacité subjective et formelle à pouvoir délimiter les zones d'incertitude et de prendre en considération les doutes. « Tirant en principe sa légitimité de la seule objectivité de son savoir, il doit de plus en plus souvent intervenir dans des situations politiques où il n'y a pas de faits objectifs mais des conflits d'intérêts et de valeurs, et transformer sa propre conscience des incertitudes en certitude subjective et formelle »²¹¹. L'expert est alors envisagé comme un médiateur qui rend possible la négociation. « D'après nous, la tâche des experts est de transformer l'évaluation d'incertitudes scientifiques en des estimations fonctionnelles de la qualité des données utiles à la mise en œuvre politique », écrit ainsi Ravetz²¹².

Paris, Éditions Autrement, 1992, p.159.

209 THEYS, J., KALAORA, B. (Dir.), *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p.32.

210 *Ibidem*, p.33.

211 *Ibidem*, p.35.

212 RAVETZ, J., « Connaissance utile, ignorance inutile ? », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p.89.

Cette idée s'exprime un peu différemment dans la perspective de Callon et Rip, pour qui « l'expertise n'est rien d'autre que le dispositif permettant d'établir, alors qu'on ne la connaît pas, la carte des gradients de résistance »²¹³.

Une génération de la position négative face à la science : Henry.

Henry nous permet à ce stade de mettre le doigt sur un *a priori* épistémologique qui détermine le type de représentations de l'expertise que se font les différents auteurs discutés jusqu'ici. Henry aborde directement une question qui nous semble centrale dans cette discussion, à savoir la question de la génération de la conception du rapport entre science et culture, et plus particulièrement la génération de ce qu'on appelle la modernité. Cette génération déterminera la liberté de se représenter le rôle de la science pour la culture et inversement, et il s'agit donc d'un élément essentiel de toute philosophie de la technique. Nous pensons que l'incapacité à produire une génération positivement établie de ce rapport (ainsi, nous le montrerons, que Henry y échoue) conduit les auteurs discutés précédemment à enfermer l'expertise dans une position relativisante à la fois épistémologiquement et socialement.

Cette position relativisante (bien qu'en réalité les auteurs constructivistes comme Latour se défendent de tout relativisme, ainsi que nous le mentionnions plus haut, y préférant le terme de « relationnisme ») découle directement d'une conception de la pratique (au sens de Habermas) qui introduit l'idée d'une autonomisation radicale du savoir scientifique incarné dans la technique sur le reste de la réalité sociale (le monde vécu, toujours chez Habermas). Cette distanciation semble évidente au regard de la perception qui est généralement faite des risques technologiques contemporains, plus encore si on rajoute à ce tableau la réalité d'un développement technologique inséré et mis sous pression par une réalité économique qui échappe radicalement à un large spectre de l'action politique. Mais il faut pouvoir comprendre l'origine épistémologique de cette distanciation, sa génération par la pensée, afin de situer où et pourquoi se fait cette rupture. Par quel mécanisme, précisément, la technique et plus largement la science, opèrent-elles une rupture avec la société, la culture ?

213 CALLON, M., RIP, A., « Humains, non-humains : morale d'une coexistence », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p.147. Cette affirmation est à comprendre dans le contexte du constructivisme latourien où la constitution des faits scientifiques dépend des résistances plus ou moins fortes des connections entre acteurs dans la création de leur réseau : l'expert a donc alors un rôle d'exploration du réseau afin de déterminer quels sont les points de faible résistance vers lesquels le choix de développement scientifique va tendre, et à montrer quelles sont les alternatives à celui-ci.

Afin d'expliquer en quoi l'acception du concept d'objectivité pose problème à la théorie du risque, en la conduisant à relativiser le statut du savoir scientifique au point de ne pouvoir le valoriser que négativement et *a posteriori*, nous prendrons en exemple la critique que Michel Henry adresse à la science dans *La barbarie* ²¹⁴. Certes, le projet constructiviste tel qu'on le retrouve dans la société du risque ne conçoit peut-être pas le savoir objectif d'une façon aussi radicale que ne le fait Henry, mais un point commun les relie : ils appréhendent le rapport entre science et culture sur le mode de la séparation, de l'opposition irréconciliable, dans le sens où il leur semble impossible de penser la *continuité* entre culture et science, cette dernière incarnant plutôt une rupture problématique avec le monde vécu. Le constructivisme prend donc cette rupture pour objet et tente la réconciliation avec la culture, dans sa théorisation du « relationnisme » de Latour, où la science est ré-intégrée à la culture depuis l'observation de la genèse des faits scientifiques sur le terrain. L'originalité de sa posture épistémologique est alors contestée et la hiérarchisation avec les autres savoirs est égalisée. Mais cette ré-imbrication de la science dans la culture se fait sur base d'une compréhension de ses principes d'origine qui n'a pas changé : la science vise toujours un savoir objectif et ce dernier est toujours défini de la même façon, par son caractère intersubjectif validé par l'expérience. Cependant la contextualisation de la science comme pratique de recherche doit nous faire réaliser qu'il ne s'agit que d'un horizon normatif de celle-ci, et non de sa réalité pratique. En bref, il n'y a pas d'être de la science, seulement son étant. Mais, au final, dans son être même, le savoir scientifique reste celui défini par le projet originel Galiléen, comme le dit Henry. Il nous faut ici nous rendre compte des raisons pour lesquelles ce rapport entre culture et science est pensé sur le mode de la rupture, afin de voir en quoi peut se penser une continuité entre les deux. Henry nous fournit une grille de lecture de cette séparation.

Nous abordons donc brièvement sa conception du rapport entre science et culture parce qu'elle nous paraît représentative d'une manière de produire des représentations du savoir qui agissent de façon invisible dans les cadres théoriques où on retrouve une forme de relativisme. De plus, répétons-le, Henry est intéressant dans la mesure où il établit *lui-même* comme projet de fournir une explication *générative* de ce rapport entre science et culture.

La science est en effet pour lui structurellement un effort d'indifférenciation de la vie elle-même.

« Plus rien ne vaut au contraire, ou tout s'équivaut – et c'est le temps du vrai nihilisme – quand le

214 HENRY, M., *La barbarie*, Paris, PUF, 2004.

devenir intérieur de la vie, et tous les savoirs qui lui étaient liés, toutes les formes de culture qui en étaient l'expression, cèdent la place à la connaissance anonyme de processus homogène à ceux qu'étudie la physique »²¹⁵.

Henry exprime ainsi la radicale nécessité pour l'objectivité scientifique d'indifférencier les significations sociales. Il se rapproche en cela de Habermas identifiant l'idéologie avec l'illusion de la théorie pure : cet « anonymat du savoir » provoque inévitablement une dissymétrie sociale, une hiérarchisation des savoirs qui est morale, et non « objective ». Si on devait matérialiser par une observation la manifestation de cette indifférenciation, nous pourrions dire avec Henry qu'elle réside dans l'accélération du monde vécu, la diminution des distances géographiques et temporelles entre les hommes : en essayant de vivre dans une connaissance *a priori*, on formalise jusqu'aux outils de communication, devenus « autoroutes de l'information », où vitesse rime avec appauvrissement du contenu²¹⁶.

L'objectivité revêt donc pour Henry la même signification que celle généralement admise :

« "Objectif" veut dire d'abord que le savoir de la science est rationnel, universellement valable et comme tel reconnu par tous. Il est le savoir vrai par opposition aux opinions variables des individus, aux points de vue particuliers, à tout ce qui n'est que "subjectif" »²¹⁷.

Mais on ne peut pour l'auteur simplement énoncer ces caractéristiques sans les relier à leur genèse : ce serait tronquer la définition, qui ne se donne pas son sens à elle-même²¹⁸.

« Or cette prétention de surmonter la particularité et la relativité du "subjectif" doit être saisie dans sa pleine signification. Dépassant de beaucoup le simple rejet des différences individuelles, elle renvoie à la nature profonde de l'expérience et de la condition humaine et ne peut se comprendre qu'à partir d'elle. C'est à ce titre qu'elle a joué à l'époque de Galilée un rôle décisif dans la naissance de la science mathématique de la nature »²¹⁹.

Autrement dit : la science entend dévoiler un « monde en soi ». Ce dévoilement se fait grâce

215 *Ibidem*, p.4.

216 *Ibidem*, p.6.

217 *Ibidem*, p.16.

218 C'est-à-dire qu'elle n'est pas génétique. Henry nous permet justement de poser ce problème : la définition de l'objectivité utilisée couramment dans la question de savoir comment qualifier la modernité, c'est-à-dire d'évaluer la distance entre science et culture, n'est pas génétique, elle ne renferme pas sa propre signification. Nous allons donc ici poser cette question de la génération de ce concept afin de pouvoir situer la distance entre science et culture.

219 *Ibidem*, p.16.

à la méthode d'abstraction des réalités subjectives et sensibles, seule capable d'univocité : les formes géométriques sont les mêmes dans chaque esprit.

Henry oppose en effet radicalement culture et science, en se basant sur le constat d'une destruction de la première par la seconde. Mais, dit-il, la culture ne procède en rien de la science, et c'est au contraire la science qui procède nécessairement de la culture :

« Mais si nous n'avons aujourd'hui encore qu'une notion imparfaite de ce qu'est la vie biologique, il convient de remarquer que l'humanité en tout cas a vécu pendant des millénaires sans en avoir la moindre idée, sans se douter de son existence – *sans qu'aucune des modifications de la vie humaine précisément, son maintien, son accroissement, sa culture, lui doive rien*. Ainsi pressentons-nous déjà cette première vérité sur laquelle il n'est pas inutile de méditer en cette fin du XXe siècle, à savoir que *la culture n'a originellement et en soi rien à voir avec la science et n'en résulte nullement* »²²⁰. « D'autre part, en tant qu'idéalités, les déterminations géométriques et mathématiques dont font usage les sciences de la nature supposent l'opération subjective qui les produit et sans laquelle elles ne seraient pas : il n'y a dans la nature ni ombre ni calcul, ni addition ni soustraction, ni droite ni courbe : ce sont là des significations idéales qui trouvent leur origine absolue dans la conscience qui les crée au sens strict du mot et qu'on doit appeler à leur égard une conscience transcendantale. Si donc les idéalizations géométriques et mathématiques proviennent de la subjectivité c'est que, loin de réduire celle-ci à n'être qu'une apparence, le monde de la science trouve au contraire en elle le principe qui l'engendre continuellement comme la condition permanente de sa propre possibilité »²²¹.

Cette nette hiérarchisation modifie également les rapports épistémologiques des concepts clés de la méthodologie scientifique. Ainsi l'objet est il strictement conditionné sous le sujet qui en est la condition. Les objets ne peuvent être tels et connaissables comme tels que depuis la préposition du sujet. Or c'est le présupposé contraire qui, de Kant à Husserl, nous dit Henry, définit la connaissance :

« Savoir, c'est toujours voir ; voir, c'est voir ce qui est vu ; ce qui est vu, c'est ce qui se tient là devant nous, ce qui est posé devant, c'est l'ob-jet. C'est précisément dans la mesure où il est posé devant, où il est ob-jet, qu'il est vu, connu, en sorte que le savoir, la conscience *est* cette position-devant comme telle, est l'ob-jektivité et ce qui la fonde ultimement »²²².

²²⁰ *Ibidem*, p.15.

²²¹ *Ibidem*, p.19.

²²² *Ibidem*, p.22, nous soulignons.

Il en résulte pour Henry une origine strictement subjective de tout savoir ²²³ :

« Nous avons dit que le trait distinctif du savoir scientifique, c'est son objectivité – et par là on entendait son caractère supra-subjectif et supra-individuel, son universalité. Ce qui est vrai scientifiquement est tel qu'il est reconnu par tout esprit (pour peu que celui-ci ait la compétence requise). Mais l'objectivité du savoir scientifique au sens de son universalité repose sur l'objectivité ontologique dont il vient d'être question, sur le fait que ce qui est vrai doit pouvoir être démontré, c'est-à-dire finalement montré, apporté dans cette condition d'être là devant – dans cette condition de l'objet que tout regard pourra découvrir, voir, afin d'être assuré de ce qu'il voit. C'est par là que le savoir scientifique est homogène au savoir de la conscience en général et le prolonge simplement, parce qu'il obéit comme lui au télos de l'évidence, c'est-à-dire à un même effort pour porter en pleine lumière devant le regard ce qui dans cette lumière sera clairement aperçu et, de cette façon, indubitable » ²²⁴.

Pour Henry, cela signifie que la culture repose sur un autre savoir que celui de la conscience et de la science, qui est le savoir de la vie, qui *précède* à celui de la conscience. La vie est pour Henry déjà un savoir, celui de s'éprouver soi-même. Ce savoir se différencie de celui de la conscience en ceci qu'il permet l'acquisition des autres, qui eux ne peuvent se suffire à eux-même dans leur développement. Le savoir scientifique ne s'auto-affecte pas : pour acquérir le savoir scientifique, nous en avons besoin d'un autre, qui nous permet d'être et de percevoir, et de se savoir sachant et apprenant le savoir scientifique : bref, le savoir de la vie qui est celui de pouvoir s'éprouver soi-même. Le savoir de la vie n'a donc aucun objet autre que lui-même, il est pure auto-affection, et ne comporte *aucune relation à l'objet* car ce n'est pas là son essence ²²⁵. La relation à l'objet ne peut s'établir elle que sur cette base et dans la conscience qui décèle un posé-devant, l'objet, et dont le savoir scientifique est une incarnation idéale et abstraite. Il n'y a donc aucune extériorité dans le savoir de la vie.

Cette extériorité est le propre de la conscience, et le savoir scientifique la prolonge dans la relation à l'objet. Cette relation est une vision : le savoir de l'objet suppose son voir. Ce qui signifie également que le savoir de l'objet, sa connaissance, n'épuise pas son voir : la connaissance implique le savoir de cette vision elle-même, qui ne renvoie à aucune extériorité, et qui est le savoir de la vie. Henry fait donc de ce savoir la condition externe et interne du savoir scientifique. Externe dans ce

²²³ Nous expliquerons que l'origine subjective, pour signifier quelque chose, doit différencier entre sujet autonome ou dépendant concernant la détermination de ses représentations – Girard fournira un modèle du sujet qui critique l'autonomie subjective à l'œuvre ici.

²²⁴ *Ibidem*, pp.22-23.

²²⁵ *Ibidem*, p.25.

qu'il faut présupposer la capacité d'un individu à simplement lire un texte de science pour l'apprendre et que cette lecture n'est pas rendue possible par le texte qui est lu, et interne en ce que la connaissance de l'objet suppose à son tour que soit sue la vision de cet objet. Pour connaître, il faut savoir que l'on est sachant, et ce n'est pas non plus ce qui est connu qui rend possible cette conscience.

Le savoir de la vie se comprend donc comme une affectivité transcendante :

« L'affectivité transcendante est le mode originel de la révélation en vertu duquel la vie se révèle à elle-même et est ainsi possible comme ce qu'elle est, comme la vie »²²⁶.

Cet élément est ce qui oppose fondamentalement le savoir de la vie à celui de la conscience et de la science, qui supposent un rapport à l'objet. C'est l'opposition entre praxis et théorie. La praxis est ce savoir de la vie qui est pouvoir qui connaît et ce qui est connu par lui en procurant son contenu. La théorie est le savoir de la relation au monde, c'est-à-dire à l'objet, l'extérieur.

La barbarie, ou la destruction de la praxis par la théorie, pose la question de sa possibilité : pour Henry, il s'agit de comprendre une maladie de la vie elle-même, et non une attaque venue de l'extérieur. Comment donc la vie peut-elle régresser en s'imposant à elle-même le joug de la théorie ? C'est la question de la genèse de la raison et de la modernité (sur laquelle nous reviendrons avec Girard).

*

Le passage de la culture à la science est pour Henry un oubli, une confusion d'ordre idéologique : la fusion induite d'un plan de la réalité sensible à la totalité de celle-ci. Si la vie est pure immanence à elle-même, sans rapport à l'extériorité, on ne peut envisager un monde qui soit totalement objectif (le monde connu par la science) que si l'on suppose que le monde soit possible dans une extériorité absolue. Mais pour Henry

« c'est une grande illusion de croire qu'il existe quelque chose comme une totalité objective, que le monde est justement celle-ci, un grand sac qui contient tout, où êtres et choses prennent place les uns à côté des autres, les pierres, la terre, le ciel, le courant électrique, les hommes. Il n'y a pas de monde possible comme monde pur, pas d'extériorité radicale réduite à elle seule. Dans un

²²⁶ *Ibidem*, p.30.

milieu d'extériorité radicale chaque élément serait si étranger à tous les autres qu'il ne pourrait entretenir avec eux aucune relation, pas même d'extériorité, en sorte qu'un tel milieu, justement, n'est pas concevable » ²²⁷.

La science est l'attitude donnant la primauté absolue à cette extériorité en méconnaissant les conditions et intérêts propres de la vie, c'est-à-dire de la possibilité même de l'apparition du lien entre le sujet et l'objet. Elle part de l'objet lui-même et fait de celui-ci la source de toute connaissance du et sur le sujet. Ce faisant elle crée un monde dans lequel on ne peut pas retrouver l'origine du sujet lui-même : le monde de la technique. Et c'est ce que Henry appelle la barbarie.

Mais comment cette création, cet oubli, est-il possible ? Pourquoi la science, dans son projet, écarte-t-elle si radicalement la vie et donc la sensibilité ?

Pour Henry l'essence de la technique (et donc la définition d'une certaine modernité) est une attitude positive à l'égard de la science et négative à l'égard de la vie, où les moyens mis en œuvre ne visent qu'eux-mêmes, car ils ne peuvent viser le progrès de la vie qu'ils méconnaissent par principe :

« L'auto-développement d'un réseau de processus fondés sur le savoir théorique de la science mais livrés à eux-mêmes, jouant d'eux-mêmes et pour eux-mêmes, réagissant sur ce savoir par conséquent, le suscitant et le provoquant, comme sa cause véritable finalement, au lieu de se laisser déterminer par lui, telle est l'essence de la technique moderne » ²²⁸.

Mais la venue à l'être d'une telle situation est énigmatique, car la *technique* signifie essentiellement un « savoir-faire ». Or le savoir-faire, en soi, est un savoir qui porte en lui son faire et le constitue : autrement dit l'idée de savoir faire implique une subjectivité radicale qui rend possible le faire.

« Tout savoir-faire quel qu'il soit et quelles qu'en soient les formes porte en lui ce savoir originel qui trouve son essence dans le faire et ultimement dans la subjectivité de celui-ci. Le savoir-faire originel est la praxis et ainsi la vie elle-même puisque c'est dans la vie que la praxis se connaît, c'est en elle qu'elle est le savoir-faire originel qui constitue l'essence originelle de la technique. Comment comprendre alors, à partir de la vie elle-même, l'émergence du processus dont elle va

²²⁷ *Ibidem*, p.50.

²²⁸ *Ibidem*, pp.78-79.

être chassée et qui, sous l'aspect d'un réseau de dispositifs et de procédés objectifs, entreprend sous nos yeux la dévastation du monde qui lui appartient comme monde-de-la-vie ? » ²²⁹.

Henry pose la question de la génération de la modernité elle-même, et partant de la génération de la science comme savoir particulier porteur d'un rapport au monde spécifique. Ce moment est essentiel dans la mesure où il est le point d'étranglement des conceptions philosophiques déterminant la distance qui est mise chez les uns et les autres entre science et société. Ce « passage » entre une idée du social prémoderne à une société modernisée est en fait la tache aveugle qui pourtant détermine l'orientation des modèles de représentation du risque. Henry est représentatif d'une conception de ce passage qui s'interprète comme une perte et une rupture, et c'est en cela qu'il nous intéresse, car nous voyons avec lui ce qu'une représentation en terme de rupture implique comme idée de genèse de la modernité. Et c'est sur l'interprétation de cette genèse que peut se jouer alors un positionnement du savoir scientifique par rapport à la culture, la société, qui permette de trouver au sein de cette forme de savoir une ressource *pour* et non *contre* la culture elle-même.

La cause de cette dégradation de la culture, en tant que forme de la vie elle-même, est pour Henry liée au fait que se sont créées (« on » a créé) des représentations de la technique afin de formaliser un rapport entre le corps, qui est le lieu originel de toute praxis, et qui par là ne fait qu'un avec le monde lui-même qui ne peut être un monde « objectif », et le « monde extérieur » transformé par les effets de l'acte humain. En effet, le corps, dans la résistance qu'il vit par rapport au monde, *est* la praxis, la technique originelle, en ce qu'il s'y adapte et est le lieu unique du savoir-faire. Mais « toutes les difficultés relatives à l'intelligence de la praxis proviennent de la pensée » ²³⁰, qui a *représenté* la tension entre le corps et sa praxis. « La pensée » a voulu représenter comment le subjectif pouvait avoir un effet sur le monde : de là est née une idéologie qui fait de la technique la volonté d'une maîtrise instrumentale de l'homme sur la nature. La pensée crée alors des catégories qui veulent exprimer la réalité de la praxis par des représentations : cause, effet, moyen, et fin sont ces catégories, ces concepts qui vont méconnaître l'unité fondamentale du savoir-faire avec la vie elle-même, et en faire un lieu d'extériorité. Ainsi : « aussi longtemps qu'elle se recouvre avec la praxis individuelle spontanée, la *tekhnê* n'est que l'expression de la vie, la mise en œuvre des pouvoirs du corps subjectif et ainsi une des formes premières de la culture » ²³¹, mais dans la médiation des représentations que la pensée en a faite, l'action « cesse d'obéir aux prescriptions de

229 *Ibidem*, p.80.

230 *Ibidem*, p.83.

231 *Ibidem*, p.84.

la vie » ²³² : elle devient objective. Elle ne répond plus à des nécessités internes de la vie, elle se comprend elle-même comme objective. Ainsi pour Henry la modernité est-elle ce passage de l'action qui obéit aux conditions de la vie, à une action qui s'extériorise radicalement de celle-ci. La technique indique « en effet l'événement crucial de la Modernité en tant que passage du règne de l'humain à celui de l'inhumain : *l'action est devenue objective* » ²³³.

C'est à la pensée moderne d'un Descartes que renvoie Henry : mais quel critère de génération nous présente-t-il ici ? Il est difficile de voir dans cette explication la trace d'une production par la vie elle-même de sa condition de dégradation. « La pensée », nous dit Henry, a produit une représentation de la *tekhnê* originelle qui conduit à son objectivation radicale. Mais *comment* « la pensée » a-t-elle pu envisager cette représentation ? L'explication de Henry ne se laisse interpréter qu'en termes spontanéistes et contingents : la culture aurait elle-même, de façon contingente à l'époque que nous connaissons maintenant comme la Modernité des lumières, produit des représentations de la technique qui en modifient fondamentalement l'essence. Pourquoi, comment, et grâce à quoi ? Ces éléments qui sont pourtant au centre de la question d'une définition génétique de la science restent sans réponse, et nous sommes forcés de conclure que Henry ne répond pas à sa propre question génétique. Car ici, l'apparition de cette pensée d'une représentation extériorisée de la technique ne s'explique pas elle-même. Henry *n'explique* donc pas la science.

Ainsi, si pour Henry la science est bel et bien d'origine subjective, il n'est pas possible d'envisager une relation de continuité entre les deux : « La relation de la science et de la culture est une relation d'exclusion réciproque » ²³⁴.

*

L'idée que nous défendons ici est que le constructivisme n'a pas accès à la condition originelle de la légitimité du savoir objectif, et ce en raison de son acceptation kantienne de celui-ci, dont Henry montre qu'elle mène à penser le rapport entre science et société sur le mode d'une rupture radicale. Cette rupture se traduit dans le projet constructiviste par la « relativisation relative » du statut du savoir scientifique, pensée sur le mode relationnel qui, par conséquent, s'écarte d'une conception consensuelle de la politique, de la gouvernance des risques. Plus précisément, la science n'est pas capable, dans cette représentation, de jouer un rôle réflexif pour la

²³² *Ibidem*, p.85.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*, p.103.

société et la création de la paix sociale comprise comme consensus, conséquence d'un simple processus de négociation basé sur des capacités cognitives (Habermas). Il faut dépasser le stade cognitif par le moyen de l'exploration identitaire. Mais nous voyons avec Henry qu'il y a un élément problématique dans l'idée d'une rupture entre science et société, dans l'incapacité du savoir scientifique à parler avec et pour le social : cette incapacité n'est pas générée, elle est, même philosophiquement, constatée. Il se pourrait donc que le constructivisme évacue trop rapidement la technique comme ressource d'émancipation culturelle face au risque, c'est-à-dire sa capacité à fournir des représentations du risque qui débordent du cadre dont le risque est pourtant lui-même déjà issu. La réflexivité de la technique sur le risque provient peut-être aussi de la technique elle-même. Et que parvenir à la génération de la transition entre le prémoderne et le moderne nous révèle d'autres ressources du savoir objectif que celles retenues par Kant et les sociologues du risque.

II. Nécessité d'une définition négative depuis l'objectivité de Kant.

Il faut bien entendu comprendre, au-delà de la contradiction interne inhérente à une philosophie de la « rupture » du rapport entre science et culture, où cette distanciation entre les deux pôles peut prendre sa source. Nous disons « où », comme pour parler d'un indicateur géographique, afin de mettre en avant l'idée qu'il y a des sources identifiables à la génération de ce type de contradiction. Nous en identifions une qui nous semble centrale dans la question de l'expertise scientifique, c'est-à-dire la question de la définition du concept d'objectivité. Nous pensons que c'est en grande partie par l'intermédiaire d'une forte mobilisation d'une conception kantienne de ce concept que se forment des cadres conceptuels relativisants, incapables de générer des représentations positives du rapport entre science et culture. En nous intéressant à la possibilité de redéfinir le concept d'objectivité globalement admis par la communauté scientifique (et, en fait, l'ensemble des acteurs sociaux), nous voudrions mettre en avant que celle-ci a un impact direct sur la possibilité de concevoir positivement ce rapport science-culture. C'est Kant qui, au terme d'un processus historique ayant vu évoluer le concept d'objectivité ²³⁵, va pouvoir en formuler l'acception largement répandue aujourd'hui, en faisant reposer les critères de l'objectivité sur les facultés cognitives du sujet transcendantal. Nous allons donc nous y intéresser afin de pouvoir ensuite mettre en évidence en quoi une approche différente, basée sur un éclairage anthropologique de la connaissance, permet d'opérer un déplacement par rapport aux difficultés que nous avons identifiées.

*

C'est en posant la question de la possibilité de la science pure de la nature, c'est-à-dire de la possibilité de connaître *a priori* les lois de la nature comme lieu de l'expérience des objets (et non des objets *en soi*), que Kant définit l'objectivité. Pour Kant, deux types de jugements sont essentiellement possibles : subjectifs et objectifs. Cette dichotomie désormais classique, au point qu'elle structure même notre compréhension de nous-même, est fondée par la distinction entre deux types d'activités cognitives possibles. Tous les jugements sont formés par deux facultés individuelles : d'une part l'intuition sensible (la perception), et d'autre part les concepts originaires de l'entendement (la cognition, ou les structures cognitives, qui sont les modalités nécessaires de

²³⁵ Pour une analyse de cette évolution voir DASTON, L., « Objectivity and the escape from perspective », in *Social Studies of Science*, London, Sage Vol. 22, No. 4 (Nov. 1992), pp.597-648.

fonctionnement de l'esprit). Un jugement qui utilise à la fois l'intuition sensible et les concepts originaires de l'entendement est un jugement d'expérience, tandis qu'un jugement n'utilisant que l'intuition sensible est un jugement de perception.

Pour lui, un jugement qui a validité objective est un jugement *d'expérience*, c'est-à-dire qui utilise l'intuition sensible *et* les concepts purs de l'entendement. Ceux-ci *s'opposent* aux jugements de perception qui n'utilisent que l'intuition sensible et non les concepts produits originellement par l'entendement ; ce sont simplement des pensées logiques pour le sujet mais qui ne proviennent pas nécessairement des concepts purs que tous les sujet (connaissants) ont en partage. Ils ne renvoient pas à la structure de la cognition, et ne permettent donc pas le recoupement entre entendement et expérience.

Le paragraphe 18 des *prolégomènes* nous renseigne à ce sujet :

« Il nous faut donc commencer par faire la remarque suivante : il est bien vrai que tous les jugements d'expérience sont empiriques, en ceci qu'ils ont leur fondement dans la perception immédiate des sens ; mais on ne saurait dire réciproquement que tous les jugements empiriques sont pour autant des jugements d'expérience ; car outre ce qui est empirique et de façon générale outre ce qui est donné dans l'intuition sensible, il faut encore que s'ajoutent des concepts particuliers, qui ont leur origine tout à fait *a priori* dans l'entendement pur, sous lesquels chaque perception peut tout d'abord être subsumée et grâce auxquels elle peut ensuite être transformée en expérience » ²³⁶.

L'intuition sensible n'est donc pas suffisante pour qualifier un jugement d'expérience : ce dernier requiert les concepts purs de l'entendement. Ainsi :

« Des jugements empiriques, dans la mesure où ils ont validité objective, sont des jugements d'expérience ; quant à ceux qui ne valent que subjectivement, je leur donne le nom de simples jugements de perception. Ces derniers n'ont besoin d'aucun concept pur d'entendement, il suffit que la perception soit liée logiquement dans un sujet pensant. Les premiers au contraire exigent toujours outre les représentations de l'intuition sensible, des concepts *particuliers produits de manière originelle dans l'entendement*, qui ont précisément pour résultat de faire que le jugement d'expérience est *objectivement* valable » ²³⁷.

236 KANT, E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, Paris, 1986, p.65.

237 *Ibidem*, pp.65-66.

Le seul savoir objectif est celui qui expérimente directement le monde, par le moyen à la fois des représentations sensibles et des concepts purs de l'entendement. La science se situe dans cette intersection entre l'entendement (le cognitif), et les représentations, donnant lieu à la catégorie d'expérience. La subjectivité, par conséquent, se définit comme un jugement duquel on retranche les concepts purs de l'entendement : il ne se base que sur l'intuition sensible, la perception.

Kant différencie donc le monde phénoménal du sujet par l'intermédiaire de cette double exigence. Cette différenciation renferme plusieurs présupposés. Elle présuppose de différencier un sujet d'un monde phénoménal ; et elle définit le savoir scientifique comme l'intersection de cette différenciation. Les présupposés tiennent dans la notion de sujet et celle du donné sensible, source infinie du savoir, quoique déjà formé par le sujet. Sous-jacente à cette définition de l'objectivité se dessine une théorie du sujet, qui lui assigne son rapport au monde, et cela de manière insurmontable. Or une telle conception du sujet ne va pas de soi. Elle exige de comprendre le sujet comme un sujet *cognitif* : un sujet qui crée et organise ses concepts de manière à correspondre à un monde phénoménal. Ce sont bien les concepts qu'il faut relier, sous contrainte d'utiliser des concepts originaires de l'entendement propres à tout individu, et sous contrainte de voir cet acte de synthèse être confirmé par l'expérience.

« Tous nos jugements commencent par être de simples jugements de perception ; ils valent uniquement pour nous, c'est-à-dire pour notre subjectivité, et ce n'est qu'ensuite que nous leur procurons une nouvelle relation, la relation à un objet, et que nous voulons qu'ils soient également valables pour nous toujours et de même pour chacun ; car lorsqu'un jugement s'accorde à un objet, il faut que tous les jugements sur le même objet s'accordent également entre eux, et la validité objective du jugement d'expérience ne veut rien dire d'autre que sa nécessaire validité universelle. Mais réciproquement aussi, si nous trouvons motif à tenir un jugement pour universellement valable de façon nécessaire (ce qui ne repose jamais sur la perception, mais sur le concept pur d'entendement sous lequel la perception est subsumée), il faut que nous le tenions aussi pour objectif, ce qui veut dire qu'il n'énonce pas simplement une relation à la perception à un sujet, mais une manière d'être de l'objet ; car il n'y aurait pas de raison pour que les jugements des autres s'accordent aux miens s'il n'y avait pas l'unité de l'objet auquel tous se rapportent, auquel ils s'accordent et auquel, de ce fait ils doivent également tous de s'accorder entre eux »²³⁸.

Ainsi « l'expérience consiste dans la connexion synthétique des phénomènes (perceptions) en une conscience, en tant que cette connexion est nécessaire. Ainsi les concepts purs de

238 *Ibidem*, p.66.

l'entendement sont ceux sous lesquels toutes les perceptions doivent au préalable être subsumées avant de pouvoir servir aux jugements d'expérience, dans lesquels l'unité synthétique des perceptions est représentée comme nécessaire et universellement valable »²³⁹.

Cette acception de l'objectivité et du sujet forme une image de la connaissance scientifique qui ne peut *que* s'envisager en termes de rupture avec la culture. Il est dit essentiellement que la question de la génération de l'attitude moderne face au monde est cette capacité d'avoir une relation linéaire avec un objet, qui se trouve confirmée dans notre capacité à la reproduire pour tout sujet : c'est l'idée de la validité universelle de cette relation linéaire. Plus précisément, c'est *parce que* notre relation à l'objet se montre universellement valable que nous sommes assurés qu'elle est linéaire, directe. Notre capacité à la faire valoir intersubjectivement est la preuve de l'existence de cette relation linéaire directe entre le sujet et l'objet. Cette relation est rendue possible par le recoupement entre notre perception et nos structures cognitives (exprimées sous formes de catégories kantiennees reprises dans la table logique des jugements, la table transcendantale des concepts de l'entendement et la table des principes universels de la science de la nature²⁴⁰). Le passage d'une attitude prémoderne à une attitude moderne ne peut donc se comprendre que comme un dévoilement d'une vérité du sujet longtemps occultée par la culture. La capacité du sujet à établir cette relation linéaire à l'objet, en utilisant simplement ce dont il est conçu – sa cognition – a été rendue impossible par la culture elle-même qui méconnaissait cette structure et ne pouvait produire que des jugements de perception. Le fait d'accéder à la possibilité du jugement objectif se fait par une progressive évolution vers un *détachement* du sujet envers ses seules intuitions sensibles. C'est dans une opposition à celles-ci – bien qu'il doive se baser sur elles – que le sujet va pouvoir devenir un sujet *en général*, et connaître objectivement²⁴¹.

C'est précisément cette relation linéaire entre un sujet *en général* et l'objet qui est le lieu de la critique des sociologies du risque : si le constructivisme relativise le rôle de l'expert, et plus largement la prétention à la validité du discours scientifique, c'est en questionnant la validité de ce lien linéaire. C'est parce qu'il s'érige, depuis son explication kantienne, au-dessus, hiérarchiquement,

239 *Ibidem*, p.74.

240 *Ibidem*, pp.71-72.

241 « *mais ce que doivent énoncer les jugements [objectifs], c'est ce que contient l'expérience en général, et par conséquent, ce n'est pas ce que contient la simple perception, dont la validité est uniquement subjective* », et « *par suite, les jugements sont, ou bien simplement subjectifs, lorsque les représentations sont seulement rapportées à une conscience en un sujet et unifiées en elle, ou bien objectives, lorsqu'elles sont unifiées dans une conscience en général, c'est-à-dire, du coup, nécessairement* », *ibidem*, pp.73 & 74. Il semblerait que la traduction soit partiellement imprécise, la seconde citation pouvant être « ... ou bien objectifs, lorsque les représentations sont unifiées dans une conscience en général », le sujet de la phrase étant originellement les jugements et non les représentations.

des jugements « de perception », qu'il est nécessairement l'incarnation d'une opposition-rupture avec la culture : au fond, ce que le constructivisme exprime, c'est que cette domination épistémologique n'a pas été *générée* pour la pensée. Elle a structurellement le visage de la spontanéité. Les hommes ont réussi, à un moment précis de l'histoire, à surmonter le subjectif. Mais ce passage n'est pas thématiqué en lui-même, il est expliqué par une épistémologie qui fait de cette découverte de l'objet l'aboutissement d'un processus qu'on ne comprend pas vraiment comme processus. C'est une sorte de dévoilement qui se sépare et rend obsolète le contexte depuis lequel il a été dévoilé.

C'est la question de la génération de ce lien de linéarité qui va nous préoccuper. En effet, à la fois chez Habermas et Latour, on trouve le fait que c'est depuis des présupposés de type anthropologiques que se construisent leur conception du principe de l'action (repris pour fonder un modèle participatif et un modèle constructiviste). Et dans le rapport de l'homme à la science, c'est dans la question de la possibilité du rapport à l'objet que réside la question anthropologique, laquelle fonde ensuite une conception de la distance entre science et culture (de grande à nulle). Autrement dit, pour pouvoir juger du rapport entre science et société, il faut pouvoir penser si celui-ci est matérialisé plutôt par une rupture (comme avec l'interprétation que l'on fait aujourd'hui de Kant), ou une continuité. Nous voyons déjà que l'interprétation en termes de rupture conditionne une forme de relativisme de la part du constructivisme – même si celui-ci prend la forme d'un contextualisme, qui est bien différent d'un pur relativisme radical, et qui soutient qu'il y a des conditions de validité du discours scientifique, qui sont sociales et non « objectives ». La difficulté rencontrée dans ce cas est dès lors de pouvoir spécifier une place de la science dans les questions publiques d'applications technologiques (grâce à l'expert) qui soit définie positivement. On dit beaucoup ce que la science n'est pas, mais pas ce qu'elle est positivement pour la culture. Réfléchir en terme de rupture, c'est se priver de cette possibilité d'une qualification strictement positive de la science pour la culture, qualification qui se pense depuis les ressources seules de cette forme de savoir.

Bien entendu dire que l'on ne comprend pas, avec Kant, la génération du processus menant à la possibilité de la connaissance objective ne signifie pas jeter le doute sur le fait *qu'il y a effectivement* eu un tel processus. Même en s'accordant avec les critiques constructivistes et phénoménologiques (Henry) on ne peut mettre en doute l'existence de ce lien linéaire. C'est même au contraire parce que celui-ci est si présent qu'il en devient problématique : toute discussion sur l'autonomisation de la science contre la culture présuppose l'existence de cette objectivité. C'est sa

place hiérarchique qui est contestée. Poser la question de la génération de la connaissance objective jette donc le doute non pas sur cette connaissance en tant qu'elle existe, mais sur l'interprétation que nous pouvons faire des conditions qui ont permis son apparition. Doit-on vraiment s'en tenir aux critères kantien pour comprendre *ce qu'est* l'objectivité ? En nous intéressant à ce que signifie l'établissement de cette relation linéaire à l'objet nous pourrions voir que les deux conditions kantien (usage de l'intuition sensible *et* des principes originaires de l'entendement) ne permettent pas d'expliquer cette génération de l'objectivité d'un point de vue culturel (comment la culture a-t-elle été capable de produire la relation linéaire à l'objet ?), tout comme n'y parvenait pas Henry qui devait se baser nécessairement sur cette conception de l'objectivité. Ce que nous devons faire c'est arriver à expliquer la génération de cette relation linéaire pour voir si nous pouvons en conclure une position épistémologique qui dépasse le « relatif relativisme » du constructivisme vis-à-vis de la science (et qui consiste à définir la place de l'expert de façon négative) ; cette génération doit passer par une réflexion de type anthropologique, *comme le suggèrent déjà Habermas et Latour eux-mêmes*. C'est en effet de leur propre avis sur base d'une conception de l'ordre social, de ce qui fonde ultimement les rapports humains et les possibilités de leurs expériences, que se construit leur épistémologie. Le lien entre relation linéaire, anthropologie, et caractérisation positive du savoir scientifique, susceptible d'ajouter des outils utiles à penser la question de l'indifférenciation, se tissera au travers d'une lecture des travaux de René Girard.

Le lien entre l'anthropologie et l'épistémologie.

La question de la génération de la relation linéaire, pour être élucidée, nécessite que nous puissions définir un stade de conceptualisation de la relation entre le sujet et l'objet qui lui soit antérieur, et dont elle puisse procéder. Cette antériorité est à trouver dans la conception du sujet qui est à l'œuvre chez Kant, et qui est véhiculée, invisible, dans toutes les théories qui la critiquent : c'est bien là le problème qu'il faut élucider, celui qui fait que les critiques de l'objectivité kantienne (de ses prolongements dans des modèles sociaux de gouvernance des risques) prennent celle-ci pour un donné, et incorporent en elles, bien que pour la critiquer, une vision de la dynamique sociale dans laquelle la science a une place déjà déterminée par les présupposés kantien.

Le défi politique lié à cette question d'une définition de l'objectivité est, rappelons-le, la capacité de la société à percevoir, comprendre, et agir sur une indifférenciation globale du vécu humain – ce que nous qualifions d'indifférenciation produite par la civilisation elle-même.

L'enseignement tiré de la sociologie du risque de Beck est, dans le cadre de notre problématique, essentiellement celui consistant à dire que c'est nous-même qu'il faut regarder et comprendre, et non tenter d'isoler des facteurs *extérieurs* pour comprendre le risque. Mais la science, en tant que savoir possédant son originalité épistémologique, ne semble pas à même par elle-même de rendre possible ce retour critique sur soi par la culture. C'est précisément la base du constructivisme de mettre en question l'originalité épistémologique de la science. Sans renier la pertinence du constructivisme, notamment au niveau des conséquences sur une politique démocratique du risque, nous regrettons cependant cette relativisation du savoir scientifique qui se retrouve lui-même indifférencié par rapport aux autres. Et par conséquent on regrette aussi que la catégorie du politique, essentiellement pensée sur le mode de la négociation, ne caractérise pas non plus positivement les *autres savoirs*. Tout se passe comme si chaque savoir se définissait négativement dans son rôle par rapport aux autres : les experts délimitant les incertitudes au lieu d'exposer des certitudes, les sociologues faisant de même dans leur discipline, pour que se recourent dans un dissensus les différents mondes communs possibles et que naisse une action proprement collective, grâce à la dynamique identitaire qu'elle suscite. Mais cette situation reste floue concernant la capacité du social à atteindre une réflexivité culturelle permettant de surmonter l'état d'indifférenciation : on ne peut que supposer la nécessité d'une révolution des catégories de la pensée ainsi que des modalités de vivre ensemble incarnées par les catégories sociales.

Questionner les ressources de la science pour la culture depuis la science elle-même vise à voir *si* il est possible de spécifier quelques outils conceptuels permettant d'envisager cette réflexivité. Il nous semble nécessaire de pouvoir penser cette idée d'une révolution en lui donnant un sens plus précis : dans quel sens pouvons nous la concevoir ? Pouvoir spécifier positivement le rôle du savoir scientifique dans et pour la culture constitue le début d'une pensée de cette réflexivité.

Nous devons donc faire ici un détour par une anthropologie qui puisse penser les modalités de la subjectivité capables de dépasser des critères purement kantien, et conceptualiser la possible continuité (et non rupture) entre un stade pré-moderne de la culture et son acceptation moderne contemporaine. Nous devons aussi pouvoir comprendre en quoi cette continuité nous permet de penser la position du sujet par rapport à l'indifférenciation sociale. Plus précisément, comprendre *comment et pourquoi* des processus d'indifférenciation sociale peuvent être produits par la société elle-même, comme l'exprime la société du risque. L'idée de la modernisation réflexive de Beck est sociologique, elle apporte une explication du phénomène ; mais elle ne génère pas d'explication sur l'origine de celui-ci et son *sens* pour la culture. Comprendre le *sens* de l'indifférenciation c'est aussi

comprendre quelque chose de fondamental sur ce que la modernité signifie pour la culture, c'est délimiter, peut-être, des contours de cette forme de civilisation qui nous permettront de renouveler les perceptions du risque, de *voir* l'indifférenciation.

C'est Girard qui s'impose à nous comme le penseur permettant de réaliser ces liens. Il faut tout de suite préciser : l'anthropologie de Girard, essentiellement comprise dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, même si nous ne nous limiterons pas à ce seul texte. Ses travaux nous fourniront une surdétermination des autres modèles déjà discutés en apportant des éléments essentiels, comme la capacité de relier fluidement la question du sujet à celle de l'indifférenciation. C'est-à-dire : comment, depuis une théorie de la génération de la culture (donc une anthropologie au sens strict), peut se comprendre l'évolution de ce que nous nommons aujourd'hui à la fois l'objet (et l'objectivité), et le sujet, son compagnon dichotomique. Pour y parvenir, il nous faut donc commencer par un petit détour afin d'exposer l'essentiel de ses travaux, connus sous le nom de « théorie mimétique », ou « théorie du mimétique ».

III. La théorie mimétique.

Nous procéderons en trois étapes principales, destinées à présenter la théorie de façon claire ainsi qu'à permettre de réaliser ce qui se révélera particulièrement intéressant pour la question qui nous occupe. Il s'agit ici de présenter une théorie anthropologique qui s'efforce de penser un principe de génération de la culture, c'est-à-dire d'établir s'il est possible de relier à un certain nombre de principes généraux du comportement spécifiquement humain une logique du développement (et de la possibilité) de la culture. Cette tentative implique de « commencer » le travail à un niveau très fondamental qui considère l'humanité dans un stade de développement minimal, c'est-à-dire de considérer les cultures dites archaïques. Il faut garder à l'esprit ici que ce « détour » par une anthropologie sert à construire une surdétermination des théories précédemment discutées, c'est-à-dire la possibilité d'envisager une série de changement de perspective utiles à dépasser les limites identifiées plus haut dans le cadre constructiviste ou participatif habermassien. Il ne faut donc pas confondre le fait de partir d'une théorie « fondamentale » avec la tentative de fonder une conception de la gouvernance des risques qui soit « absolue » elle-même : bien que l'anthropologie soit ici pour des raisons méthodologiques présentée comme une sorte de « système », la finalité de cette présentation reste de développer des outils conceptuels utiles *relativement* aux apports des modèles précédents. Nous opérons ici une réduction méthodologique du problème destinée à fonctionner

comme une sorte d'incubateur afin de révéler où se trouvent les insuffisances des modèles discutés quant à leur conception de leur génération du lien science – culture, et d'envisager une alternative constructive.

III.1. L'archaïque.

III.1.1. Introduction à la théorie mimétique.

Un détour par l'anthropologie de Girard va nous permettre de comprendre comment envisager ce que signifie un renouvellement des représentations permettant de saisir le risque, en reliant la notion d'indifférenciation avec une dimension essentielle du comportement humain. Notre détour doit se comprendre comme un mouvement de recul nous permettant de voir en quoi une perspective sur le type d'actions possibles au fondement du social détermine les conceptions possibles de l'ordre social, de la finalité du politique. Exactement comme Habermas base son idée d'une société communicationnelle sur ce qu'il envisage être les types d'actions possibles pour l'homme, un changement dans cette perspective anthropologique permet d'envisager la société différemment dans son ensemble, dans sa dynamique.

Pour parvenir à ce genre d'éclairage, il nous semble nécessaire d'en revenir à une anthropologie qui pense explicitement la génération de la culture, c'est-à-dire qui puisse lire le social en comparant son état actuel à un état « d'origine ». C'est pourquoi nous allons devoir remonter avec Girard à une compréhension du culturel qui se découpera en trois étapes : l'archaïque, qui s'attache à dégager les principes du fondement de la culture dans ses formes primitives, la transition, qui traite des mutations de ses formes primaires vers celles que nous connaissons dans l'histoire et aujourd'hui, et la modernité, qui est le terme de l'évolution des deux stades précédents notre civilisation, en mettant comparativement en avant les spécificités de chacune de ces étapes.

L'anthropologie de Girard nous permettra de faire ces liens grâce au principe explicatif du comportement humain qu'il mobilise : le désir mimétique. Avant même de nous engager dans l'explication de son anthropologie, il nous faut ici préciser le sens de cette démarche. Nous allons le voir, Girard mène une réflexion sur les origines de la culture, c'est-à-dire sur le ou les principes qui fondent la possibilité de la vie humaine en tant que société. Pour lui, le type de comportement qui a rendu possible cette hominisation est un comportement de type purement imitatif, le désir mimétique. Ce dernier est défini comme la tendance de l'individu à imiter le *désir d'appropriation*

d'autrui (on parlera aussi de *mimésis acquisitive* pour traduire le fait que c'est un comportement de désir de *possession* de l'objet qui est imité). En d'autres termes, il s'agit du comportement revenant à désirer s'approprier quelque chose par le simple fait que nous nous représentons qu'autrui la désire aussi. Il ne s'agit *pas* d'une imitation des représentations elles-mêmes : il ne s'agit pas pour l'individu de répéter des gestes qu'il perçoit, comme un miroir. Le désir mimétique signifie qu'il se produit une imitation des *intentions* de l'autre de *s'approprier* quelque chose. Je tends la main vers un objet, et spontanément vous avez l'impulsion de faire la même chose. L'imitation est donc une notion centrale dans son anthropologie, mais elle se distingue de la compréhension que nous en avons spontanément, parce qu'elle concerne les comportements d'appropriation, et non la simple imitation de gestes, apparences, etc.

Si Girard donne une place si importante au principe du désir mimétique c'est pour des raisons d'ordre expérimental, et non par simple convention. Ses travaux sont anthropologiques, mais ils trouvent leur origine dans l'analyse littéraire, la philosophie, la psychologie, et l'anthropologie. L'historique du développement de son travail a son importance pour saisir d'où vient l'hypothèse que le comportement mimétique est central dans la culture. Girard a commencé par faire des études comparatives entre les grands romans de la littérature occidentale, et y a découvert des régularités concernant le comportement des personnages qui lui ont permis d'effectuer, ensuite, des comparaisons entre la littérature mythique et moderne. Il en est ressorti une pensée reliant l'origine de la violence à ce comportement mimétique d'appropriation, que les mythes et la modernité traitent de façon opposée (nous verrons pourquoi) : mais toujours depuis les mêmes origines. La violence serait d'origine mimétique : c'est le fait que les hommes s'imitent les uns les autres dans leurs comportements d'appropriation qui les ferait entrer en conflit. C'est ensuite en travaillant les anthropologues anglais et français que Girard a trouvé une confirmation empirique de cette hypothèse déjà présente dans la littérature mythique et religieuse. Le « point de départ » de la théorie mimétique de Girard est donc le résultat d'une découverte au sein d'une étude de la culture elle-même, et n'est pas un *a priori* arbitraire de l'auteur pour décrire la culture. Son hypothèse se veut donc fondamentalement expérimentale.

Ce que Girard a essayé de construire à travers ses travaux récents, anthropologiques, c'est de montrer comment une lecture des rapports humains sous l'angle mimétique permet de trouver un *principe unique* d'explication de la génération des cultures. C'est-à-dire de pouvoir trouver l'origine du culturel depuis une tendance comportementale expérimentalement observée de façon universelle. Et la première régularité de la culture humaine, dans le temps et l'espace, c'est l'existence du

religieux. Ce que fait l'hypothèse mimétique, c'est d'expliquer cette régularité du comportement culturel, qui est de fonder du religieux, en mettant en évidence l'origine unique de ce fondement. Il s'agit donc d'une théorie générative, qui donne un principe de génération, non déterministe, des cultures, qui sont bien évidemment toutes diverses. Il faut donc comprendre cette recherche d'un principe unique comme une exigence méthodologique et non comme une tentative de réduction substantielle des différences culturelles.

Ces éléments paraîtront à ce stade certainement assez flous aux lecteurs qui devront leur porter une attention rétrospective dans les développements qui vont suivre. Nous les mentionnons afin de pouvoir préparer à la lecture des points qui vont suivre et qui peuvent paraître assez éloignés des réflexions qui ont précédé. Ce qu'il faut retenir à ce stade, c'est que, tout comme les philosophies (communicationnelles et constructivistes) de la science se basaient sur une conception des régularités comportementales de l'homme pour fonder leur conception de la dynamique sociale entre science et société, l'hypothèse du comportement mimétique va nous permettre de renouveler ces conceptions. Le choix de l'hypothèse mimétique provient des résultats qu'elle nous permettra d'obtenir concernant le lien entre l'indifférenciation sociale et l'origine interne de celle-ci déjà affirmée par la société du risque. Nous prions donc le lecteur d'être patient à cet égard et de comprendre le recours à l'hypothèse mimétique au regard des résultats qu'elle nous apportera : une conception originale de la modernité permettant de repenser le rôle culturel de la science, ainsi qu'une autre conception du principe de l'action collective que celle proposée par le constructivisme, mieux à même de se rapporter à l'état d'indifférenciation sociale caractéristique de la société du risque.

III.1.2. Le désir mimétique.

L'explication de la culture produite par Girard débute avec un questionnement de ses régularités, et la plus évidente reste l'omniprésence des comportements religieux dans toutes les civilisations. « Pourquoi partout des rites et des interdits, pourquoi n'y a-t-il jamais eu d'ordre social, avant le nôtre, qui ne passe pour dominé par une entité surnaturelle ? »²⁴². C'est depuis ce constat simple de l'universalité du phénomène religieux, donc, que Girard pose la question de ce qui fonde le comportement culturel. Pourquoi, en somme, y a-t-il une universalité du phénomène religieux dans les cultures humaines, et comment pouvons-nous ramener cette diversité à un principe

242 GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.10.

d'explication qui ne se base pas (comme le ferait le structuralisme ²⁴³) sur l'affirmation que chaque système est absolument particulier et ne fait sens que depuis lui-même, sans qu'il y ait de mécanisme général qui puisse les réunir dans une explication générale ? L'hypothèse formulée par Girard est que le comportement imitatif d'appropriation de l'homme implique son obligation de gérer la violence qui va nécessairement en découler, en établissant des stratégies pour contenir celle-ci et éviter la dissolution du groupe. Imitation, ou ici mimésis, et violence sont donc les deux premiers concepts sur lequel nous devons nous attarder pour construire une vision générative de la culture archaïque.

Imiter l'intentionnalité.

La place prise par le concept d'imitation dans l'explication du comportement humain a toujours été fondamentale, et il est de l'ordre de l'évidence aujourd'hui que celle-ci joue un rôle prépondérant dans tout apprentissage, et par conséquent dans la possibilité même de concevoir qu'il y ait des comportements. Elle tient une place importante dans l'histoire des idées, et a fortiori la philosophie, déjà chez Platon et Aristote. Mais elle a toujours été conceptualisée sur le mode de la représentation : parler d'imitation, c'est généralement parler de l'imitation de ce qui est re-présenté. Dire « imiter » renvoie à l'idée d'une perception donnant lieu à la possibilité de recopier en quelque sorte « mécaniquement » ce qui a été perçu, et par là d'en tirer un apprentissage. Imiter se rapporte donc intuitivement à l'idée d'un copiage, d'une similitude par rapport à une représentation. L'histoire de l'art est à cet égard un indicateur utile : qu'on ait pu la juger positive au 17^{ième} siècle lorsque la peinture entendait imiter la nature (la représenter le plus fidèlement possible), ou négativement au début du 20^{ième} quand le statut d'art était refusé à la photographie pour la même raison, l'imitation s'est toujours comprise sur le mode de la représentation. En philosophie, depuis Platon, c'est essentiellement des comportements rentrant dans cette catégorie de représentation dont il a été question afin de discuter de l'imitation, comme les paroles, habitudes, manières... ²⁴⁴.

Mais il y a d'autres comportements susceptibles d'être imités dont on ne parle pas et qui jouent un rôle tout aussi fondamental chez les êtres vivants : les comportements d'appropriation. Le

243 Pour Girard le problème du structuralisme réside dans le fait qu'il conçoit les systèmes comme toujours particuliers, en vertu du principe selon lequel les termes font sens les uns par rapport aux autres uniquement, et ne possèdent pas de signification par eux-mêmes. « Tout ce que nous pouvons faire, c'est reconnaître dans l'homme celui qui secrète les formes symboliques, les systèmes de signes, et qui les confond ensuite avec « la réalité » elle-même, oubliant qu'il interpose entre cette réalité et lui, pour la rendre significative, ces systèmes toujours particuliers », dit-il à propos du structuralisme, *ibidem*, p.13.

244 *Ibidem*, p.16.

fait de désirer acquérir. En réalité : l'existence du désir lui-même. La mimésis d'appropriation, c'est le fait d'imiter le désir d'autrui de s'approprier quelque chose. Pas d'imiter le fait qu'il acquiert celle-ci, pas d'imiter le geste qui est *vu*, représenté, mais bien d'imiter son *intention* de l'acquérir. Le désir, c'est le comportement de l'humain envers les objets une fois que les *besoins* ont été assouvis. (La notion de besoin renvoie à la satisfaction des conditions nécessaires à la survie, tandis que la notion de désir renvoie à tout comportement d'appropriation maintenu au-delà de la satisfaction des besoins, cf. *infra*). Ce comportement d'appropriation s'observe très bien chez des primates supérieurs ou des enfants : « mettez un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants : il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans querelles »²⁴⁵. Lorsque nous voyons quelqu'un tendre la main vers un objet, nous avons spontanément tendance à imiter ce geste, et à soudain vouloir nous approprier cet objet aussi *parce que l'autre le veut*. C'est un mécanisme simple et omniprésent, mais c'est aussi le mécanisme le mieux dissimulé par la culture, comme nous le verrons plus loin. Pour se convaincre de la réalité de cette imitation du désir d'appropriation d'autrui, nous pouvons nous baser sur les exemples de la littérature mais aussi sur une manne infinie de cas quotidiens toujours présents dans la culture. Que l'on songe à la place prise par la mode vestimentaire, ou la base idéologique même de la société de consommation qui « crée les besoins » en associant succès sexuel à la possession de la dernière voiture de luxe, ou encore à la caractéristique grégaire des comportements spéculatifs en bourse, et nous voyons émerger un appel à cette composante fondamentale du comportement qu'est l'imitation du désir d'appropriation d'autrui. Pour le dire de façon simplifiée, l'omniprésence des modèles et l'énergie dépensée par la culture à en créer sans cesse de nouveaux traduit la réalité d'un comportement mimétique d'appropriation, sans lequel la persistance des modèles ne pourrait pas avoir lieu. Pour l'instant, il nous suffit de dire ceci : si nous voulons pouvoir comprendre comment se structurent les relations humaines – dans le cadre d'une société traditionnelle toujours – nous devons enrichir le concept d'imitation et son acceptation liée à la représentation, pour tenir compte de sa dimension d'appropriation. C'est dire aussi que certains phénomènes sociaux *ne peuvent pas être expliqués sans poser cette hypothèse d'un désir d'appropriation structurant une partie des relations humaines*. Nous aurons à y revenir. Mais il est un fait expérimental que les humains, comme certains autres êtres vivants d'ailleurs, imitent non des représentations mais des *intentions* qui sont celles d'autrui. Ces intentions sont particulièrement le *désir d'appropriation* d'un objet, et l'imitation de ces intentions est appelée la mimésis d'appropriation. Ce terme désigne donc le processus par lequel un individu qui voit un autre individu diriger son désir vers un objet imitera ce désir et se dirigera lui aussi vers cet objet – et il faut prendre le terme « d'objet » au sens large, il ne

245 *Ibidem*, p.17.

s'agit pas nécessairement d'une chose matérielle, cela peut-être une position sociale, etc. Nous pouvons parler de « ressource » plutôt que « d'objet ».

L'origine de la violence.

Mais quel est le rôle joué par cette mimésis d'appropriation pour la culture ? Les individus imitent aussi les intentions, soit, mais en quoi est-ce important ? Il faut pour répondre à cette question bien comprendre en quoi consiste le fait de désirer, et comment s'établit la relation du désir à un objet. C'est un lieu commun de la psychologie que de dire que l'on peut séparer la relation de l'individu à l'objet en deux catégories : les besoins et les désirs. Le besoin détermine instinctivement quels objets sont convoités par l'homme et quelle valeur intrinsèque celui-ci revêt pour le sujet. Le désir, lui, n'obéit pas à cette désignation automatique. Le désir est la tendance naturelle et universelle qui pousse l'homme vers les objets alors que ses besoins ont été satisfaits. Et dans ce mouvement il n'y a, *a priori*, aucun objet privilégié par rapport aux autres. Il n'existe par exemple aucune raison structurelle (psychologiquement parlant) pour qu'un humain désire un type de minéral plutôt qu'un autre, ou qu'il lui attribue une valeur en rapport à une qualité qui serait intrinsèque à la matière considérée. La spécification de l'objet pour le désir n'est pas donnée par l'existence du désir lui-même. C'est un mécanisme extérieur au désir qui lui désigne ses objets convoités. Le désir est donc essentiellement mimétique. « L'homme est cette créature qui a perdu une partie de son instinct animal pour accéder à ce qu'on appelle le désir. Une fois leurs besoins naturels assouvis, les hommes désirent intensément, mais ils ne savent pas exactement quoi car aucun instinct ne les guide. Ils n'ont pas de désir propre. Le propre du désir est de ne pas être propre. Pour désirer vraiment, nous devons recourir aux hommes qui nous entourent, nous devons emprunter leurs désirs »²⁴⁶. Le concept même de désir renvoie donc à ce geste spécifique qui est de porter son intention de s'approprier un objet sur le même objet que celui déjà désiré par autrui, et ce *en raison du désir de l'autre déjà présent sur celui-ci*. (Ou encore en raison du fait que nous *pensons* que son désir est porté sur cet objet, que ce soit réellement le cas ou non).

La génération du désir provient donc de la mimésis d'appropriation elle-même : c'est le fait d'imiter l'intention acquisitive d'autrui qui nous permet d'établir une relation avec un objet qui dépasse le stade du besoin, et de savoir *quel objet* sera la cible du désir. C'est dire, pour Girard, que *tout désir* est fondamentalement mimétique. « A la différence des appétits et des besoins dont

246 GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p.35.

l'instinct détermine les objets, le désir n'a pas d'objet prédéterminé. Cette liberté fait son humanité »²⁴⁷. « Pour désigner le désir mimétique, [on] recourt à un certain nombre d'expressions plus ou moins interchangeables : *désir selon l'autre*, *désir d'emprunt*, *désir triangulaire*, ou encore *désir médiatisé* et *médiation*. Ce dernier terme qui vient de Hegel désigne simplement *l'intermédiaire*, l'entremetteur dont le désir a besoin pour choisir son objet, le modèle de ce désir, parfois imaginaire mais souvent aussi réel »²⁴⁸.

Les hommes sont sujets à la mimésis d'appropriation et celle-ci conditionne l'existence de leur désir en leur permettant de sélectionner les « objets » ciblés par leur désir d'appropriation. En terme de conception du sujet, nous avons déjà ici un élément important : par conséquent, le rapport à « l'objet » passe toujours par un *médiateur*, dont on imite le désir d'appropriation. Autrement dit encore, le désir implique une relation *triangulaire* à l'objet. Il y a le sujet qui imite le désir (réel ou supposé par lui) d'un second sujet (le modèle) pour un objet. La relation n'est donc pas linéaire, mais triangulaire, et ce originellement dans l'expérience humaine.

En terme de dynamique relationnelle maintenant, cette situation place la **violence** au premier plan des relations humaines, et donc des défis qui s'imposent à toute communauté en tant que telle. En effet la nécessaire médiation du désir par un modèle signifie que les individus sont toujours potentiellement dans une situation de *convergence* vers l'objet. Si nous imitons le désir d'appropriation d'autrui pour une chose, cela signifie que nous la voulons tous deux – et nous la voulons *parce que chacun pense que l'autre la veut*. Cette convergence n'a donc rien d'accidentel : elle est structurelle au rapport à la chose. Elle n'est pas contingente. La mécanique même du désir implique que les individus finissent tôt ou tard à se retrouver en opposition pour la possession d'une chose. Et l'issue logique de cette opposition entre un sujet désirant et son modèle c'est le conflit : c'est en éliminant le prétendant à la même ressource que l'on peut l'obtenir. Tout modèle (le médiateur) est donc nécessairement un modèle-obstacle, du moins si celui-ci est proche de nous, s'il s'agit que quelqu'un qui puisse *en effet* nous priver de cette chose²⁴⁹.

247 GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, pp.14-15.

248 GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 2001. p.14

249 Nous reviendrons sur cet élément plus loin, mais Girard distingue deux types de convergence, c'est-à-dire de médiation, entre sujets et objet. Une médiation dite interne, qui désigne une proximité des individus dans leur imitation, et conduit à une violence directe : ce sont deux hommes face à face se battant pour ce qu'ils désirent et qui leur est accessible aisément. La médiation externe, au contraire, renvoie à une convergence où la distance entre les individus est assez grande pour éviter ce type de conflictualité. Les individus ne sont pas géographiquement proches, ou mis à distance au moyen de hiérarchies sociales, par exemple. Il se peut même que l'un des acteurs de l'imitation soit lui-même symbolique (quand on imite un guide spirituel peut-être mort) : ces situations empêchent la plupart du temps une violence physique d'intervenir.

Pour nous résumer, il faut donc comprendre ceci : percevoir le comportement humain comme marqué du désir mimétique signifie comprendre qu'il est aussi nécessairement toujours un rapport potentiellement conflictuel entre les individus d'une même communauté. L'existence de la mimésis d'appropriation est structurellement reliée à celle d'une violence entre les membres d'un groupe. Cette violence n'est jamais accidentelle, elle est un donné de toute vie communautaire, et son origine est mimétique. La convergence des désirs vers les objets n'est pas aléatoire, mais suscitée de façon nécessaire (mais indéterminée) par le fait que les humains s'imitent dans leurs intentions acquisitives. Il faut donc voir dans la violence un donné originaire de la vie communautaire, un mode de donation des objets aux individus ainsi que la catégorie première de leur expérience interindividuelle.

La violence, résultat nécessaire de la convergence des désirs, suscités eux-mêmes par le comportement imitatif d'appropriation, joue donc un rôle central dans les rapports humains, qui se placent sous le signe de la réciprocité. La situation primaire depuis laquelle il faut penser la possibilité de la culture est donc celle d'une potentielle violence généralisée entre les sujets qui s'imitent les uns les autres et finissent par converger vers les mêmes objets. Comment se fait cette génération de la culture depuis cette situation ?

Si la violence est structurellement liée aux relations de réciprocité prenant place au sein des communautés humaines, ce sont les réactions mises en place à cette violence qui doivent permettre de comprendre comment les communautés ne se dissolvent pas sous ses effets. L'idée même de communauté suppose une capacité d'instaurer la paix, et si le comportement humain, mimétique, implique structurellement la violence, celle-ci est le défi premier des communautés humaines. C'est aussi, par exemple, ce qu'on entend aujourd'hui par l'idée de la « coordination entre les acteurs » : à la base de tout questionnement sur le caractère collectif de l'action, il y a le besoin de penser la violence. Ainsi, l'idée qui fait aujourd'hui question dans la problématique de la gestion des risques technologiques est celle de « gouvernance », qui est définie comme celle de la coordination entre des acteurs différents qui ne sont pas *a priori* destinés à collaborer. Nous pouvons donc également lire la gouvernance comme le problème d'une gestion d'un type de conflictualité. Une lecture « mimétique » n'épuise cependant pas la question des relations de réciprocité au sein des groupes et entre eux : la question de la gouvernance renvoie aussi à un rapport aux besoins des acteurs. Mais la lecture en terme mimétiques permet une surdétermination de la question qui révèle une dimension essentielle qui ne fait habituellement pas surface, elle offre une distinction essentielle pour comprendre quels enjeux ne sont pas habituellement thématiques dans les théories de gouvernance

des risques.

Il est important ici de garder à l'esprit que nous établissons le principe génératif de la culture archaïque, c'est-à-dire que c'est la question de l'hominisation elle-même qui est considérée : quand nous parlons de l'origine de la culture, nous ne pouvons pas encore nous représenter celle-ci à travers l'existence déjà accomplie de systèmes signifiants, religieux, qui contiennent une entité transcendante et autres éléments de la tradition. Nous sommes avant ce stade, en train de voir quelle compréhension de l'action permet de penser la possibilité d'une transcendance des systèmes culturels (et dans le cas des sociétés archaïques, le culturel est religieux).

III.1.3. Les interdits.

A ce stade, cette présentation du point de départ anthropologique de René Girard aura certainement mis la puce à l'oreille du lecteur ayant retenu que la science se définit essentiellement chez Kant par une relation *linéaire* à l'objet, tandis qu'il apparaît ici que l'homme n'a originellement accès qu'à une relation *triangulaire* à l'objet. Mais pour pouvoir saisir en quoi consiste le passage de l'un à l'autre, et relier cela à la question de l'indifférenciation il nous faut encore un peu continuer dans l'explication de la génération des cultures primitives, essentielles à la comparaison avec l'époque moderne.

La première tâche d'une communauté humaine c'est donc d'éviter les conflits. Mais lesquels ? Les conflits mimétiques, c'est-à-dire résultant d'une convergence causée par la mimésis d'appropriation. La culture apparaît avec les outils permettant de contrôler cette violence d'origine mimétique : les interdits et les rituels.

Les interdits, ce sont tout simplement les règles que se donne une communauté. Pour Girard *tous* les interdits ont une origine mimétique, ou plus précisément, ils ont tous la fonction d'éviter autant que possible que se mettent en place des convergences mimétiques entre les membres de la communauté. Autrement dit : l'interdit sépare les antagonistes d'une rivalité mimétique. L'interdit est la première réponse trouvée ²⁵⁰ par l'humanité au problème de la rivalité mimétique, et *tout*

²⁵⁰ Trouvée comment ? On ne peut bien entendu pas le savoir exactement, on ne peut que comprendre que c'est la logique du développement des interdits qui suffit à penser la possibilité d'une communauté, mais qu'il n'y a rien de nécessaire à l'apparition de l'interdit en soi. A ce titre, il est probable, dit-il, qu'il ait existé des communautés humaines qui se soient déchirées suite aux effets de la mimésis d'appropriation sans avoir pu trouver la réponse de l'interdit, et que d'autres aient au contraire réussi cela. Il y aurait donc une forme de sélection historique des communautés ayant développé des réponses adéquates au problème de la violence mimétique.

interdit nous dit Girard s'adresse à cette violence. En interdisant par exemple la convoitise, en organisant le partage de certaines ressources, en hiérarchisant les rapports entre les hommes de façon à établir des priorités dans l'accès à la ressource ²⁵¹. Fondamentalement, cette fonction n'a pas évolué depuis les sociétés primitives. Dans notre monde, les interdits perpétuent cette fonction. Les interdits de meurtre, vol, fraude, et autres du même niveau en sont les exemples les plus grossiers et clairs. Mais même notre code de la route contemporain peut très bien se lire de cette façon et illustrer que même les règles modernes correspondent à cette nécessité, la route étant une ressource partagée sur laquelle tous les conducteurs convergent, et dont il faut répartir les priorités pour éviter, comme cela arrive encore souvent, que le désir d'en être le dépositaire avant l'autre ne cause un accident. Le fait que *tout* interdit renvoie à un besoin fonctionnel de gérer la possible convergence des acteurs vers les ressources est bien entendu une hypothèse discutable, et il existe bel et bien des exemples d'interdits qui sont difficilement explicables depuis un point de vue « mimétique ». Mais à l'inverse, il en existe aussi beaucoup qui ne sont pas explicables *sans* la perspective mimétique, qui semble posséder un pouvoir explicatif suffisamment grand à cet égard pour adopter cette hypothèse de façon purement méthodologique. En s'accordant provisoirement à celle-ci, nous pouvons pousser plus loin le potentiel explicatif général d'une théorie mimétique de la culture et évaluer son intérêt global. Un interdit est donc une règle que s'impose une communauté afin d'éviter la convergence des désirs vers une même ressource, évitant ainsi le déchaînement de la violence autour de celle-ci.

Les interdits sont donc une forme de savoir primitif de la violence, une forme implicite de compréhension de son origine mimétique. Ce savoir primitif s'exprime dans des formes qui paraissent claires, comme dans le cas de l'interdit de convoitise, mais aussi dans des formes qui semblent absurdes au regard moderne et qui sembleraient contredire l'idée que tout interdit a une fonction anti-mimétique.

On remarque par exemple que les interdits primitifs, dans toutes les cultures, portent la trace de la peur des *doubles*, comme les fameux interdits de miroir ou de représentation des membres de la communauté (les *native americans* qui refusent de se faire prendre en photo sont un exemple contemporain illustrant ce type d'interdits). Il faut bien comprendre que le concept de violence mimétique est sensiblement différent de la conception de la violence que nous avons dans le monde moderne contemporain : nous devons lire la violence depuis le point de vue de ces communautés primitives qui y voient essentiellement le résultat d'une imitation, et qui voient que c'est la similarité

251 Comme les structures sociales instinctives le font dans les groupes animaux.

et l'existence de doubles qui sont un risque de résurgence de cette violence. La violence est toujours dans ce contexte issue... du collectif lui-même, et non de l'individu, ce qui est une conception strictement moderne liée à l'existence (que nous pourrions expliquer plus tard) de l'idée de justice et du système judiciaire occidental.

Cette fonction de l'interdit n'apparaît pas comme une fonction pour les communautés primitives qui les mettent en place, et qui n'ont évidemment pas la lecture de leur propre culture qu'a pu en faire l'ethnologie occidentale. Ce qui explique en partie les interdits qui ne nous semblent pas être utiles, et absurdes, mais qui montrent d'autant plus que c'est cette peur du *même* et de l'imitation en général qui marque les structures sociales. Il existe donc bien des interdits qui semblent mauvais ou faux et ne correspondent *en fait* pas à une nécessité de séparer des antagonistes, mais qui n'en restent pas moins intelligible et probablement plus intelligibles dans l'hypothèse mimétique que dans les autres comme le structuralisme. Il en va ainsi de l'interdiction des jumeaux, qui peut ici nous servir d'exemple afin d'illustrer dans quelles proportions la crainte de l'imitation marque la création des interdits primitifs. Cet exemple est discuté par Girard dans *La violence et le sacré* et nous nous permettons d'en retranscrire des passages extensifs afin d'en préserver l'exactitude.

« Dans de nombreuses sociétés primitives, les *jumeaux* inspirent une crainte extraordinaire. Il arrive qu'on fasse périr l'un d'entre eux ou, plus souvent encore, qu'on les supprime l'un et l'autre. Il y a là une énigme qui exerce depuis longtemps la sagacité des ethnologues. On reconnaît, de nos jours, dans l'énigme des jumeaux un problème de classification. Ce problème est réel mais il n'est pas essentiel. Deux individus surgissent, c'est un fait, là où un seul est attendu. Dans les sociétés qui leur permettent de survivre les jumeaux n'ont souvent qu'une seule personnalité sociale. La difficulté n'a pourtant rien d'insurmontable. Le problème de classification, tel que le structuralisme le définit, ne suffit pas à justifier la mise à mort des jumeaux. Les raisons qui poussent les hommes à exterminer certains de leurs enfants sont certainement mauvaises, elles ne sauraient être futiles. Le jeu de la culture n'est pas un puzzle où, la figure terminée, les joueurs se débarrasseraient froidement des pièces en surnombre. Si le problème de classification est crucial, ce n'est pas en lui-même mais par ce qu'il implique. Entre les jumeaux, il n'y a pas la moindre différence sur le plan de l'ordre culturel, il y a parfois une ressemblance extraordinaire sur le plan physique. Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace. Une confusion s'établit entre les jumeaux biologiques et les jumeaux sociologiques qui se mettent à pulluler dès que la différence est en crise. Il ne faut pas s'étonner si les jumeaux font peur : ils évoquent et paraissent annoncer le péril majeur de toute société primitive, la violence indifférenciée »²⁵².

252 GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1990, pp.88-89.

Un exemple plus concret d'interdit de jumeaux est mentionné par Girard sur base d'un texte de Malinowski, qui traite de la ressemblance intrafamiliale, et qui nous permet ici de concrétiser la forme de ces interdits et de faire la transition avec le rôle du rituel dans la culture, et l'indifférenciation, que nous pourrions comprendre comme cet avènement de la similitude. Girard cite Malinowski :

« Dans une société matrilineaire, comme celle des îles Trobriand ²⁵³, où tous les parents du côté de la mère sont considérés comme appartenant "à un seul et même corps" et où le père, au contraire, est un "étranger", on s'attendrait à ce que les ressemblances de visage et de corps soient rapportées à la seule famille de la mère. C'est le contraire qui a lieu et ce contraire est fortement affirmé sur le plan social. Il y a non seulement une espèce de dogme familial, si l'on peut dire, selon lequel un enfant ne ressemble jamais ni à sa mère ni à ses frères et à ses sœurs où à n'importe lequel de ses parents dans la lignée maternelle mais c'est une chose très mal vue et même une insulte grave que de faire allusion à cette ressemblance...

Je pris conscience de cette règle de savoir-vivre de la façon classique, en faisant moi-même un faux pas... Un jour je fus frappé de voir quelqu'un qui paraissait comme la reproduction exacte de Moradedda [un des "gardes du corps" de l'ethnologue] et je m'enquis à son sujet. On me déclara qu'il était le frère aîné de mon ami qui vivait dans un village éloigné. Je m'exclamai : "Ah, réellement. Je vous ai demandé ça parce que vous avez le même visage que Moradedda." Un silence tel tomba sur l'assemblée que je m'en aperçus aussitôt. L'homme tourna les talons et nous quitta, tandis qu'une partie des gens qui étaient là se détournait en prenant un air mi-gêné, mi-offensé. Puis ils s'en allèrent. Mes informateurs confidentiels me dirent alors que j'avais enfreint une coutume, que j'avais commis ce qu'on appelle un "taputaki miglia", une expression qui ne désigne que cette action et qu'on pourrait traduire "rendre quelqu'un impur, le contaminer en assimilant son visage à celui d'un parent". Ce qui me surprenait, c'est qu'en dépit de la ressemblance frappante des deux frères, mes informateurs eux-mêmes la nient. En fait ils traitèrent la question comme si personne ne pouvait jamais ressembler à son frère ou à aucun parent de la lignée maternelle. En soutenant le contraire, je m'attirais la colère et l'hostilité de mes interlocuteurs.

Cet incident m'enseigna à ne jamais remarquer une ressemblance en présence des intéressés. Par la suite, j'ai discuté la question à fond et sur le plan théorique avec de nombreux indigènes. Il n'y a personne aux îles Trobriand, je l'ai constaté, qui ne soit prêt à nier toute ressemblance du côté maternel, même là où elle est criante. En leur signalant les cas les moins contestables, on ne fait qu'irriter et insulter les Trobrianiens de même qu'on irrite son voisin de palier, dans notre société, quand on le confronte à une vérité qui contredit ses préjugés politiques,

253 Situées au large de la Nouvelle-Guinée.

moraux, religieux, ou pis encore, ses intérêts matériels, si évidente que soit cette vérité » ²⁵⁴.

Et Girard de conclure sur cet exemple que :

« La négation, ici, a une valeur d'affirmation. Il ne serait pas scandaleux de mentionner la ressemblance si elle n'était pas présente à l'esprit. Imputer la ressemblance à deux consanguins, c'est voir en eux une menace pour toute la communauté, c'est les accuser de répandre la contagion maléfique. L'insulte est traditionnelle nous dit Malinowski ; elle est cataloguée comme telle et il n'en est pas de plus grave dans la société trobriandaise. L'ethnologue nous présente les faits comme une énigme à peu près complète. Le témoignage inspire d'autant plus la confiance que le témoin n'a aucune thèse à défendre, aucune interprétation à proposer.

Entre le père et les enfants, par contre, toujours chez les Trobriandais, la ressemblance n'est pas seulement tolérée, elle est la bienvenue, elle est presque requise. Et ceci dans une de ces sociétés qui nient formellement, on le sait, le rôle du père dans la reproduction humaine. Entre le père et les enfants il n'existe aucun lien de parenté.

La description de Malinowski montre que la ressemblance avec le père doit se lire, paradoxalement, *en termes de différence*. C'est le père qui différencie les consanguins entre eux ; il est littéralement le porteur d'une différence à laquelle on doit reconnaître entre autres le caractère phallique repéré par la psychanalyse. Comme le père couche avec la mère, dit-on, comme il se tient toujours avec elle, il "coagule le visage de l'enfant". Malinowski nous apprend que "le terme *kuli*, coaguler, mouler, faire une empreinte, revenait toujours" dans les réponses qu'il recevait. Le père est donc forme et la mère matière. En apportant la forme, le père différencie les enfants de leur mère et aussi les uns des autres. Ceci explique que les enfants doivent lui ressembler *sans que cette ressemblance avec le père, pourtant commune à tous les enfants, implique la ressemblance des enfants entre eux* : "On me faisait souvent remarquer à quel point l'un ou l'autre des fils de To'oluwa, le chef des Omarakana, ressemblait à son père. M'étant permis de signaler que cette ressemblance commune à un père commun impliquait la ressemblance entre les frères eux-mêmes, je me fis aussitôt condamner avec indignation pour ces vues hérétiques" » ²⁵⁵.

Ces exemples nous renseignent sur une chose fondamentale : la culture primitive connaît la violence sous un mode implicite qui réalise d'une certaine façon son origine mimétique. Les interdictions des doubles et des ressemblances, qui paraissent totalement absurdes d'un point de vue fonctionnel, cessent de l'être et s'expliquent d'elles-mêmes dès qu'on l'on adopte une perspective mimétique sur l'origine des conflits. La fonction de l'interdit est une prohibition du mimétique. Ce

254 *Ibidem*, pp.92-93.

255 *Ibidem*, pp.94-95.

que ces exemples ne nous permettent pas de comprendre, en revanche, ce sont les conséquences de la violation des interdits et la raison pour laquelle il semble tellement important de les respecter, et en quoi l'interprétation d'une situation comme une différence ou une in-différence peut être la source de tensions sociales.

IV.1.4. Les rituels et le sacrifice.

La deuxième constante universelle des cultures primitives, outre les interdits, ce sont leur exact opposé, les rituels. Dans toutes les sociétés primitives, outre la présence des interdits, on observe le déroulement périodique de rituels. Un rituel se caractérise par une situation de levée totale des interdits, et par conséquent d'une situation de violence potentiellement absolue dans la communauté. Le rituel se caractérise par ce conflit généralisé et la « dissolution mimétique de la communauté »²⁵⁶, c'est une situation dans laquelle on est libre d'imiter n'importe qui d'autre et de converger vers les mêmes ressources. Il est fréquent, nous dit Girard, que le rituel voie des interdits fondamentaux être violés : inceste, vol, adultère, imitation explicite des autres, etc. Il s'agit d'un état de transgression généralisé au sein de la communauté, et déclenché volontairement par celle-ci. Si les interdits sont anti-mimétiques, les rituels sont des crises mimétiques radicales où la violence se déchaîne²⁵⁷.

L'existence du rituel pose elle-même question car elle est un risque réel de dissolution communautaire : quelles sont les raisons pour lesquelles une culture déclenche un rituel, si dangereux puisse-t-il être ? Plusieurs raisons peuvent être données. La plus simple c'est l'inefficacité des interdits à contenir la rivalité mimétique au sein du groupe : si les interdits sont violés, le groupe est menacé par un déchaînement de violence qui, par définition, échappe à tout contrôle. L'ethnologie a observé que le rituel intervient précisément dans ce genre de situations : lorsque la communauté se sent menacée de façon imminente par un mal qui la met en péril, elle « prend les devants », pourrait-on dire, et déclenche la transgression (bien que des sociétés primitives finissent par institutionnaliser à différents niveaux le rituel, et à le déclencher à date fixe). « Tout se passe comme si on pensait que la désintégration simulée pouvait écarter la désintégration réelle »²⁵⁸. Mais on ne peut pas pour autant conclure de ces observations une quelconque fonctionnalité du rituel : rien ne permet d'affirmer que, redoutant une probable crise mimétique (c'est-à-dire une situation où

256 GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.36.

257 Il existe également des rituels non-violents, mais qui ne s'expliquent pas spontanément par eux-mêmes, et qui sont toujours le résultat d'une progression depuis une tradition violente vers une pacification progressive du rituel dans la tradition. Mais dans tous les cas, les rituels se caractérisent par la mise en scène des membres de la communauté comme étant des *doubles*, qui met en avant leur ressemblance.

258 *Ibidem*, p.36.

les interdits perdent leur fonctionnalité), une communauté qui anticipe celle-ci par un rituel ne puisse *logiquement* prévenir une catastrophe sociale réelle. Pour comprendre la place du rite dans l'ordre social, il faut prêter attention à sa conclusion : le sacrifice.

Car les rituels comportent tous une autre régularité, celle de se conclure par l'expiation d'une victime émissaire, généralement à travers un sacrifice (réel et/ou symbolique). Il s'agit là d'un événement fondamental qui possède selon Girard un rôle structurant pour l'ensemble de la culture : le concept de victime émissaire tient une place essentielle dans l'ensemble de son explication du culturel. Nous reviendrons dès le point suivant sur cette importance, en nous contentant ici de la mentionner.

Avec le sacrifice, d'un point de vue descriptif, il se passe la réalisation d'une unité de la communauté à l'encontre d'une victime, et ce en pleine crise mimétique où, les interdits ne fonctionnant plus, les différences entre les antagonistes sont effacées. « A l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement celle de tous contre un » ²⁵⁹. A l'issue de ce sacrifice, on observe que la communauté retrouve un état de paix et d'unité sociale : « la communauté se retrouve toute entière solidaire, aux dépens d'une victime non seulement incapable de se défendre, mais totalement impuissante à susciter la vengeance ; sa mise à mal ne saurait provoquer de nouveaux troubles et faire rebondir la crise puisqu'elle unit tout le monde contre elle » ²⁶⁰. Mais la question est : comment ce mouvement d'unanimité est-il possible ?

Le rite est une résolution de la violence mimétique tout comme le sont les interdits, à ceci près qu'il la réalise par son exacerbation et non son interdiction. Leur forme opposée véhicule pourtant le même sens pour la communauté : résoudre une crise mimétique, une situation de violence qui détruit le lien social. « Le paradoxe qui nous confronte serait résolu. Il n'y aurait pas de contradiction d'intention entre les interdits et des rituels ; les interdits cherchaient à écarter la crise en prohibant les conduites qui la suscitent, et si la crise recommence quand même, ou s'il semble qu'elle va recommencer, les rites s'efforcent de la canaliser dans la bonne direction et de l'amener à la résolution, c'est-à-dire à la réconciliation de la communauté aux dépens d'une victime qu'il faut supposer arbitraire » ²⁶¹.

Les conditions d'expérience du rapport aux autres changent donc radicalement lors du rituel,

²⁵⁹ *Ibidem*, p.38.

²⁶⁰ *Ibidem*, pp.38-39.

²⁶¹ *Ibidem*, p.40.

car tous les individus sont antagonistes, c'est-à-dire qu'ils sont tous sujets de la violence à un même niveau : la disparition de l'interdit implique cette **indifférenciation sociale**, car rien ne retient cette violence, elle est suscitée, mise en place explicitement. Par conséquent c'est aussi un autre élément qui disparaît : l'attention portée sur l'objet, qui est centrale dans les interdits. Dans le rituel le problème n'est plus que « je veux tel objet », mais que « tout le monde le veut aussi » (au moins potentiellement, dans le sens où toute personne imitant mon désir d'appropriation pour quoi que ce soit sera libre d'exprimer ce désir et de devenir mon rival immédiat). Comme le désir est de nature imitative, cela signifie qu'il y a une *contagion* du désir lorsqu'il n'est pas limité par des interdits. Un autre m'imité dans mon intention de m'approprier quelque chose, et nos deux désirs sont donc symétriques et à leur tour susceptibles d'être imités par un tiers, puis un autre, puis un autre, créant une polarisation très forte sur la chose désirée. Cette contagion est un effet logique de la nature imitative du désir, et là encore les phénomènes de mode contemporains nous donnent la trace de ce comportement de contagion : plus un nombre important de désirs semblent converger vers une même ressource, plus celle-ci sera susceptible d'être vue comme désirable et plus les individus la désirant seront perçus comme des modèles par ceux qui vont les imiter. (Il n'est d'ailleurs pas innocent que les individus qui portent les vêtements et sont le point de départ du mécanisme d'imitation soient précisément appelée des *modèles*, et que ce milieu porte le nom de *mode* ²⁶²).

Il y a dans le phénomène de la contagion, lorsque celle-ci s'étend à la communauté entière, une substitution de la mimésis d'appropriation par une mimésis d'antagonistes. Autrement dit : ce qui devient déterminant pour les sujets, ce n'est pas de posséder un objet, c'est d'être en opposition au modèle et de pouvoir gagner sur lui. De devenir l'*autre*. La médiation devient purement celle des

262 La mode, habituellement réduite à un phénomène relativement stupide et/ou banal par les mêmes esprits qui y succombent pourtant, est en réalité un terrain d'analyse intéressant pour comprendre comment fonctionne le désir mimétique, et surtout ses évolutions modernes. Dans notre présentation, nous ne pouvons que renvoyer à une image la plus simple du désir mimétique qui est celle permettant de générer les cultures primitives, mais l'histoire de l'humanité consiste dans une complexification toujours plus poussée de la gestion de cette réalité du comportement. On décrit généralement la mode comme le lieu d'un grégairisme irrationnel, avec sa déviance absurde que constitue la haute couture, ni art ni vêtement fonctionnel. Il faut pourtant y voir un lieu de la culture ayant atteint un niveau de réflexivité sur elle-même assez profond, d'une part parce qu'elle mobilise en l'encourageant le désir mimétique, et d'autre part parce qu'elle parvient toujours à surmonter l'annonce de sa propre disparition : une mode succède toujours à une autre. Jean-Michel Oughourlian (co-auteur de l'ouvrage de Girard) analyse ainsi ce phénomène dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* : « La mode, par exemple, ne triomphe complètement dans la vie intellectuelle, et ce n'est pas un hasard, qu'à partir du moment où il n'est bruit que de différence. Tous cherchent à différer de la même façon, et comme, un peu plus tard, ils vont tous repérer l'effet d'identité en même temps, le renoncement à la mode, comme son adoption, est lui aussi une affaire de mode. C'est pourquoi tout le monde est toujours contre la mode ; tout le monde abandonne toujours la mode régnante pour imiter l'inimitable, comme tout le monde. Si nos divers gourous règnent de moins en moins longtemps et s'ils s'en prennent désormais à l'essence de toute vie intellectuelle, c'est que la mode fonctionne, elle aussi, sur le principe de l'escalade, et à partir du moment où tout le monde pénètre de mieux en mieux le mécanisme, la mode précipite son rythme, le renoncement à la mode n'est plus illusoire ; la mode elle-même finit par passer de mode. La haute couture, dans ce domaine, est en avance sur la philosophie. Elle a su, la première, qu'elle n'existait plus, ainsi que me le disait un grand couturier de mes amis », in GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, pp.424-425.

antagonistes envers les uns et les autres, et non plus envers un objet matériel ou extérieur : ils sont dans une situation où chacun est le double de l'autre, leur comportement imitatif généralisé impliquant cette similarité. Il se déroule le même phénomène de mimésis d'appropriation, sauf que dans le rituel cette mimésis porte sur les antagonistes eux-mêmes et que l'objet est délaissé : plus exactement, ce que le rituel révèle, c'est que l'objet n'a en réalité pas d'importance, et que ce n'est pas l'objet qui suscite le désir d'appropriation, mais l'acte d'imitation lui-même. En levant les interdits, le rituel renvoie l'objet à sa juste place, en arrière-plan des relations humaines, et fait jouer le mécanisme mimétique à fond. L'illusion que l'interdit doit entretenir, selon laquelle c'est l'objet qui importe, et que grâce à l'interdiction qui le concerne, on réussit à court-circuiter les désirs mimétiques qui convergent vers lui, cette illusion disparaît et il ne reste que le comportement mimétique lui-même. C'est alors que se produit la nécessaire contagion propre au fait que l'imitation ne connaît plus aucune limite. C'est une sorte de réaction en chaîne que produit le rituel ²⁶³. Celle-ci se matérialise par la reproduction de doubles les uns pour les autres, chacun n'étant que l'imitateur et donc la copie de l'autre, indéfiniment. Il ne reste entre les hommes qu'un pur rapport de réciprocité symétrique ²⁶⁴.

La victime émissaire.

Dans le cadre de la question de la génération de la culture, il faut lire le rituel comme un événement d'abord spontané pour les communautés primitives : c'est la conclusion du rituel qui va permettre de penser comment, ensuite, celui-ci sera institutionnalisé, répété, et décliné sous différentes formes. La conclusion du rituel, c'est le sacrifice. C'est la résolution de la violence selon sa logique structurelle : exactement comme deux individus rivalisant pour une ressource peuvent en venir aux mains pour déterminer un vainqueur, un groupe qui n'est plus défini *que* par cette rivalité, cette violence qui indifférencie tous les antagonistes (car tous peuvent être imités et sujet d'un conflit), ce groupe *peut* trouver une issue à sa situation dans la désignation d'une victime émissaire. La victime émissaire, que nous devons d'abord supposer choisie au hasard, c'est l'individu qui unifie

263 Il est difficile de traiter de l'importance et de la réalité de la contagion dans la perspective synthétique et introductive qui est la nôtre ici. Il suffit pour les besoins de la comparaison entre tradition et modernité que nous proposerons, et qui nous permettra de discuter les concepts d'objectivité et d'indifférenciation, d'accepter cette contagion au niveau descriptif qui est celui des anthropologues sur lesquels Girard se base. La contagion joue également un rôle normatif dans le comportement : elle est une règle du comportement mimétique dans le sens où on observe son occurrence dans tout le savoir de la violence que développent les sociétés primitives. A ce sujet, voir *La violence et le sacré*, pp.27-59, avec un point plus précis p.50.

264 La crise mimétique mise en scène par le rituel se caractérise donc par un état des rapports de réciprocité entre les individus que l'on peut qualifier de *réciprocité vide* : le sens de cette symétrie c'est de ne renvoyer à rien d'autre que la compétition elle-même qui se nourrit par pure imitation pour monter en intensité.

le reste de la communauté contre lui, et qui, par son exclusion (par la mort, en général), permet de ramener la paix sociale de façon instantanée (mais pas définitive). Il faut ici faire attention à cette caractéristique unique du sacrifice. Le meurtre de la victime choisie par la communauté (au terme du jeu des imitations des antagonistes qui finissent par se polariser sur elle) possède deux vertus pour cette communauté. Ou plutôt : la victime possède ces vertus qui vont permettre la résolution de la crise rituelle. La première est qu'elle est soudain désignée comme la responsable, l'origine des maux qui frappent toute la société.

Elle acquiert en cela un visage essentiellement négatif, et un pouvoir très fort sur l'ordre social, étant donné qu'un individu lui seul est tenu pour capable d'avoir créé tous les problèmes qui frappent le groupe. Ce caractère négatif est ce qui explique que son meurtre évacue avec elle la violence du groupe : l'exclusion de la victime émissaire signifie nécessairement en même temps le rejet de la violence hors du groupe. Mais il s'agit là d'un pouvoir positif de la victime émissaire qui est corrélatif du négatif : dans sa mort, elle a aussi l'immense pouvoir de pacifier la communauté *instantanément*. Le sacrifice et la victime émissaire participent d'un même événement qui ne saurait jamais être anodin : il s'agit toujours de la possibilité pour un groupe frappé par une violence interne de réussir à externaliser celle-ci et de rétablir l'ordre social lui-même, d'empêcher la dissolution de la communauté. Girard, se basant sur les anthropologues anglais et français, indique d'ailleurs qu'il n'y a aucune raison de supposer que le sacrifice réussisse automatiquement à causer cet effet. Le rituel est toujours un risque de voir se disloquer définitivement le lien social, et des cas de violence irrémédiablement incontrôlable ont été observés. Mais son succès suffit à pacifier la communauté et à lui fournir la possibilité de découvrir une maîtrise de la violence, un savoir très implicite de celle-ci. *Le sacrifice repose en effet essentiellement sur une méconnaissance de sa fonctionnalité* : si une communauté connaît le mécanisme mimétique de la violence, elle sait par conséquent que la victime émissaire... n'est précisément qu'une victime émissaire, et qu'elle *n'est pas* la responsable de tous les maux, ce qui empêche de concevoir que la violence interne de la communauté puisse être *expulsée*. Il faut supposer que les communautés humaines qui ont réussi à développer une culture, à continuer à exister, ont su tirer profit de l'événement que représente le « premier sacrifice », le moment où, par ce geste, la communauté expérimente la capacité de surmonter la difficulté du désir mimétique auquel elle est soumise, et la fragilité relative des interdits qu'elle a peut-être pu mettre en place.

IV.1.5. La culture.

Il faut voir dans le sacrifice un meurtre fondateur : un moment sidérant qui fait passer la communauté d'une situation de destruction totale à un moment d'unification totale. Cet événement ne doit pas se lire sous une signification qui précéderait à son accomplissement : le meurtre fondateur survient non pas parce qu'il est fondateur, il ne devient fondateur que parce qu'il advient de façon purement expérimentale. Cet élément est fondateur, mais de quoi ? De la *possibilité* pour une communauté de réaliser que la violence s'est exprimée dans une contagion mimétique, dans une reproduction à l'infini des doubles, et qu'elle n'a pu être évacuée que par une autre contagion qui désigne unanimement la victime émissaire comme étant la source la contagion de la violence. Le savoir d'un lien entre, d'une part, la violence et l'imitation, la violence et les doubles, et d'autre part la violence et la réciprocité symétrique des rapports entre les membres du groupe devient possible : les interdits témoignent de cette forme de connaissance de la violence. Le sacrifice, dans toutes ses formes et elles sont nombreuses ²⁶⁵, accomplit la même fonction que les interdits et peut être dès lors répété dans le rituel qui devient institutionnalisé, et plus seulement spontané. Il se déroulera selon certaines régularités, désignera toujours le même type de victimes, précisera comment s'organise le moment d'indifférenciation (par les costumes, les danses, les transes, etc.). Et c'est ainsi que la société primitive génère la culture : et la culture se définit alors par l'existence d'interdits et de rituels, ni plus ni moins.

Ceux-ci prennent des formes diverses, à tel point qu'il existe par exemple des rituels où on ne sacrifie pas de victime, même pas symboliquement, et que de toute évidence les règles (interdits) de toutes les sociétés peuvent varier du tout au tout. Les Trobriandais et les Chinois ne partagent pas les mêmes interdits ni les mêmes rituels, la violence y est canalisée de façon radicalement différente. Mais tous deux ont construit ces variations culturelles autour du besoin de maîtriser le désir mimétique qui est la première source de violence entre les hommes et qui menace leurs rapports de réciprocité symétrique.

C'est là, mais nous n'aborderons pas cette partie de l'anthropologie afin de rester dans le cadre de notre question, l'essence du religieux, qu'il prenne la forme d'une adoration d'une divinité ou d'un roi : le sacrifice (d'où provient le terme de *sacré*) est le moment de résolution des crises, le

²⁶⁵ Girard consacre une grande partie de ses écrits à montrer que la diversité des rituels, qui sont spécifiques à chaque culture et peuvent sembler parfois complètement contradictoires les uns avec les autres, au point qu'on renoncerait facilement à les unifier en tant que forme culturelle spécifique, cette diversité donc peut être expliquée et générée par la fonction anti-mimétique du rituel, qu'accomplit le sacrifice.

moment d'évacuation des tensions intestines du groupe, par l'expulsion de la victime émissaire, qui donne la possibilité de réaliser – notamment – que les interdits avaient été inefficaces, puisque nous avons eu besoin du rituel sacrificiel, et de les repenser. La construction des normes se fait autour de cet événement central des systèmes primitifs qui ont besoin de la victime émissaire. L'institutionnalisation du rituel signifie aussi l'institutionnalisation de la victime : Girard montre clairement que le dieu et le roi ne sont qu'une même variation autour d'une reconnaissance d'un statut privilégié de la victime émissaire ²⁶⁶. La génération des formes transcendantes d'autorité, auxquelles sont visiblement soumises *toutes les sociétés primitives* et qui prennent forme dans le religieux, provient du pouvoir proprement unique que le groupe perçoit chez la victime. La capacité de celle-ci à pacifier le groupe fait d'elle une entité transcendante dans la mesure où elle marque le groupe dans sa possibilité d'exister en tant que tel. Dans ses formes institutionnalisées, il n'est pas rare de voir qu'une société place au centre du rituel son roi : avec l'évolution humaine on observe que la victime prend de plus en plus une position particulière, souvent supérieure, sur le reste du groupe, jusqu'à son sacrifice. Elle jouit même de la possibilité d'enfreindre des interdits que les autres membres du groupe doivent respecter (prendre plusieurs femmes, la meilleure nourriture, etc.), ce qui permet plus facilement au groupe de pouvoir la blâmer ensuite pour ces mêmes infractions. On respecte énormément la victime sacrificielle, surtout quand celle-ci a reçu une place institutionnelle donnée. C'est ainsi que, si dans certaines cultures les jumeaux sont massacrés, ils sont considérés comme des dieux dans d'autres (mais parfois ultimement tués aussi).

Les formes les plus symboliques de sacrifice se développent sur les mêmes bases : ainsi le pouvoir central incarné par le roi de France semble-t-il être radicalement différent du tableau présenté par une communauté primitive en proie à une violence générale et sacrifiant son roi. Girard nous explique (mais à nouveau, il ne nous est pas possible de nous étendre sur le sujet) qu'on observe toujours dans ces systèmes la création de substituts sacrificiels. Pour faire bref et toutefois donner une intuition de ce mécanisme, il nous suffit de penser à un principe fondamental de la royauté belge, selon lequel le Roi ne peut jamais s'exprimer publiquement sans un contreseing ministériel, et ce pour des raisons de protection de son statut. Le Roi étant juridiquement « irresponsable » et « inviolable », il ne peut agir publiquement que sous la responsabilité du gouvernement. Cette protection de la personne du Roi s'apparente à une forme de substitution : son statut de sacrifié potentiel ne peut qu'être potentiel, les éventuelles colères politiques concernant le gouvernement, mais pas la victime émissaire qu'est le Roi. Ce statut se confirme par ailleurs dans

²⁶⁶ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, voir « la royauté sacrée et le pouvoir central », p.73, et les pages suivantes concernant la génération des formes institutionnelles depuis le sacrifice

les lectures contemporaines de la fonction royale : André Molitor (chef de cabinet du roi de 1961 à 1977) insiste ainsi sur le statut « relationnel » du Roi, dont la relation au peuple est aussi caractérisée par des éléments « émotifs ». Ainsi observe-t-on des phénomènes de transe au passage du souverain, que l'auteur relie au statut paternel et *sacral* du Roi ²⁶⁷. Ce dernier semble bénéficier du statut positif du bouc émissaire, tout en étant protégé de ses conclusions négatives (le sacrifice) : « Le Roi reçoit chaque mois des centaines de lettres, requêtes, suppliques. La plupart traitent de problèmes à incidence administrative ou sociale qui n'ont pu être résolus jusqu'alors. Les gens qui s'adressent ainsi au Roi s'imaginent-ils que, tel saint Louis sous son chêne à Vincennes, il pourra résoudre personnellement leur cas en dehors des procédures normales ? C'est possible. En tout cas, ils veulent à tout le moins prendre le Roi à témoin de l'impasse où ils se trouvent en se disant que peut-être il pourra y susciter une solution. On pourrait presque dire *qu'ils se sentent des droits sur le Roi* » ²⁶⁸. Ces requêtes faites au Roi renvoient au pouvoir global qu'il est censé posséder sur la communauté, et qui est issu de son statut « sacral », tandis que cette tendance à considérer posséder un droit sur lui renvoie au fait que ce pouvoir dépend directement de la possibilité (symbolique, ici) qu'il soit effectivement sacrifié.

IV.2. La transition vers la modernité.

IV.2.1. Mimésis positive et négative.

L'indifférenciation.

Ce qu'il faut retenir ici de cette anthropologie c'est la relation entre un comportement fondamental chez l'homme (en tant qu'espèce, et qui ne lui appartient pas spécifiquement en qualité, puisque les animaux y sont également sujets ²⁶⁹) défini comme une mimésis d'appropriation (ou désir mimétique), et la génération de la culture comprise comme la construction de réactions (interdits et rituels) capables de gérer les conséquences de ce comportement, la violence. Les réponses à cette violence ne sont trouvées par l'homme que pour des raisons qui nous échappent, mais que nous connaissons : les interdits et les rituels, qui tous, dans leur forme et leur contenu, portent la trace d'un besoin de limiter les convergences mimétiques entre les individus, soit en les

267 MOLITOR, A., *La fonction royale en Belgique*, Bruxelles, CRISP, 1979, pp.63-64.

268 *Ibidem*, p.65. Nous soulignons.

269 La différence, pour Girard, entre la mimésis d'appropriation animale (notamment primate) et celle des hommes réside dans son intensité, et dans le fait que l'animal incorpore des structures sociales de domination qui résolvent d'elles-mêmes, la plupart du temps, les conflits mimétiques sans causer de mort ou de conflit généralisé. Voir *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, page 131, « mécanisme victimaire et hominisation ».

mettant à distance les uns des autres (interdits) soit au contraire en les indifférenciant dans un rapport mimétique extrême (rituel) donnant lieu à la possibilité du sacrifice d'une victime émissaire. Plus exactement : il faut supposer que les communautés humaines sont passées par des crises mimétiques extrêmes et que certaines y ont survécu en réussissant le geste sacrificiel, duquel ont pu émerger les interdits et ensuite les rituels, qui sont une répétition de cet événement fondateur et spontané qu'est le « premier sacrifice ».

Cette anthropologie du monde primitif nous apprend que les communautés ont toujours développé des cultures qui se méfient comme de la peste de *l'indifférenciation*, et créé des règles assurant une différenciation maximale de ses membres. Rappelons-nous de l'illustration des Trobriandais chez qui la mère, qui seule *re-produit la communauté*, est frappée d'un interdit de ressemblance avec ses enfants, et ceux-ci d'une ressemblance entre eux, mais *pas avec le père* qui est précisément un opérateur de différenciation. Fondamentalement, l'indifférenciation, c'est-à-dire une situation où on ne peut pas faire de différence entre les membres, où ils sont des doubles, des copies, où il y a identité du groupe sans rapport à une extériorité, sont les situations où se déchaînent inévitablement les pires violences, et avec elles les pires formes d'exclusion, le sacrifice. La culture signifie primitivement la capacité de générer une différenciation rendant les rapports humains assez pacifiques pour être fonctionnels. L'exemple du guide trobriandais se sentant insulté par *l'indifférenciation* que lui impose l'ethnologue en lui disant que son visage est *le même* que celui de son frère nous fait sourire depuis une perspective moderne, mais il reste une illustration d'un mécanisme qui reste vif dans le monde contemporain, même s'il ne génère plus les mêmes réactions. Il suffit de songer au fait que les insultes sont toujours liées à des principes d'indifférenciation ou de convergence pour le réaliser (traiter quelqu'un d'un nom d'animal, ou d'incestueux par exemple). Cependant cette anthropologie fondamentale ne permet pas de comprendre les formes modernes de culture où il semblerait qu'au contraire la ressemblance et la compétition soient au centre du système social : depuis les formes d'humour basées sur le mime ou l'imitation (d'hommes politiques par exemple), au principe même de la démocratie qui égalise le statut des individus au niveau du droit, les *règles mêmes* de notre société semblent ne pas avoir de mal à supporter les comparaisons et même encourager les similarités entre les individus. Le concept même d'individu en est un exemple. Les *règles d'échange*, c'est-à-dire l'économie, semblent même se baser *uniquement* sur la compétition et la rivalité entre les participants. Comment expliquer la modernité depuis l'hypothèse d'une humanité marquée par un comportement mimétique, et comment faire de cette explication un élément utile à comprendre la place du savoir scientifique, c'est ce qui va nous préoccuper maintenant.

Mimésis positive et négative.

Nous n'avons jusqu'ici donné qu'une représentation négative de la mimésis, comme d'une force qui fait nécessairement entrer les individus en rivalité violente. C'est exact, mais incomplet. Il faut se garder d'en conclure que la mimésis est *mauvaise*. Si elle détermine en effet structurellement un état violent des relations humaines, elle est aussi la force principale de l'apprentissage et de la collaboration.

Il y a en effet plusieurs modalités à l'imitation, qui dépendent principalement de la distance qui existe entre un individu désirant et son médiateur. Girard distingue une médiation interne, propre aux situations de rivalité, dans laquelle le sujet qui imite et son modèle-obstacle sont en confrontation directe, et la médiation externe, où le médiateur prend la forme d'un obstacle avec lequel il n'est pas possible d'entrer en réelle confrontation afin de le supprimer. Ainsi Don Quichotte imitant les chevaliers des légendes ne risque-t-il pas d'en croiser un sur sa route : l'imitation prend alors un visage plus positif ne menant pas à la rivalité violente, mais à une forme de compétition constructive. Autrement dit c'est le choix du modèle imité qui va caractériser la nature de la relation imitative. Nous disons « choix », non pour dire que l'individu choisit librement quel modèle il imite, mais pour signifier que tous les modèles ne sont pas équivalents, et que c'est précisément une des actions de la culture que de développer des modèles – qui seront par définition imités – instaurant des relations de médiation externe avec le sujet.

La métaphore spatiale permet de visualiser cette double nature de l'imitation : plus le modèle (ou médiateur) est *proche* de son rival, plus le conflit a de chances de se déclencher et d'être intense. Plus il est *loin*, plus la rivalité prendra le visage d'une concurrence non-violente. Si je désire l'épouse de mon voisin, ou pire, de mon frère, les chances sont plus élevées de voir le sang couler que si je désire posséder le statut moral ou social incarné par une figure mythique. Mais si je croise sur ma route un autre homme qui semble mieux imiter mon modèle transcendant que moi, nous pouvons par cette proximité (surtout s'il est reconnu comme *meilleur*) engager une relation violente. Imiter ou désirer n'est donc jamais strictement « bon » ou « mauvais » : on ne peut greffer à ce comportement une connotation idéologique. Le seul critère qui demeure est celui qui en regarde les effets : la mimésis va-t-elle générer de la violence ou non ? Mais même dans ce cas tout jugement moral reste impossible : la violence sacrificielle est *effective* dans son contrôle de la violence, elle

nous paraît simplement *injuste*. Mais la catégorie de justice repose elle-même (nous le verrons) sur l'*a priori* selon lequel l'innocence de la victime émissaire est *vraie*, c'est-à-dire qu'elle est plus à même de pacifier la société dans son ensemble.

Pour en revenir à la dualité de l'imitation, il ne faut pas non plus voir cette dualité comme s'il y avait deux désirs mimétiques distincts : l'un qui mène à la violence et l'autre non. Refuser toute connotation morale sur le désir revient à réaffirmer le simple fait suivant : dans tous les cas c'est le même désir mimétique qui organise une convergence. La simple différence que la culture permet d'organiser, c'est que cette convergence soit résolue de façon sacrificielle ou non. Mais il s'agit toujours du même acte d'imitation.

Cette dualité de la mimésis est ce qui permet de penser l'évolution de la culture depuis les formes archaïques vers les formes modernes. La culture parvient au cours de l'histoire à réaliser un savoir réflexif sur elle-même et à concevoir cette dualité. La question qui se pose est : comment ? Cette question est double : elle concerne autant un aspect historique de la culture qu'une possibilité théorique. Il faut à la fois que des événements puissent réaliser ce savoir, mais aussi que l'idée de ce savoir soit rendue possible.

Nous avons dit qu'une des conditions centrales pour que puisse fonctionner le mécanisme sacrificiel de la construction culturelle, c'est la méconnaissance de celui-ci par la communauté humaine. En effet, le sacrifice de la victime émissaire, s'il était représenté comme tel aux yeux du groupe, perdrait instantanément son sens : si elle n'est qu'émissaire, la victime est par définition au moins partiellement innocente des maux dont on l'accuse de façon unanime. Cette unanimité ne peut donc plus se réaliser, et la victime acquérir le pouvoir négatif et positif qui lui est propre. Son expulsion ne pourrait plus résoudre la crise mimétique, et le rituel n'aurait plus aucun sens. Elle ne pourrait plus prendre le visage d'une transcendance ayant un pouvoir positif et négatif sur la violence qui agite le groupe.

C'est exactement ça qui va se passer et nous conduire à la modernité : l'affirmation par la culture elle-même de l'innocence de la victime émissaire, c'est-à-dire la disparition du rituel. L'affaiblissement toujours progressif du pouvoir de celui-ci à réaliser la paix sociale dans l'accord unanime de la communauté sur la culpabilité d'une victime unique. Le fait que, par conséquent, le conflit social ne peut plus se résoudre de façon sacrificielle, rendant vide de sens toute ritualisation. Ce développement de la culture constitue donc forcément une perturbation dans la gestion du

mimétisme interne au groupe : c'est parce que celui-ci va finalement se comprendre comme ambivalent, pouvant être une force positive autant que conflictuelle, que la culture arrive à s'en débarrasser.

IV.2.2. Génération théorique de l'attitude moderne.

Il nous faut dans cette section de transition préciser que la génération du passage à la modernité se fait ici, comme chez Henry, au niveau des idées et pas au niveau historique. Même si cette seconde question est importante pour juger de la validité d'une génération théorique de la forme moderne, nous ne pouvons que peu l'aborder dans le cadre de notre questionnement, dans la mesure où ce que nous devons atteindre c'est un éclairage sur la forme de la science pour la culture, notamment en analysant le concept d'objectivité qui est son support central. Il y a donc deux descriptions possibles de la transition vers la modernité, l'une théorique qui se joue au niveau de la possibilité de mutation des concepts, et l'autre historique qui se joue au niveau de la possibilité du changement social provenant de la modification des concepts. Ou plutôt, il faut nuancer : il existe une interaction dialectique entre les deux, dans la mesure où l'action possède une force de détermination conceptuelle autonome, et qui se trouve aussi présente dans le concept de sacrifice puisque celui-ci relève non de la stratégie intelligente sur le mimétisme, mais de la chance qu'ont eu les communautés primitives de trouver un remède à la violence endémique et contagieuse. Il ne faut donc pas voir dans le privilège ici donné à l'explication théorique le signe d'une interprétation du réel qui privilégie la création du sens sur celui de l'action dans les déterminations sociales. Il s'agit d'une nécessité de la réflexion pour effectuer la comparaison des moteurs culturels primitifs et modernes : leurs oppositions de structures, au niveau synchronique de la théorie, permettent la mise en évidence de l'influence décisive de la force mimétique sur la culture, et par conséquent de l'importance d'un savoir, même implicite, de la culture elle-même sur ce mécanisme comportemental. Ce savoir, nous le définirons comme la science.

En outre, la question de la génération théorique se divise elle-même en plusieurs niveaux d'explication. Celui de l'explication de l'idée proprement dite, et celui de l'explication de l'origine intellectuelle, dépendante de l'explication historique, de celui-ci. Nous privilégions ici l'idée elle-même pour ne pas nous étendre dans une étude très longue de l'origine de cette idée, quelle que soit son intérêt et sa pertinence au sein de la « théorie mimétique ».

L'idée d'une transition entre un stade archaïque et un stade moderne se pense par conséquent dans la possibilité pour la culture de « prendre conscience » du mécanisme qui l'anime quand elle gère sa violence. Cette réflexivité permet essentiellement d'opérer un déplacement, celui d'un stade où la culture valorise le rituel à celui où elle le rejette, en protégeant la victime. En termes de conséquences pour l'action, la différence est nette : si la conclusion sacrificielle est interdite par la culture, la compétition est au moins partiellement vidée de son caractère violent. La convergence des individus vers une même ressource ne finit pas en bain de sang, le conflit est renvoyé à d'autres formes de médiation. Pour Girard, ce qui a rendu possible le mouvement réflexif de la culture – et, partant, la modernité et la science – c'est le religieux lui-même, qui est déjà la conséquence du fonctionnement mimétique de la culture. Sa lecture du christianisme le pousse à y reconnaître un effort explicite, et d'après lui sans équivalent structurel, de protection de la victime, ou plutôt de dénonciation du mécanisme sacrificiel comme facteur d'ordre social. Girard met par exemple en évidence que le texte des Évangiles, particulièrement celui de la Passion, est tout entier organisé autour de cette dénonciation du mécanisme sacrificiel. Le rôle de la crucifixion pour la culture est celui-là : le Christ, en s'érigeant comme le bouc émissaire ultime et persécuté de tous, révèle en pleine lumière le mécanisme par lequel on l'a condamné, celui de la victime émissaire. Il donne alors le savoir de ce mécanisme, rendu visible, à la culture. Alternativement, et comme on le sait, le Christ prêche non le sacrifice mais le pardon, seule alternative à l'innocence de la victime : pour désamorcer la violence mimétique, le christianisme dit « ne sacrifiez pas, et laissez l'objet à l'autre ». Ce savoir est explicitement tourné vers la description du mécanisme mimétique au sein duquel l'objet fait toujours illusion : les individus pensent toujours s'opposer en raison de la valeur intrinsèque de l'objet, alors qu'ils ne font que s'imiter l'un l'autre et par là créer une rivalité purement mimétique. En délaissant l'objet et en protégeant la victime émissaire, le message du christianisme est celui d'une prise de conscience collective de l'absurdité du sacrifice qui ne fait que *retarder* les effets de la violence (le rituel étant par définition toujours à répéter), sans pouvoir *l'effacer*.

Peu importe, dans le cadre de notre discussion, que l'on attribue au christianisme l'originalité d'un tel savoir ou qu'on le situe dans le temps au moment de son apparition dans l'occident. C'est une autre discussion que celle qui nous intéresse : le fait que ce savoir est celui qui permet de comparer la civilisation moderne à la civilisation archaïque.

IV.2.3. Génération historique de l'attitude moderne.

La question de la transition historique est toutefois abordée par Girard lui-même. Guy Lefort lui demande en effet : « Si le mécanisme victimaire constitue bien le fondement de toute culture et si les Évangiles en publiant le secret doivent empêcher ce mécanisme de fonctionner, comment se fait-il qu'après comme avant la diffusion du texte évangélique, les formes culturelles aient continué à naître, vivre et mourir comme si de rien n'était. La plus paradoxale de toutes, bien sûr, étant celle qui se fonde sur le texte chrétien lui-même. La question qu'il faut vous poser est celle qui, à en juger par certains textes, troublait déjà les chrétiens du premier siècle après Jésus-Christ. Pourquoi le monde continue-t-il comme par le passé ? Pourquoi les prédictions apocalyptiques ne se sont-elles pas réalisées ? » ²⁷⁰.

La réponse de Girard à cette question est qu'il s'est bel et bien déroulé un accomplissement structurel de la pensée anti-sacrificielle du christianisme, mais que celle-ci n'impliquait pas une « réalisation événementielle immédiate » ²⁷¹. L'insertion historique du christianisme s'est faite dans des populations qui n'avaient pas la culture religieuse des juifs et des auditeurs de cette religion, et son accroissement dans les masses s'est probablement faite, paradoxalement, *grâce à une lecture sacrificielle du texte*, qui lit la mort du Christ comme un sacrifice et non un anti-sacrifice. « Sur le plan historique, donc, la lecture sacrificielle ne peut pas constituer une simple "erreur", le résultat d'un accident, ou d'un défaut de perspicacité chez ceux qui l'ont élaborée. Si on comprend vraiment ce qu'il en est du mécanisme victimaire, du rôle qu'il a joué pour l'humanité entière, on s'aperçoit que la lecture sacrificielle du texte chrétien lui-même, si stupéfiante et paradoxale qu'elle soit dans son principe, ne peut manquer aussi de paraître probable et même inévitable. Elle vient du fond des âges » ²⁷². Qu'est-ce qui, dans ce cas, depuis une lecture sacrificielle du christianisme, va permettre à ces peuples qui n'ont pas eu l'expérience d'une sortie du sacrifice (mais juste le texte présenté à eux), de saisir l'innocence de la victime et, à force de patience, d'arriver à dépasser cette lecture sacrificielle ? Girard répond : « C'est le christianisme, mais dans sa version sacrificielle, et religieusement très analogue à l'Ancien Testament, qui va servir d'éducateur des Gentils. Il ne peut jouer ce rôle que dans la mesure où le voile sacrificiel qui s'étend sur le radicalisme de son message lui permet à nouveau de devenir fondateur sur le plan culturel » ²⁷³. Autrement dit c'est la lecture erronée qui replace le sacrifice au centre de la culture qui va permettre à ce texte de pouvoir y jouer

²⁷⁰ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.358.

²⁷¹ *Ibidem*, p.360.

²⁷² *Ibidem*, p.360.

²⁷³ *Ibidem*, p.362.

un rôle : les cultures non-chrétiennes ont besoin de ce rôle sacrificiel pour faire la transition avec leur propre culture où il a une place fondatrice. C'est donc une sorte de Cheval de Troie que cette lecture sacrificielle du christianisme : fausse, mais permettant son ancrage culturel en dehors du peuple juif, et lui permettant ensuite d'y travailler patiemment. Les religions s'étant apparemment toutes développées dans une perspective sacrificielle, c'est au travers d'une lecture sacrificielle de lui-même que le texte chrétien a pu y jouer un rôle. Cette première réception, erronée au plan théorique, mais rendant possible la pénétration du texte au sein des autres cultures, évolue ensuite avec le déroulement de l'histoire pour donner lieu bien plus tard à une interprétation anti-sacrificielle du texte.

La modernité apparaît progressivement quand enfin se révèle, dans ces cultures, le fait que la violence est de nature purement humaine et que la violence est à la fois une force destructive et constructive de la culture ²⁷⁴.

IV.3. La modernité

Les mots de Beck au sujet de la société du risque qui *efface l'autre* et qui *détruit les catégories de perception* que la société a d'elle-même devraient maintenant résonner différemment dans l'esprit du lecteur et faire comprendre pourquoi nous avons insisté pour lire le concept de modernisation réflexive comme la traduction d'une indifférenciation globale de la société, dont Beck parle explicitement. Ce n'est pas un hasard si le risque, prenant la forme d'une menace imperceptible, qui atteint tout le monde indistinctement, pousse Beck à décrire la société du risque comme une « société bouc émissaire » ²⁷⁵. Mais pour comprendre l'utilité de cette lecture, nous devons expliquer comment peut se définir la modernité dans le cadre d'une conception mimétique des rapports humains. Notre objectif est ici de montrer comme la « théorie mimétique » permet de renouveler la définition de la catégorie d'objectivité, et de conceptualiser les conséquences de ce changement pour une pensée du risque.

IV.3.1. Particularités de la culture moderne. L'innocence de la victime et la primauté de la rivalité.

« Dans les sociétés archaïques, les entrecroisements d'interdits et les compartiments qu'ils

²⁷⁴ *Ibidem*, p.364.

²⁷⁵ Voir BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.136.

définissent opèrent d'office la répartition des objets disponibles entre les membres de la culture ; on a l'impression que, si c'était possible, certaines cultures élimineraient entièrement le choix individuel et avec lui les occasions de convergence mimétique et de rivalité. Dans la société contemporaine, de plus en plus, c'est la situation inverse qui prévaut » ²⁷⁶.

Si nous la comparons aux sociétés archaïques depuis la lecture mimétique, l'époque moderne (c'est-à-dire issue du dix-septième siècle et actuelle) semble s'opposer totalement aux prescriptions de la culture : les interdits existent toujours mais semblent prendre une forme beaucoup moins absurde, et les rituels ont pratiquement disparu, et en tout cas ne comportent plus de dimension explicitement sacrificielle. La modernité se distingue au premier regard par la fin de la résolution victimaire dans les conflits. Loin de vouloir séparer les individus, elle organise la concurrence dans tous les domaines, et semble parfaitement à même d'absorber de très hautes doses d'indifférenciation. Tout se passe comme si, en lieu et place des interdits, on trouvait toujours un rival, sans que cela ne mène à des résolutions victimaire ou violentes du rapport de rivalité ²⁷⁷.

L'opposition tradition-modernité peut donc, en premier lieu et de façon descriptive, se lire de cette façon : là où l'archaïque se caractérise par une méconnaissance du mécanisme victimaire, rendant possible la résolution de la rivalité mimétique par le sacrifice, la modernité au contraire se caractérise par la connaissance de ce mécanisme et empêche la résolution victimaire du mimétique ²⁷⁸. L'incarnation la plus claire de ce savoir au sein de la modernité, et qui permet en fait de définir son avènement, c'est le système judiciaire, qui pense la répartition de la violence en fonction non du sacrificiel et du victimaire, mais de l'idée de responsabilité. Le concept même de responsabilité, en se distinguant de celui de culpabilité, neutralise totalement toute possibilité d'emballlement mimétique sur la victime. Dans l'archaïque la victime émissaire est unanimement considérée comme coupable. Dans la modernité, la victime est innocente, c'est la foule qui la lynche qui est coupable.

« Dans la religion primitive et la tragédie un même principe est à l'œuvre, toujours implicite mais fondamental. L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société. Le monde moderne aspire à l'égalité entre les hommes et il tend instinctivement à voir dans les différences, même si elles n'ont rien à voir avec le

²⁷⁶ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.411.

²⁷⁷ *Ibidem*, pp.403-407.

²⁷⁸ GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1990, p.17

statut économique ou social de l'individu, autant d'obstacles à l'harmonie entre les hommes »²⁷⁹. Là où l'archaïque fait tout ce qui est en son pouvoir pour marquer les différences et éviter les représentations du *même*, la modernité inscrit au fondement de ses principes de vie collective l'égalité de tous, une similarité de droit que tous ont en partage de façon strictement exacte et égale.

C'est parce que la mimésis est toujours double que la culture peut penser cette organisation du social : elle est une force d'apprentissage autant que de rivalité. Quand la modernité parvient à mettre en place une concurrence qui ne peut pas déboucher sur une conclusion sacrificielle, la rivalité reste une force positive car elle prend la forme d'une médiation externe.

Cela ne signifie pas que la connaissance du mécanisme victimaire propre à la modernité soit une sorte de garde-fou « automatique » pour la culture : la disparition de la logique sacrificielle porte en elle l'ambiguïté de la violence archaïque, elle est à la fois destructive et constructive. La disparition du mécanisme victimaire signifie soit la possibilité de renoncer à la violence, soit au contraire une montée aux extrêmes, un déchaînement exceptionnel car rien ne vient plus limiter l'imitation en chaîne de la rivalité mimétique (il n'y a plus de résolution sacrificielle). La connaissance du mimétique propre à la modernité n'est qu'une *possibilité* et même dans un contexte désacralisé on peut voir la violence prendre des formes proches du sacré. La modernité est la révélation du mécanisme, mais contient toujours la possible ambiguïté de la violence. La violence est à la fois destructrice et culturellement créatrice. L'exemple du rôle joué par la violence sacralisée pour maintenir la paix dans le monde contemporain en témoigne : nous devons une relative stabilité conflictuelle planétaire à la menace que représente « la bombe », l'arme nucléaire. Sa puissance destructrice lui confère un statut similaire à une entité sacralisée, et sa violence est paradoxalement une forme de protection²⁸⁰. Le monde contemporain, que l'on peut considérer comme désacralisé, a généré une forme de montée aux extrêmes de la violence, qui finit par fonctionner sur le mode du sacré pour ne pas dégénérer. Ce fonctionnement se justifie bien entendu par la raison et le calcul des conséquences : mais c'est cette même intuition qui motive les sociétés archaïques dans la construction de leurs représentations du violent²⁸¹.

279 *Ibidem*, pp.78-79.

280 Jean-Pierre Dupuy propose à ce sujet une analyse approfondie de l'ambivalence de la menace nucléaire mutuelle, dans DUPUY, J.P., *La marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008, pp.229-253. Il utilise cet exemple afin de montrer que « la désacralisation du monde n'est pas un phénomène progressif qui irait comme par nécessité vers l'élimination complète et définitive de la religion. Des resacralisations secondaires viennent constamment ponctuer ce long retrait du sacré primitif en perpétuant sa caractéristique principale : le sacré *contient* la violence dans les deux sens du mot ; il fait barrage à la violence par des moyens violents » (p.229). La dissuasion nucléaire est un bel exemple du risque de réciprocité vide dont nous parlerons par la suite.

281 GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, pp.364-368.

La situation moderne transfigure donc bel et bien le rapport de la culture à la violence, mais ne saurait constituer une forme d'automatisme social. En face de la violence les hommes peuvent toujours continuer à avoir une attitude de type sacralisant. La violence y joue un rôle de production de la culture, mais cette production ne peut pas se jouer dans le sens du sacrifice comme finalité, et risque de ne laisser place qu'à un enchaînement pur et simple de violence. La violence peut toujours jouer le rôle de production d'une idole au lieu du renoncement des représailles, qui seule casse l'escalade de la rivalité. La modernité, si son centre culturel est bien celui d'une désacralisation – dans le texte – de la culture, n'en reste pas moins rivée à une attitude ambiguë envers la violence : elle n'y renonce pas radicalement et entretient la création d'une stabilité par elle, mais refuse aussi de s'y abandonner sauvagement. Ce qui a changé radicalement, pourtant, c'est que seule elle ne constitue plus le fond de la culture. Pour parvenir à faire fonctionner la pensée antisacrificielle, il faut pouvoir répéter le geste victimaire pour un jour parvenir à montrer l'innocence de la victime ²⁸².

Cette innocence de la victime ne doit pas se lire comme un détail, il s'agit d'une transformation majeure de la culture. C'est par elle que la société arrive à inscrire en son sein un principe d'indifférenciation (l'égalité de tous devant la loi) qui ne peut pas connaître de résolution sacrificielle. En lieu et place d'un emballement mimétique, la modernité organise une rivalité de type « positif », car elle réussit à insister sur la médiation externe plutôt que la médiation interne propre au rituel. Bien que la concurrence (par exemple économique) soit basée sur le mécanisme de la médiation interne ²⁸³, où le rival est directement là, la société moderne fait deux gestes qui la différencient de la tradition : elle empêche la résolution victimaire, et surtout elle fournit des mécanismes de différenciation efficaces et nombreux qui donnent à la concurrence entre les individus les traits de la médiation externe. S'il y a rivalité réelle, celle-ci devient constructive car sa résolution n'est plus vécue comme le seul opérateur de différenciation. La concurrence devient elle-même un tel opérateur, un moteur de diversification sociale. L'acharnement de la société de marché à préserver des situations de concurrence témoigne de l'importance que cette notion a pris dans le monde contemporain.

282 GIRARD, R., *Les origines de la culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p.115.

283 Cette médiation intervient même dans le cas d'individus géographiquement séparés et dont les interactions sont médiatisées par un marché, dans la mesure où la finalité des échanges n'a pour finalité que celle de dépasser le concurrent, et de maximiser le profit. La médiation interne ne renvoie donc pas nécessairement à une concurrence entre deux antagonistes physiquement opposés l'un à l'autre, face à face, mais intervient dans toute relation de rivalité où l'autre est un donné direct de l'échange, fût-il anonyme. Dans le cas du marché financier, les actions de l'autre influent directement sur les gains, et la relation est donc directe entre les antagonistes, même si elle semble indirect en apparence du fait de l'anonymat et de la distance les séparant.

IV.3.2. L'impact culturel sur l'épistémologie : la construction de l'objectivité.

Nous atteignons un stade où il nous est désormais possible de proposer une définition alternative du concept d'objectivité. Nous concevrons l'objectivité comme *le retrait de toute mimésis de l'objet*, ou encore comme la *neutralisation de toute polarisation mimétique sur une ressource donnée*. Afin de comprendre comment cette définition peut prendre forme, il faut comprendre ce que le changement culturel implique pour l'épistémologie. Si l'on compare les sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, un constat simplement descriptif peut être facilement fait : là où la tradition met en place des interdits et des rituels pour empêcher les situations de concurrence et de convergence des individus (la médiation interne), la modernité se base sur ces éléments pour construire le moteur même de la vie sociale. Il y a certes toujours des interdits, sous forme de lois, mais qui s'expriment dans un système particulier qui est le système judiciaire, dont le principe même est d'assumer comme vraie l'innocence de la victime émissaire, et d'établir l'égalité des citoyens devant la loi. C'est l'idée de la responsabilité qui est au centre de notre idéal de justice. La différence visible, répétons-le, entre les deux systèmes est donc la suivante : la tradition méconnaît l'innocence du bouc émissaire pour fonder l'ordre social, et la modernité l'affirme au contraire. La rivalité mimétique ne peut par conséquent plus avoir de conclusion sacrificielle étant donné que le sacrifice de cette victime n'aurait plus aucun sens, aucune vertu cathartique – il n'est plus possible de former une condamnation unanime de la victime, et son pouvoir salvateur en est d'autant diminué. Il existe toujours de l'exclusion au sein de la modernité, même dans un système qui la combat, mais on ne peut plus dire qu'elle soit toujours le moteur de développement social : c'est plutôt sa reconnaissance et le combat contre celle-ci qui la caractérise. Ce que la modernité réussit à faire c'est d'absorber la conséquence de la rivalité mimétique (la compétition), à savoir une indifférenciation progressive du social, en mettant en place d'autres moyens de différenciation que le sacrifice (par exemple l'économie et la possibilité d'une société de consommation).

La science, nous l'avons vu, se conçoit épistémologiquement comme la méthode produisant un savoir objectif. La définition kantienne nous renseigne sur les conditions retenues de cette objectivité : l'intersection entre les concepts purs de l'entendement et l'expérience. En d'autres termes, la possibilité de connaître l'objet de façon *linéaire*, dans un lien direct du sujet (son entendement) à l'objet, là où la pensée non-scientifique le connaît de façon *médiatisée* ou *triangulaire*. La stabilité de cette relation définit sa linéarité : si elle ne varie plus en fonction

d'éléments subjectifs, c'est parce qu'elle sait précisément distinguer entre les relations à l'objet qui sont variables et donc non-linéaires, et celles qui connaissent l'objet tel qu'il est pour la subjectivité transcendante.

Il faut donc pouvoir comprendre comment la culture permet, de façon génétique, de passer d'un mode de connaissance de l'objet qui est non-linéaire à cette linéarité, qui ne se manifeste dans toute sa puissance qu'au dix-septième siècle. Nous avons vu que les philosophies de la rupture (Henry) ne permettent de penser cette génération, car elles doivent supposer un mouvement de la pensée elle-même qui se transgresse dans une autonomisation de son rapport à l'objet. A un certain moment, la pensée a « besoin » de formuler ce rapport et conçoit la science. On retrouve partout cette tendance à décrire la science comme une sorte de révélation qui se serait soudainement présentée aux hommes : on peut soit le rattacher à des contingences historiques (comme une révolution) permettant une critique des ordres transcendants (religieux) établis, forçant les hommes à produire un savoir dépourvu de cette transcendance (et donc empirique) ; soit à un dévoilement très progressif d'un « voile d'ignorance » de l'humanité qui parvient *enfin* à la vérité scientifique sur le monde. Cela ne change rien au problème de la génération : comment la culture dont le centre de production se situe à l'origine dans un comportement mimétique sacrificiel parvient-elle à s'en détacher ?

Il faut comprendre ce que la théorie mimétique apporte au problème. Cette anthropologie affirme que le rapport originaire de l'homme à l'objet se fait toujours – au-delà du stade des besoins – dans un rapport à un médiateur. Autrement dit : la relation à l'objet est triangulaire, et non linéaire. Le sujet ne se relie à l'objet que par l'intermédiaire du médiateur : toute relation à l'objet relève du désir, qui n'est pas autodéterminé. Il dépend du médiateur à la fois pour sélectionner l'objet de son attention, mais aussi pour en déterminer la valeur. La sélection de la détermination (quel objet) se fait par le simple acte d'imitation du médiateur-modèle, tandis que la valorisation (de quelle nature et quelle importance possède l'objet) se fait par l'intermédiaire de l'intensité de la rivalité entre l'imitateur et le modèle. La relation entre le sujet et le médiateur est toujours (potentiellement) conflictuelle puisque tous deux convergent vers l'objet. Et de même : tout ce qui existe comme objet est toujours le lieu d'une rivalité, sans laquelle il ne peut-être identifié comme tel par les individus, leur attention n'ayant aucune raison de s'y porter (au-delà de la satisfaction de leurs besoins). La valeur de l'objet et les significations qu'il peut revêtir pour le sujet dépendent de la distance entre le sujet et le médiateur : plus celle-ci est grande, moins la rivalité est importante, et moins l'objet a de valeur. Plus les antagonistes seront proches, plus la densité du conflit peut se faire forte et l'objet

leur sembler très désirable. Au point, parfois, que sa possession fait miroiter aux rivaux la possibilité d'une transformation métaphysique d'eux-mêmes : vaincre le rival et posséder ce qu'il désire conférerait au gagnant une part du prestige qu'il attribue à son modèle vaincu. L'objet ne porte aucune valeur en lui-même et l'idée qu'il puisse en avoir une qui soit la source des conflits reste une cause marginale dans l'hypothèse mimétique. Bien sûr, c'est toujours ce que pensent les antagonistes, sans quoi ils ne seraient pas en rivalité. Mais cette valeur est pourtant variable d'un conflit à un autre, et peut changer avant, pendant, ou après le conflit. Stabiliser le lien à l'objet ne peut signifier que parvenir à l'isoler définitivement de tout conflit, de toute rivalité mimétique. Girard prend l'exemple des Bacchantes pour l'exprimer.

« Il faut donc se garder d'interpréter [le] conflit à partir de ses objets, si précieuse que nous paraisse leur valeur intrinsèque, celle du trône, par exemple, ou celle de la reine. *Les Bacchantes* nous montrent qu'il convient d'inverser l'ordre habituel des phénomènes dans l'interprétation de la rivalité tragique. Il y a d'abord l'objet, pense-t-on, ensuite les désirs qui convergent indépendamment sur cet objet, et enfin la violence, conséquence fortuite, accidentelle, de cette convergence. A mesure qu'on avance dans la crise sacrificielle, la violence devient de plus en plus manifeste : ce n'est plus la valeur intrinsèque de l'objet qui provoque le conflit, en excitant les convoitises rivales, c'est la violence elle-même qui valorise les objets, qui invente des prétextes pour mieux se déchaîner »²⁸⁴.

Il faut donc bien comprendre que le lien à l'objet se pense originairement à travers la violence, qui est d'origine mimétique, et que penser le lien *linéaire* à l'objet requiert de pouvoir dé-mimétiser les rapports autour de l'objet. C'est partir d'un triangle et en faire une ligne droite. C'est pouvoir révéler aux individus la nature véritable de leur relation qui est une rivalité qui ne dépend pas d'une valeur intrinsèque de leur objet mais bien qui la génère. Et pour y arriver, il faut pouvoir révéler l'innocence de la victime émissaire, c'est-à-dire la non-culpabilité absolue du rival dans le déchaînement de la violence.

Le conflit est le mode de donation de l'objet au sujet. Il est la conséquence des rapports de nature imitative entre les sujets. A l'inverse, le conflit est le symptôme d'une rivalité mimétique autour d'un objet, d'une relation triangulaire à celui-ci.

Changer ce mode de donation revient à changer la façon dont le sujet peut se rapporter à

284 GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1990, p.214. La crise sacrificielle est l'état d'indifférenciation propre au rituel.

l'objet, et donc faire en sorte qu'il s'y rapporte de façon non-triangulaire, c'est-à-dire linéaire. La possibilité de l'objectivité dépend de la capacité de la culture à produire cette relation. *L'objectivité doit se concevoir comme le retrait de toute polarisation mimétique sur l'objet*. Seul ce retrait est à même de stabiliser l'objet pour le sujet. Ce qui est objectif est ce qui est indépendant de toute mimésis. L'objectivité propre à la modernité peut donc se comprendre comme le passage d'une relation à l'objet qui est triangulaire à une relation devenue linéaire, par la neutralisation du médiateur. Plus exactement : c'est la connaissance du rôle du médiateur dans la relation entre le sujet et l'objet qui va permettre de différencier ceux-ci, et de faire en sorte qu'elle se stabilise en dehors de toute conclusion sacrificielle. Il devient possible de penser le « retrait » des éléments mimétiques qui établissent le lien du sujet à l'objet, et d'envisager ce dernier dans ce qu'il a de stable en dehors des fluctuations propres à la dynamique de médiation et des comportements victimaires permettant de la résoudre.

« Seul l'expérimental relève le vrai domaine des sciences dites "dures", celui où les applications mathématiques sont possibles. Ce domaine ne coïncide pas avec l'objectivable au sens de l'opposition sujet-objet, mais avec le non-humain, avec tous les champs où la liberté humaine n'est pas là pour déjouer le calcul mathématique. Il y a la possibilité de science au sens expérimental partout où les interférences humaines sont plus ou moins neutralisables, ou assez constantes pour ne pas empêcher la prévision – laquelle peut fort bien n'être efficace qu'au niveau statistique »²⁸⁵.

Autrement dit, du point de vue anthropologique qui est celui de la théorie mimétique, il n'existe rien qui ressemble à un « objet » au sens où nous l'entendons aujourd'hui, avant que la culture ne puisse neutraliser une assez grande partie des rapports mimétiques entre les sujets autour de ceux-ci, qui ne sont originellement que des ressources comme les autres. Ressources, c'est-à-dire le lieu d'une possible convergence des désirs dans une médiation interne, une rivalité d'origine essentiellement mimétique. La culture a dû réussir à connaître ce mécanisme et à le neutraliser, au moins assez fort pour permettre la possibilité de l'expérimentation au sens scientifique qu'on lui donne aujourd'hui. Il a fallu « isoler les objets » comme toute la méthodologie scientifique s'efforce encore de le faire aujourd'hui.

En d'autres termes encore, le déplacement peut se comprendre comme ceci : là où Kant voit une structuration du monde objectal par la cognition du sujet, Girard permet d'envisager celle-ci par le rapport mimétique entretenu entre les sujets. Le rapport cognitif est généré sur base du

285 GIRARD, R., *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994, p.94.

mimétique, qui le précède, lorsque celui-ci parvient à une posture réflexive où il se perçoit lui-même. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre l'un et l'autre, mais bien une complémentarité. Définir la science en termes strictement kantiens revient à méconnaître le fait que c'est depuis la culture et son savoir du mimétique que l'objectivité peut être pensée. Par conséquent, cette neutralisation du mimétique sur l'objet devient une condition supplémentaire de l'objectivité.

En effet, outre les deux conditions kantiennes d'utiliser les concepts purs de l'entendement et de les recouper avec l'expérience, il faut aussi pouvoir se prouver que l'objet a été dé-mimétisé. Il n'est en effet pas une conséquence des conditions kantiennes, qui se traduisent par la méthode scientifique de l'expérimentation et de l'hypothético-déductif, que l'objet soit neutralisé mimétiquement. C'est le contraire : la possibilité de cette neutralisation donne sa validité à l'observation de type scientifique.

On objectera évidemment, et avec raison, que la science comme phénomène n'est pas *strictement* propre au dix-septième siècle et que celle-ci existe depuis avant même l'antiquité, ce qui est tout à fait exact. Pour Girard, il est en effet correct de voir que des cultures non-modernes sont parvenues à établir une forme de linéarité scientifique avec l'objet. La culture a selon lui en effet toujours eu un pouvoir de *contrôle* sur la polarisation mimétique, permettant à certains savants, assez minoritaires dans leur civilisation, de développer un savoir de type scientifique. Mais avant la modernité la culture n'a jamais opéré de *retrait* de la mimésis, elle n'a jamais réussi à en faire l'élément central de son développement, même si elle a réussi à installer une linéarité en périphérie du social, que les savants ont su exploiter ²⁸⁶.

IV.3.3. L'enjeu social de la modernité : conserver une compréhension générative du lien entre science et société.

Que pouvons-nous conclure d'une définition de l'objectivité qui tienne compte de l'anthropologie mimétique, et qui, par conséquent, ajoute aux deux conditions kantiennes une troisième de neutralisation des polarisations mimétiques sur l'objet ?

Tout d'abord nous devons voir que la science ne peut pas dans cette perspective se concevoir comme une forme de rupture ou d'agression de la culture, de la société en tant que telle. Il y a bien entendu une autonomisation réelle de la science, au niveau du savoir *et* de la technique, qui

²⁸⁶ Voir GIRARD, R., *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994, pp.98-99.

constitue comme l'exprime Habermas une colonisation du monde vécu, une forme d'agression. Mais c'est toujours la culture qui génère cette agression sur elle-même, et non un savoir qui lui est *extérieur*. Le risque technologique n'est pas généré par un extérieur, mais depuis la société elle-même qui ne voit pas ce qu'est véritablement l'objet qu'elle a pourtant généré : elle fait de la science le lieu d'un rapport mimétique au social lui-même, se privant de la *possibilité* qu'offre le savoir scientifique d'un rapport véritablement pacifié autour de l'objet.

La modernité et la science ne sont en effet qu'une possibilité de la culture de dépasser un stade mimétique : il n'y a pas de déterminisme dans la théorie mimétique, ni dans un sens ni dans un autre. Ce que le social fait de la violence se pense strictement en termes d'expérimentation. Celle-ci a donné une place à la science, mais cette dernière ne pourrait jouer le rôle de garde-fou pour la culture dans sa potentielle course mimétique, son auto-indifférenciation telle que la décrit Beck. Le progrès de la science est un progrès réel, il établit une objectivité qui a des conséquences importantes sur la culture et permet une évolution du social en dehors de conflits de type traditionnels. Mais penser la science en termes de rupture conduit inévitablement à une instrumentalisation du savoir qui peut très bien faire le jeu de cette indifférenciation qu'il peut pourtant contribuer à combattre.

C'est la dynamique même de la modernité qui est ici en question : en se basant sur une rivalité contrôlée par la connaissance implicite du mimétique sacrificiel, elle joue un jeu positif de création culturelle radicale, tout en risquant toujours de ne plus parvenir à absorber la violence mimétique qu'elle suscite en son sein. Jusqu'ici, elle s'est montrée capable de recourir à une série de mécanismes très efficaces, comme le système économique et la société de marché de consommation supportée par l'industrialisation (même si dans ce cas cette logique se fait au profit d'un sacrifice de matières premières – et au final d'êtres humains exploités, mais c'est un débat trop large pour être abordé ici). La différenciation sociale était assurée par les possibilités d'identification individuelles associées à la possession des objets. Nous avons déjà cité la mode comme un des exemples les plus évidents de ce mécanisme de différenciation, mais des domaines apparemment plus éloignés de cette fonction peuvent être lus comme servant également cette même fonction. Les conflits animant le monde autour de l'énergie sont aujourd'hui au cœur d'une lecture géopolitique des événements, qui met en avant l'idée intuitive selon laquelle la possession de ressources énergétiques correspond pour les nations à un besoin. Le conflit autour des énergies fossiles, par exemple, ne serait que la conséquence d'une convergence, par besoin, de forces différentes luttant pour son appropriation. Dans cette lecture – véhiculée notamment par la plupart des grands médias – la violence n'est que le

résultat fortuit de cette convergence, qui, elle, n'est pas d'origine mimétique. Il *faut* posséder des sources d'énergie, indépendamment d'une imitation d'autres nations. Tout dépend évidemment à quel niveau on définit le seuil qui sépare le besoin du désir, mais ce qui peut aider à surdéterminer une lecture géopolitique classique par une lecture mimétique, c'est la présence des modèles qui renseignent sur les sources de la convergence. L'énergie semble, en effet, être un thème « neutre », relevant du besoin, certainement par analogie avec le vivant lui-même : de la même façon qu'un organisme doit se nourrir, il semblerait qu'au niveau d'une grande nation industrielle, la possession de ressources énergétiques joue le même rôle nutritionnel (on s'en convaincra en portant un regard attristé sur les pays qui n'en possèdent précisément pas). Il faut cependant pouvoir lire cette situation non pas du point de vue de ceux qui justifient leur violence (par exemple des guerres au Moyen-Orient) de cette façon, mais tout simplement la considérer en se demandant pourquoi l'énergie relève pour eux du besoin. A quoi est-elle utilisée, quelle est la finalité de son usage ? Il ne faut pas creuser beaucoup pour relever le fait qu'elle sert aussi, et peut-être majoritairement, à maintenir les nations dans une concurrence à un niveau général : les civilisations se comparent et s'imitent. Elles mettent en place des modes de vie qu'elles présentent comme des modèles et espèrent susciter le désir des autres, qui se mettront à l'imiter. L'énergie est certes *aussi* un besoin, jusqu'à un certain seuil. Mais cela ne dit rien quant à *quelle* énergie ni à comment celle-ci s'utilise. Posséder de l'énergie permet aux nations de créer de la différenciation en développant leur culture au travers de différents modèles qui vont devenir source d'imitation – par exemple la technologie. Si l'on devait réduire notre affirmation au maximum, nous pourrions dire que posséder l'énergie c'est pouvoir s'ériger en modèle. Cette position de modèle est hiérarchisante jusqu'à un certain niveau, car elle crée de la différenciation de façon positive, au moins dans un premier temps, non conflictuelle.

Mais la dynamique mimétique est précisément une dynamique qui ne peut pas se satisfaire de cette forme de stabilité : passé un certain seuil, il est logique que les perceptions sociales se renversent, et que ce qui était modèle cesse de l'être soudain, car tout le monde est devenu « modèle ». Le Japon devient leader en électronique après avoir imité les États-Unis, l'Europe standardise son niveau de vie d'après cet idéal américain aussi. Les « grandes puissances » finissent par se ressembler, les hiérarchies s'effacent. Cette contradiction notamment est souvent décrite comme essentielle au capitalisme qui semble toujours susciter ses propres crises pour renaître de celles-ci. Il s'agit d'un processus logique : pour qu'un effet de différenciation soit possible, il faut que l'individu qui s'identifie à un groupe donné ne pense pas qu'il le fasse par conformisme, ce qui l'indifférencierait forcément. En fonction de l'intensité d'agrégation des désirs, un objet, une

appartenance groupale, cesse d'être désirée car elle se retourne en son contraire : elle est victime de son succès car un lien d'appartenance à celle-ci équivaut à être indifférencié. A un niveau plus local, il n'y a d'ailleurs aucun des objets de la société de consommation qui ne reste populaire dans le temps sans toujours parvenir à se renouveler (voitures, boissons, haute-couture etc.). C'est dans ces conditions de « retournement » que peut s'emballer la logique moderne pourtant tournée vers la tentative d'organiser une compétition non-sacrificielle. Le modèle qui se retrouve indifférencié par rapport à ses imitateurs (et inversement) cherche à accroître son potentiel différenciateur, le problème étant qu'à partir d'un certain seuil de la compétition, tout le monde peut se considérer comme « modèle ». La compétition peut alors s'emballer et redonner lieu à des formes de violence qui se justifieront toujours du point de vue des compétiteurs comme relevant d'un besoin, auquel on ne verra parfois pas d'autre solution que de déclencher une guerre.

Cette « course à la différenciation » se joue au niveau culturel fondamental, dans lequel s'ancre la science en tant que pratique et savoir. S'il se pose aujourd'hui si souvent la question, pourtant simple à poser mais visiblement difficile à traiter, des *alternatives technologiques*, c'est parce qu'il semble difficile d'aller « à contre courant », comme si tout allait tellement vite dans ce développement technique qu'il n'y avait plus moyen de s'arrêter un instant pour réfléchir à son sens. Pourquoi, en effet, sacrifier autant de ressources dans des technologies de manipulation génétique²⁸⁷ là où il est avéré que l'hybridation entre espèces végétales tel qu'elle se pratique depuis des centaines d'années pourrait donner des résultats équivalents en terme de propriétés de la plante ? On invoque souvent la contrainte économique, la nécessité du développement : comme si en cela consistait l'argument où réside la réelle objectivité scientifique du projet. Mais l'économie lui-même est précisément l'endroit où fonctionne cette rivalité proprement moderne. Relier la nécessité du développement technique au développement économique, c'est déjà affirmer la non-correspondance de la science au principe a-mimétique. C'est justement dire que seules les deux conditions kantienne suffissent, et qu'ensuite : on fait ce que l'on veut. La technologie des OGM alimentaires peut en effet très bien être connue objectivement (en théorie), mais derrière cette affirmation se cache un mode de fonctionnement de la culture qui s'accélère et tente de toujours renouveler ses modes de différenciation, face à l'indifférenciation qu'elle a générée en produisant des rivalités mimétiques (à l'échelle mondiale, entre continents maintenant). Cette argumentation d'une objectivité d'une technologie sur base des critères kantien masque la réalité du développement culturel qui s'emballer : il produit de l'indifférenciation et s'accélère pour y remédier par de nouvelles différenciations, qui apportent à leur tour davantage de rivalité et donc

287 En dehors des considérations strictement économiques.

d'indifférenciation, etc. Le critère a-mimétique permet d'identifier ce fonctionnement du risque, ce mouvement d'indifférenciation, et de rendre le critère d'objectivité plus strict : les fonctions différenciatrices de l'objet (c'est-à-dire par exemple générer du profit ou étendre l'offre de la consommation) doivent être révélées et neutralisées pour parler de fait scientifique, d'objet « objectif ». Un jugement qui ne peut établir ces critères ne peut plus dans cette perspective se prétendre objectif.

IV.3.4. Possibilité du sujet politique dans la modernité.

Une des questions principales soulevées dans le chapitre précédent était de savoir comment envisager, face au risque et son action indifférenciatrice, la possibilité d'un sujet politique. C'est-à-dire de savoir comment penser la liberté du sujet social de renouveler ses représentations de l'objet et de lui-même. Beck se demandait comment nous pouvions, dans la société du risque, concevoir la possibilité du sujet politique puisque nous vivons une indifférenciation qui se radicalise, que les sujets politiques historiques ont toujours dû se greffer à des appartenances groupales qui les mettaient à distance d'autres groupes pour engager un rapport de force. Comment dès lors envisager une telle possibilité si ce qui caractérise avant tout l'expérience du sujet c'est précisément de ne plus pouvoir appartenir au groupe et de trouver de ce simple fait la possibilité d'une action ? La réponse de Beck réside dans la sub-politicisation du social, traduction sur le sujet de la modernisation réflexive : la catégorie d'expérience devient le risque et l'incertitude elle-même et le sujet politique se conçoit en termes d'expérimentation. C'est dans sa capacité à renouveler les représentations de cette incertitude qu'il va pouvoir fonder l'action collective. Le travail de renouvellement des représentations, prolongé et/ou causé par un renouvellement des identités sociales toujours répété, *est* la condition de l'action collective.

Gély nous montrait comment le sujet confronté à l'indifférenciation pouvait chercher à renouveler son identité pour parvenir à agir. L'indifférenciation pousse à ne plus penser le sujet politique comme un sujet humain donné (telle classe sociale, telle appartenance groupale), mais comme la dynamique sociale elle-même. En d'autres termes, l'expérience connexionniste, qui se caractérise justement par une situation du sujet où celui-ci est face à une pure possibilité structurale de relation qui reste indéterminée, le rend similaire à tout autre sujet en ceci qu'il n'est qu'un point du réseau qui ne se caractérise plus par des différences héritées des groupes. Ainsi toutes les classes

sociales font elles face au même risque climatique ²⁸⁸. La théorie mimétique va dans ce sens d'un renouvellement de la catégorie du sujet, et de sujet politique. « [...] le sujet de la structure dans le cycle mimétique, [ce] n'est pas le sujet humain qui ne repère pas le processus circulaire dans lequel il est pris, mais bien *le mimétisme lui-même* » ²⁸⁹. En conséquence il est vain de vouloir penser l'ordre politique et la relation à la science à travers les typologies, les nouvelles différences de statut, comme horizon de l'action collective. Il est vain de vouloir penser un nouveau sujet qui prenne la forme d'une classe sociale ou d'une appartenance de groupe, etc. Le sujet de l'action collective et donc de la politique, c'est simplement l'action collective elle-même dans ses mécanismes. C'est là que l'anthropologie, ici mimétique, refonde la vision des savoirs.

Il faut donc bien se rendre compte que la catégorie de sujet ne renvoie plus ici à celle de l'objet comme son complément symétrique. Tout comme l'objet est ce qui émerge d'une perspective a-mimétique sur la ressource au centre du désir, le sujet est ce qui émerge de cet a-mimétisme concernant *l'autre*, qui ne peut plus être simplement rival ni modèle, et donc victime émissaire. Le sujet est le résultat d'une position réflexive sur la nature mimétique du désir. La ressource devient objet, et le rival devient sujet : il cesse de se définir par l'existence et l'intensité des rivalités qu'il entretient avec les autres individus. Le sujet politique, c'est donc la fin de ce mécanisme rivalitaire vécu sur le mode du sacré, et la saisie de cette réalité mimétique pour concevoir des formes de différenciation qui lui échappent.

IV.3.5. Possibilité d'une positivité de la raison dans la modernité.

Nous avons également souligné le fait que la modernité mobilise face au risque des catégories dont le pouvoir explicatif est affaibli : les représentations fournies par la rationalité scientifique pour rendre compte du risque deviennent progressivement inefficaces. Se pose donc la question de savoir ce que peut recouvrir une rationalité capable de donner accès à un renouvellement des représentations du risque qui en améliore la compréhension. On peut à la lumière de la « théorie mimétique » comprendre comment la raison peut, dans cette perspective génétique du lien science-culture, excéder les capacités qu'on lui prête habituellement pour se rapprocher d'une saisie adéquate du risque.

²⁸⁸ Il est bien évident que, jusqu'à un certain seuil également, l'appartenance à une classe sociale permet de se protéger des effets d'une destruction de l'environnement. Mais cette logique ne vaut que jusqu'à un certain seuil, au-delà duquel cette destruction est totalement hors de contrôle. Structurellement, donc, le risque n'est pas spécifique à certains groupes seulement, il les touche tous, à des degrés divers. Voir aussi la note 132.

²⁸⁹ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1999, p.112.

Paradoxalement, en utilisant son outil réflexif, la science, la culture a perdu sa réflexivité dans l'exaltation de la technique. Ou plutôt, celle-ci est-elle une conséquence d'une accélération sociale qui se sert de la technique pour continuer à différencier, mais cette différenciation s'opère de façon ambiguë : d'un côté elle offre des promesses de stabilité sociale mais d'un autre recrée des structures potentiellement sacrificielles étant donné que ces différenciations sont suscitées par une rivalité mondiale (économique, de domination) qui ne connaît plus de conclusion sacrificielle en elle-même pour en fixer le sens. Il y a un emballement, voulu par la modernité, mais qui finit par dépasser sa capacité de contrôle et aller vers une montée aux extrêmes, une accélération, ou indifférenciation qui prend la forme d'un rapprochement de tous les acteurs – la médiation interne de la modernité s'intensifie à un point tel que les risques sont *vraiment* devenus globaux. La rivalité, encouragée par la culture, a donc un aspect positif du fait qu'elle ne se résout plus dans le victimaire, mais elle génère aussi une globalité du risque dans la mesure où plus rien ne vient la limiter. Elle devient pour ainsi dire un pur rapport de réciprocité sans conclusion. La compétition peut dans ce cas passer d'un stade local à un stade global à travers les outils dont le développement est suscité par cette compétition elle-même. La financiarisation de l'économie renvoie à ce type de phénomène. La mise en rivalité des acteurs, valeur centrale du système, conduit à la création d'une mise en relation presque absolue des acteurs, instantanée, et globale. Il suffit d'un centième de seconde pour qu'un échange puisse avoir lieu. Dans ces conditions on met à la fois en place un contexte d'efficacité du système (l'échange est absolument possible et accessible) autant que son contexte d'échec (l'emballement de la concurrence prend des proportions incontrôlables et ses conséquences sont instantanées). Le risque de crise financière est une illustration de cette globalité du risque : la proximité de tous les individus avec le risque est réelle, tout le monde est potentiellement visé *quelles que soient les catégories de différenciation mises en place pour l'éviter*. Quand le maintien d'une croissance industrielle se traduit en politique guerrière, nous avons affaire à la même situation. C'est en ce sens que les risques sont une conséquence d'un dynamisme interne à la modernité, et qu'ils ne pourront jamais être *uniquement* compris à travers des catégories de perception qui les cherchent à l'extérieur. Ils ont une origine commune qui est une capacité de la culture à être réflexive ou non sur ses fondements mimétiques et sacrificiels.

Il faut donc bien voir que la lecture du monde moderne par la théorie mimétique n'est pas une sorte de copier/coller d'un schéma archaïque sur la description du monde contemporain. Il s'agit plutôt de comprendre que le comportement imitatif a véritablement un impact sur les catégories de perception de la réalité : le fait que, comme le dit Beck, nos catégories sont fortement marquées par

la capacité de renvoyer à un *extérieur* (comme dans les dichotomies semblables à société-nature) sont issues d'une tendance de la culture à se consolider à travers des différenciations qui, par la possibilité d'une exclusion d'un terme, donne sa signification aux autres. Mais ils ont une origine commune qui est la dynamique sacrificielle. Ainsi on peut comprendre une dichotomie comme celle opposant sujet et objet comme une différenciation propre à la culture qui adopte un point de vue réflexif sur son mimétisme : nous avons déjà défini l'objet comme « ce qui reste » de la ressource après que les polarisations mimétiques à son égard aient été neutralisées, et il en va de même pour le sujet. Pour être constitué comme tel, il faut parvenir à une représentation de l'humain qui soit assez stabilisée pour le penser en dehors d'une relation triangulaire : le sujet est une forme d'altérité pure à soi, qui ne souffre d'aucune médiation pour être tel. Les deux termes peuvent donc se lire, sous l'angle mimétique, comme issus d'une même origine, que nous pourrions appeler « la ressource ». La ressource matérielle dé-mimétisée donne lieu à l'objet, et la personne dé-mimétisée donne lieu au sujet. L'opposition sujet-objet tel que la concevrait plutôt une perspective structuraliste suppose au contraire que c'est par exclusion mutuelle que les deux termes se donnent un sens, mais cela empêche d'en penser la génération : nous sommes alors dans un cadre explicatif victimaire car aucun terme ne peut faire sens sans *exclure* l'autre. La structure de la pensée porte donc la trace de cette dynamique autant que les structures sociales comme les institutions. Cette marque n'est pas un déterminisme, bien au contraire, elle est la condition d'une émancipation étant donné qu'elle permet de retrouver *en quoi* les dynamiques sociales contemporaines se rapprochent de comportements victimaires à grande échelle ou non.

La lecture de la modernité en termes mimétiques a donc aussi pour conséquence de redéfinir la rationalité au sens moderne usuel. La modernité au sens kantien ou cartésien possède une connaissance de sa propre action, elle est réflexive, mais cette réflexivité manque une posture critique propre à une rationalité qui comprend aussi le mimétisme de la culture. Pour comprendre la situation d'indifférenciation dans laquelle la rivalité ne produit plus rien qu'elle-même (le sens des techniques comme les OGM, produits par Monsanto dans une perspective de domination ainsi que le montre avec exemplarité Marie-Monique Robin ²⁹⁰, n'est-il pas uniquement celui-là ?), la rationalité ne possède pas la posture critique qui lui est nécessaire afin de *croire* à cette indifférenciation. Elle la sait, elle la connaît, les évaluations existent sur les états dangereux du monde et des applications technologiques : mais tout se déroule comme si, par l'intermédiaire des expertises, justement, ce savoir ne devait avoir d'impact que sur lui-même et non la culture. Le

290 ROBIN, M.M., *Le Monde selon Monsanto : De la dioxine aux OGM, une multinationale qui vous veut du bien*, Arte éd. / éd. La Découverte, coll. « Cahiers libres », Paris, 2008.

risque peut être établi au sein de la discussion, mais le lien à l'action demeure ténu. Autrement dit : la créativité sans précédent de la culture occidentale contemporaine semble ne renvoyer qu'à elle-même, elle est délivrée de sa finalité sacrificielle (et donc réellement émancipée), mais s'est du même coup rendue vulnérable à l'emballlement mimétique sans fin qui court toujours après lui-même, qui essaye de compenser pour l'indifférenciation qu'il continue de produire en prenant la rivalité de son développement pour seule fin. La modernité lue sous le prisme mimétique est donc aussi une modification profonde de la création du sens de l'action, voire de l'action elle-même comme lieu possible d'une transformation du social (indépendamment de la sphère symbolique). Elle est autant la possibilité de la protection toujours plus perfectionnée des minorités persécutées, que le développement tout aussi perfectionné des moyens de nous entretenir au niveau planétaire. Lire la modernité en termes mimétiques, c'est ajouter une perspective au pouvoir de voir *où* réside le risque de l'indifférenciation, *ce qui* dans la technique y renvoie, sans faire l'amalgame entre la forme culturelle de la technique et son inscription anthropologique dans la culture, qui est aussi proprement une forme possible de réflexivité sur l'indifférenciation.

Il faut donc se garder de juger la forme culturelle depuis les pratiques, qui sont héritées d'un état de la société dans son ensemble, qui peut connaître ou méconnaître sa propre dynamique mimétique, sacrificielle, indifférenciatrice. Interpréter le passage de la tradition à la modernité sur le thème de la rupture revient à victimiser, précisément, une forme du savoir culturel (la science) pour l'indifférenciation qui affecte l'ensemble du social : ce sont des explications victimaires qui ne peuvent jamais comprendre l'état de la culture en lui-même. La lecture en terme de continuité, qui prend son origine dans l'anthropologie mimétique, établit au contraire en quoi la science et la technique – toujours en tant que formes culturelles – sont un résultat (et aussi un outil de connaissance) de la réflexivité de la culture sur sa propre dynamique sacrificielle.

La catégorie d'indifférenciation est véritablement la clé permettant d'envisager comment se configure une rationalité qui comprend aussi le mimétique : elle intègre l'idée que la forme vide de la réciprocité, lorsqu'elle devient la fin de l'action, représente un risque pour la culture dans son ensemble. La réciprocité comme forme vide prend souvent le visage de l'autonomie. Si les acteurs sont rationnels, c'est parce qu'ils sont perçus (par la culture) comme autonomes, surtout en ce qui concerne les questions technologiques. L'affirmation d'une autonomie de la pensée et de l'action est à lire comme une occultation potentielle des rapports mimétiques qui sont devenus la finalité de l'action. L'autonomie est une émancipation réelle de la modernité *qui se sait* émancipée du mimétique. L'autonomie n'est donc jamais un état achevé, une situation métaphysique du sujet, mais

un processus qui dépend de la capacité de la culture à être réflexive sur son mimétisme. La mise en place des milieux d'échange (l'économie capitaliste au premier chef) planétaires sont un exemple de l'ambiguïté moderne, qui parvient à mettre en concurrence la totalité des individus sans générer de violence visible ²⁹¹ : ce n'est que dans les crises que ces milieux d'échange sont alors de toute évidence représentés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des milieux potentiellement violents. L'autonomie rationnelle qui gouverne leur mode d'action (par exemple les théories économiques et politiques qui justifient la confiance mondiale à leur égard) est après coup jugée manipulatrice ou naïve : politiquement, cela revient toujours à chercher des bouc-émissaires (les médias blâmeront par exemple tantôt les patrons payés cinq mille fois le salaire moyen d'un employé, ou les familles ayant contracté un emprunt « en sachant » qu'elles ne pourraient pas le rembourser, etc.). Ce qu'il faut voir ici c'est que la rationalité qui a procédé à la construction de ces milieux d'échange a été rationnelle, mais a méconnu son origine mimétique, le fait qu'elle agissait dans un pur rapport de réciprocité, et qu'elle devait donc nécessairement générer une situation d'indifférenciation tôt ou tard, quand les barrières mises en place par la culture moderne *qui se sait moderne* ont craqué. Ce n'est qu'en lisant cette rationalité qui ignore le mimétique par rapport à une autre qui le sait, que nous pouvons interroger un système comme le capitalisme dans ses implications systémiques avec la culture sans tomber dans le travers de rechercher de nouveaux boucs émissaires qui en seraient les responsables absolus. Et ce *même si* il existe *en effet* des responsables aux yeux de la loi, dont les actions concrètes ont eu des répercussions concrètes sur l'état du monde. La question ici est de pouvoir construire une perspective qui interroge le système depuis l'intérieur sans se reposer sur la seule catégorie de responsabilité pour penser la dynamique sociale.

Le questionnement radical de la catégorie de responsabilité est une des conséquences importantes d'une lecture mimétique de la raison et de la modernité. Celle-ci, en affirmant que les catégories modernes comme l'autonomie, qui ne parviennent pas à penser le mimétique, génèrent de l'indifférenciation, critique aussi nécessairement l'idée que des catégories comme la responsabilité permettent de penser les états du système de façon adéquate. Autrement dit : un apport important d'une lecture mimétique est de comprendre comment nous pouvons renouveler les représentations de la crise d'indifférenciation. Ainsi Beck décrit-il cette indifférenciation et en appelle-t-il à un renouvellement des représentations, mais peine-t-il à indiquer en quoi ce renouvellement consiste (même s'il a des propositions, qui se pensent surtout en termes d'échelles, puisque le risque devient planétaire). La catégorie de responsabilité est insuffisante pour penser l'indifférenciation en raison de sa configuration essentiellement sacrificielle : elle a une fonction réelle au sein du système de

291 C'est-à-dire de violence directe, ne nécessitant pas d'interprétation pour être perçue comme telle.

justice et elle est efficace pour éviter le sacrifice lui-même qui ne connaît de responsabilité que celle, absolue, du bouc-émissaire. Mais elle ne fournit pas de capacité de perception de l'état du système : elle permet juste d'éviter que celui-ci ne dégénère trop vite en système sacrificiel. Tant que l'on raisonne par elle pour construire la perception du risque, on se prive de pouvoir voir à quel degré d'indifférenciation celui-ci se situe. Et c'est fort logiquement qu'aujourd'hui, où les risques se multiplient et deviennent globaux et « majeurs » ²⁹², que l'on trouve une réflexion en plein développement sur ce que signifie la responsabilité, devant la multiplication des cas où celle-ci pose problème pour définir un état juste de la société (exemple : les marées noires, où la condamnation d'une compagnie pétrolière comme responsable n'a aucun sens face à l'existence du risque lui-même, qui dépasse totalement le problème de l'attribution d'une responsabilité). Le monde s'indifférencie et ce n'est donc pas un hasard si nous assistons avec cette indifférenciation à une mutation des catégories comme la responsabilité : il s'agit d'une tentative de la raison moderne d'être réflexive à l'égard de cette indifférenciation. Elle n'y parviendra cependant que si elle réussit à comprendre que les représentations qui doivent être renouvelées sont celles qui permettront de connaître cet état d'indifférenciation et son origine.

La science et l'expert peuvent jouer un rôle dans ce renouvellement en vertu de l'origine anthropologique de leur savoir qui n'est rendu possible que depuis cette réflexivité de la culture. Ils en sont la conséquence et peuvent aussi en devenir les acteurs.

IV.3.6. Possibilité d'une action collective dans la modernité.

La théorie mimétique, telle quelle, ne propose aucune éthique, aucune politique, aucun modèle de l'action collective en tant que telle. Elle explique l'unité de la culture et le principe de cette unité qui est aussi celui de son évolution (indéterminée) : le comportement mimétique de l'homme (qui ne lui est propre qu'en intensité mais non en qualité, cf. les primates supérieurs) qui pousse le groupe au mécanisme sacrificiel, première forme d'expérimentation sociale qui permet la création des interdits et du sens. La rivalité mimétique est au centre de la dynamique sociale qui doit constamment contrôler les modèles : favoriser les médiations externes (imiter un modèle lointain) qui sont source d'apprentissage et de collaboration, et minimiser les médiations internes (imiter un modèle proche), qui sont sources de convergence et donc de conflit mimétique. Il n'y a pas de traduction idéologique de cette explication, pas de déterminisme à conclure de cette compréhension

²⁹² Sur l'évolution des perceptions du risque et de la responsabilité, voir GODARD, O., HENRY, C., LAGADEC, P., MICHEL-KERJAN, E., *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002.

du fonctionnement de la culture. Il y a un principe de génération simple mais non simpliste de la culture en tant qu'elle se présente de façon universelle à travers le religieux : les interdits et les rites, desquels il faut s'émanciper pour fonder l'idée même de société moderne – qui en est une *réelle* émancipation, même si jamais absolue. Le premier principe de l'action est donc le rituel sacrificiel qui permet de générer la différence dans un état d'indifférenciation. Mais comment cette compréhension de la culture peut-elle fournir un outil de réflexion sur la situation concrète des dynamiques sociales, comment peut-on, sans idéologie (sur ce qu'il est bon ou mauvais de faire, d'imiter, etc.) concevoir la possibilité d'une action qui soit collective ?

On l'a dit, pour Girard l'attitude qui sort de l'archaïque vis-à-vis de la violence mimétique, c'est de ne pas y céder, d'imiter le modèle qui nous place dans une médiation externe et refuser la rivalité mimétique. Laisser l'objet à l'autre. Ne pas répondre à la réciprocité. Il est difficile dans ce cadre de comprendre comment peut se former une culture *du* mimétique (et non une culture mimétique, qui sacrifie). Son approche d'une émancipation de l'archaïque repose en effet sur un principe d'imitation individuelle et non collective : ce n'est qu'en imitant le modèle qui est réflexif sur la culture, qui désacralise, que l'on peut sortir du sacré. Comment peut-on envisager cela comme un projet collectif, étant donné que la simple addition des volontés individuelles *n'est pas* un projet commun.

Il faut toujours garder à l'esprit le fait que l'imitation est autant la force de l'apprentissage que celle du conflit, et qu'elle nous renseigne surtout sur l'aspect *contagieux* de l'imitation. Ce sont les désirs d'appropriation, les *intentions*, qui sont imitées. Cette contagion est co-essentielle au phénomène d'imitation lui-même et c'est ce qui en fait une force sociale proprement dite. C'est toujours par cette imitation que se fait l'apprentissage *ou* le conflit. La différence tient dans la nature du modèle imité : externe (distant) ou interne (proche). La différence entre une culture violente et une culture pacifiée tient aux types de modèles qu'elle peut mettre en place. La modernité est le type de culture qui a atteint la plus grande réflexivité sur le processus sacrificiel en le révélant pour ce qu'il est, grâce à la certitude de l'innocence de la victime émissaire. Les modèles, notamment de justice, qu'elle met en place sont porteurs de cette connaissance réflexive sur le sacrificiel et engendrent un apprentissage positif et non une convergence conflictuelle. La convergence existe, elle se fait toujours par imitation, par mimésis d'appropriation, mais vers un modèle positif. Dans l'hypothèse mimétique, l'imitation individuelle d'un modèle n'est jamais *autonome*, elle se relie toujours, puisqu'elle est empruntée et qu'elle le sera, à un processus collectif. C'est depuis un processus collectif que l'individu émerge en tant qu'individu, et c'est à un processus collectif qu'il

contribue dans le fait qu'il est toujours le résultat d'une imitation en même temps qu'il va la susciter. C'est le choix du modèle qui importe, et non la procédure qui déterminera la modalité de la contagion, de l'apprentissage.

La création sociale n'est donc pas explicitement pensée dans la théorie mimétique sous la forme d'un modèle d'action particulier, mais la théorie mimétique a inscrit en elle-même comment la logique de l'imitation fonde un ordre collectif *qui n'est pas déterminé*, ni éthiquement, ni politiquement. C'est en ce sens qu'elle s'allie particulièrement bien avec une pensée politique de l'indifférenciation qui nécessite une modification de l'ordre politique. Girard critique explicitement la catégorie de politique comme déjà soumise au mimétique : qui met en place des barrières efficaces pour le contrôler mais qui ne peut résister, par la raison seule, à la pression de l'indifférenciation passé un certain stade. L'objet des recherches de Girard n'est de toute façon pas de fonder une conception du politique, mais c'est probablement parce qu'il n'a jamais étudié que les formes centrales de pouvoir qu'il ne conçoit pas la transformation de la politique sur le mode de l'émergence de façon formelle. Celle-ci, proposée par le constructivisme, n'a rien de contradictoire avec l'anthropologie mimétique qui, au contraire, aide à comprendre dans quel sens se renouvellent les représentations et ce qui constitue *ou non* un renouvellement des représentations à même de saisir l'enjeu qu'incarne l'indifférenciation. Celle-ci repose la question de la donation de la science pour le culturel, et la vision politique du constructivisme peut traduire cette préoccupation à travers sa réflexion sur les formes d'association à l'âge des risques globaux où le sujet politique, justement, s'efface pour se re-dessiner. Ce que l'on peut tirer de la théorie mimétique à ce niveau, c'est que si sujet politique nouveau il doit y avoir, cela doit se faire dans le sens d'une réflexivité de la culture sur le processus d'indifférenciation qui ne cède pas aux tentations de re-différenciations faciles d'accès mais aveugles à une mécanique générale du monde.

Cela doit se faire « main dans la main » avec une science qui se sait ne participant pas à un nouveau cycle sacrificiel au sein de la civilisation. Une science qui choisit son modèle de développement en connaissance de cause. Ce n'est pas l'énergie nucléaire ou la génétique en elles-mêmes qui démystifient la société, c'est la réflexivité de la culture sur sa dimension sacrificielle. Ce qui permet de comprendre cela, c'est que « même si le mimétisme du désir humain est le grand responsable des violences qui nous accablent, il ne faut pas en conclure que le désir mimétique est mauvais. Si nos désirs n'étaient pas mimétiques, ils seraient à jamais fixés sur des objets prédéterminés, ils seraient une forme particulière d'instinct » ²⁹³.

293 GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p.35.

Réserves sur l'interprétation mimétique de la modernité au niveau politique.

Cependant la théorie mimétique reste en elle-même rivée à une conception simpliste de la politique. De façon explicite, d'ailleurs, dans le sens où, pour Girard, la catégorie du politique elle-même est déjà un lieu du mimétisme, qui selon lui court le plus souvent après les conflits.

La « théorie mimétique » fait souvent l'objet de critiques relatives à sa dangerosité politique : beaucoup de lecteurs ont en effet tendance à vouloir transposer les structures décrites par la théorie mimétique sur le monde social contemporain, en considérant que l'ordre social décrit depuis le sacrificiel permet de formuler des jugements de valeur sur l'ordre social existant. Il faut pourtant se garder, bien évidemment, de ce genre de transpositions, ainsi que l'affirme Girard lui-même. La théorie mimétique s'inscrit dans l'éthologie et l'anthropologie et vise une explication génétique du passage entre un stade animal au comportement à un stade proprement humain. Le « savoir sacrificiel » propre à la culture est souvent lu, dans ce cadre, comme une forme de sagesse établissant une supériorité des certaines cultures sur d'autres : il y aurait celles qui serait assez intelligentes pour comprendre la violence, et les autres, « barbares ». Ce genre de raccourcis est évidemment à éviter. La première raison est qu'il n'y a pas de lien, dans la théorie mimétique, entre l'existence du rituel et un état de développement symbolique de la culture. Le rituel ne provient pas d'un état du sens déjà établi dans la communauté, il n'est qu'un stade d'expérimentation du social qui produit du sens mais n'en requiert pas pour se déclencher ²⁹⁴. La crise mimétique qui mène au sacrifice efface, par définition, toutes les significations (qui ne sont que des opérateurs de différenciation) et le sacrifice lui-même n'est, en tant que partie et conclusion du rituel, qu'un moment d'expérimentation du collectif lui-même. Il va finir par produire, si la communauté arrive à le reproduire pour se stabiliser, du sens, mais ce n'est jamais un prérequis. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas d'éthique du mimétique, pas de philosophie en tant que telle, et pas de jugement politique possible depuis cette théorie. Le seul horizon normatif de la théorie mimétique se pense en terme de « vérité » de l'innocence de la victime émissaire, qui affirme l'origine toujours sociale et interne des exclusions et de la violence. Mais cette « vérité » ne possède aucune traduction en termes idéologiques ²⁹⁵. Elle n'est qu'une possibilité d'expérimentation procurée par le rite. C'est Girard lui-même qui définit celui-ci sous la modalité de l'expérimentation ²⁹⁶. L'hypothèse mimétique reste

294 GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, 2001, p.165.

295 GIRARD, R., *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994, p.141.

296 *Ibidem*, p.92.

donc à un niveau de généralité assez élevé dans son explication de la dynamique culturelle, caractéristique avantageuse pour mettre en évidence le rôle de la réflexivité de la culture dans la production de représentations capables de percevoir le risque ; mais limitation importante également en ce qu'elle ne peut pas excéder ce niveau de généralité.

Ce qui pose problème pour penser le politique dans une théorie mimétique, c'est que celle-ci renvoie à un acte individuel d'imitation d'un modèle désacralisant pour penser l'action dans l'indifférenciation, et ne permet pas de penser l'action politique *a priori* collective. Penser un rôle politique de la théorie mimétique nécessite de penser que la *connaissance du mécanisme suffit à avoir un effet* sur la communauté. Et donc de croire que c'est le sens qui forge l'action collective.

Mais même Girard ne pense pas cela : pour lui la politique n'a rien à voir avec la théorie mimétique. La politique serait une catégorie soumise au mimétique dans la seule mesure où elle pense les rapports humains sur le mode de la réciprocité, et que le renoncement à une violence ne se pense en politique que dans une logique d'échange, de négociations, d'équilibrage de rapport de force. Mais cette vision qui incorpore la réciprocité ne peut pas vraiment contrôler la fin de la réciprocité (puisque'elle ne possède plus le mécanisme victimaire pour y mettre fin). Ce qui le peut, c'est le geste d'abandon de l'objet, de sortie de la rivalité en refusant d'être le modèle imité et d'imiter l'autre comme modèle – imitation qui est d'ailleurs toujours niée par le discours, surtout politique, puisque sa reconnaissance signifierait sa fin. La seule politique apte à penser la violence, à penser la fin de la violence, devrait donc être capable d'une réflexivité suffisante pour assumer son propre rôle d'imitateur et de renvoyer à l'autre la vérité de son imitation. Mais la politique contemporaine est incapable de ce mouvement, ce qui ne constitue pas une faute morale : elle porte en elle *également* une réelle émancipation de la violence, mais sa globalisation fragilise sa capacité à absorber l'indifférenciation qu'elle finit par susciter. Il ne reste alors qu'une réciprocité vide et le risque de la montée aux extrêmes.

L'anthropologie mimétique permet-elle de penser l'action collective ? Il est difficile d'en formuler une conception directement politique, mais elle permet de comprendre sa dimension anthropologique en révélant un aspect de la violence, et donc de la coordination entre les sujets, qui est absente des présupposés anthropologiques des sociologues et philosophes du risque et de la technique. C'est une nécessité de cette théorie de rester éloignée des institutions, puisque ces dernières sont toujours vues comme originaires d'un état de la culture qui essaye de percevoir sa propre violence. C'est pourquoi il s'agit pour Girard d'une affaire individuelle de casser le cycle de

la violence : on ne peut pas compter sur les réseaux de domination qui définissent la politique. Cette conception de la politique selon Girard est par contre limitée à une conception de l'institution qui est héritée de ses formes rituelles, à savoir celle du pouvoir central. Girard ne voit pas la possibilité des politiques émergentes dont peuvent parler les constructivistes et Beck, et il ne les penserait sans doute pas incapables d'une intelligence anthropologique s'il en voyait la possibilité. C'est là que la lecture de Beck peut nous revenir de façon intéressante, car en thématissant le risque comme l'indifférenciation, et en comprenant justement l'impossibilité d'une différenciation sociale verticale héritée du passé (la première modernité), c'est justement à une mutation de la catégorie du politique que le sociologue en appelle : cette mutation entend sortir la politique de sa nécessaire position des rapports de force qui se pensent sur un mode égalitariste masquant la possibilité de la *vraie différenciation sociale* que l'on retrouve dans la construction *identitaire* du monde collectif. Le passage du sémantique (Habermas) à l'identitaire peut donc se comprendre comme cet effort de renouveler la catégorie du politique pour lui permettre de revêtir un potentiel d'action qui accompagne la société dans son mouvement d'indifférenciation, au lieu de la forcer à se replier sur des mécanismes différenciateurs crispés et qui aggraveront toujours la violence sociale (suscitée notamment par les crises environnementales/technologiques) *tout en voulant les rendre acceptables au sein d'un système consensualiste* où l'existence même du consensus comme motivation politique sert l'occultation d'une vérité de l'ordre social, qui est qu'il se corrompt lui-même. Tout comme l'anthropologie girardienne le suggère, sans pouvoir le penser politiquement toutefois, le constructivisme nous permet de regarder *dedans* et non *dehors* pour trouver les origines de la crise, qui est une forme de violence sociale généralisée. Le problème, c'est que le rôle de la science – jugée productrice du risque – est marginalisé à son tour dans un statut aspécifique à permettre ce renouveau du politique. La science est marginalisée pour de bonnes raisons, étant donné que son autonomisation au sein du politique est de façon observable une des causes principales de son emballement destructeur. Mais en ne voyant pas son pouvoir réflexif sur la réalité mimétique des rapports sociaux, le constructivisme se prive du même coup d'une compréhension de la place du savoir scientifique au sein de la culture dont il est issu. Le parallèle avec le rôle central du sacrifice au sein de l'ordre social, qui doit se vivre comme une expérience impossible à travers l'innocence de la victime qui est rejetée doit ici être gardé à l'esprit. Il n'y a pas de déterminisme de ce mécanisme de révélation, seulement sa possibilité une fois que le « texte » a pu être expérimenté comme une solution *qui marche*. Ce n'est pas la supériorité théorique de la modernité qui lui donne sa puissance, c'est son efficacité pratique. La science, en ce sens, n'est que la même possibilité de réflexivité culturelle, et ne peut pas être essentialisée dans un rapport aux forces mimétiques. Elle y est sujette tout autant que toute autre praxis. **La connaissance même de son origine a-mimétique**

ne suffirait pas à lui assurer une fonctionnalité réflexive : c'est dans ses conséquences qu'elle peut se juger par rapport au social.

Mais il faut savoir *quelles conséquences juger*, c'est-à-dire pouvoir percevoir les conséquences qui relèvent effectivement de l'application de son savoir, et celles qui dépendent de rapports de force qu'on lui a greffés *par méconnaissance de son rôle culturel*. Ce que la connaissance de son lien de continuité avec l'histoire mimétique de la culture nous fournit, c'est la possibilité de ce jugement sur sa spécificité, et de percevoir les conséquences qui relèvent de son fait et non d'autre chose. Alors, seulement, pourrions-nous articuler un processus de redéfinition du politique (émergent) avec un dépassement du relationnisme du constructivisme qui ramène tout le positionnement de l'expertise à un processus qui ne prend sens qu'*a posteriori*, ce qui ne manque pas de poser autant de problème à la catégorie du politique que son contraire technocratique (car comment établir la base d'une légitimité dans ce contexte ?). Girard a une meilleure intuition que Beck de ce qui crée l'indifférenciation et sur ses conséquences, mais Beck a une meilleure intuition de la politique que Girard.

Malgré cette limitation, la lecture mimétique du politique permet de se rendre compte d'une chose : la culture moderne se méfie de l'unanimité, du consensus absolu, et n'en fait jamais son centre que pour arriver à sacrifier une victime émissaire fondatrice, dans le rite, d'une paix sociale. L'unanimité possède pour la culture moderne le visage de la violence sacrificielle qui ne dit pas son nom. C'est peut-être aussi pour cette raison que la tentative constructiviste de penser le collectif par la controverse peut se comprendre comme plus proche d'une politique démocratique, plus moderne que les approches purement participatives. De la parole des auteurs eux-mêmes, l'intérêt des forums hybrides est de révéler les tensions et oppositions qui parcourent le collectif, afin d'en tirer un pouvoir constructif, au lieu de laisser ces tensions procéder à l'exclusion d'une partie du groupe. Chercher les alternatives, évaluer le bien-fondé des affirmations en les comparant avec toutes les autres, cela ne fait de sens que si l'on assimile la participation non controversée à un risque pour le social. La vertu du désaccord, au niveau politique, résiderait donc dans sa capacité à désamorcer les emballements mimétiques qui ont toutes les chances de se produire. La volonté d'exploration des réseaux constituant le collectif peut se lire comme la nécessité, pour penser le politique démocratique, de mettre à jour, en pleine lumière, les configurations relationnelles susceptibles d'engendrer une dynamique sacrificielle, d'exclusion. Notre culture peine beaucoup à exprimer des idées pourtant aussi simples et qui semblent relever du bon sens, et ce n'est pas un hasard : la représentation du politique est aujourd'hui marquée par la situation de crise d'indifférenciation

portée par les risques. C'est donc avec beaucoup de peine que nous devons affirmer que l'état du politique est aujourd'hui celui d'une organisation des affaires humaines qui joue le jeu de cette indifférenciation, et finit par n'être plus qu'une forme de gestion sans projet, basée sur un idéal consensuel pris comme fin de l'action collective. Et d'affirmer ensuite que cet état méconnaît son origine culturelle et le sens dans lequel il va, qui est de participer à l'indifférenciation contre laquelle il tente de réagir par le mécanisme de l'unanimité.

Le consensus et l'unanimité cachent presque toujours la victime exclue sur le dos de laquelle il a pu se créer. Il suffit de participer à un débat public national sur les déchets nucléaires ²⁹⁷ pour s'en apercevoir : ce n'est que lorsque les premiers citoyens se sentant muselés par le débat quittent la salle à grand fracas que s'installe alors soudainement un échange intellectuel étonnement constructif.

IV.3.7. Le rôle réflexif de la science pour la culture moderne.

Il y a un présupposé qui mine la réflexion sur le rôle réflexif de la science, et c'est que nous avons atteint l'âge de la science depuis le dix-septième siècle, et même peut-être dépassé celui-ci (passer de la modernité à la post-modernité). Il s'agit là peut-être de l'évidence la plus difficile à critiquer mais aussi de la plus essentielle. Il est évident que la science *existe* et qu'elle *fonctionne*. Ses résultats sont assez observables, sa théorie assez construite et discutée : d'un point de vue kantien, du moins. Si nous acceptons la lecture mimétique de la société moderne, il faut faire attention à ne pas accepter cette réalité d'un stade *atteint* de la science comme un donné. La théorie mimétique laisse au contraire entendre que *en tant que forme réflexive de la culture* la science est toujours en déploiement. On ne peut même la considérer comme un stade de la culture qui serait atteint, comme une espèce de stade de non-retour où la culture, une fois pour toute, possède la science. On doit plutôt la concevoir comme un processus culturel toujours en train d'advenir – ou non.

Une façon de se représenter cet état des choses est de voir que la science a, d'une certaine façon, toujours existé. Depuis les Mayas, les Grecs, les Égyptiens. Les cultures archaïques, à partir d'un certain seuil de développement historique, ont effectivement développé de la science ; mais

²⁹⁷ Nous avons assisté au Débat Public National sur les déchets nucléaires, organisé à Paris entre le 1 et le 22 octobre 2005, d'où nous tirons notre exemple. Voir <http://www.debatpublic-dechets-radioactifs.org/> (url stable) pour les documents du débat.

dans des parties très privilégiées et minoritaires de la société, où la science, en raison du fonctionnement mimétique et sacrificiel de ces sociétés, ne pouvait s'imposer comme une force culturelle centrale. Mais dans les « poches » assez privilégiées pour se protéger des rivalités mimétiques les plus courantes, la science a effectivement existé : elle se concevait cependant toujours dans une perspective sacrée, au sens d'une activité qui, pour toute retirée du reste du social qu'elle était, ne pouvait que se positionner par rapport à lui pour tenter parfois de le changer (c'est tout le travail de modifications des représentations que la science effectue depuis toujours). Mais le moteur de développement de la science se faisait depuis une perspective sacrée, le sacré restait son mobile principal, même pour s'y opposer. En un sens les Mayas pensaient faire de la science au même titre que nous, seulement avons-nous aujourd'hui un recul historique suffisant pour établir ce qu'*est* la science.

Ou du moins le croyons-nous. L'analogie peut se faire entre les culture archaïques et la modernité au sujet de cette croyance ²⁹⁸ : nous ne possédons en effet pas de connaissance susceptible de nous indiquer dans quelle mesure la science contemporaine ne serait pas elle-même qu'une « poche » au sein d'une culture tendant dans sa globalité vers un fonctionnement de type victimaire. Nos représentations de la science affirment que nous possédons la science en soi, c'est-à-dire que notre civilisation a réalisé et *terminé* l'émancipation de la culture par rapport au victimaire. Il se pourrait que si nous croyons cela, c'est précisément parce que s'impose comme un donné le fait que la science *est advenue*, comme une date après laquelle il n'y a plus de retour possible. Que nous voyons la science comme un résultat de la culture et non un développement réflexif continu de celle-ci. Il se pourrait au contraire que nous fassions preuve de la même méconnaissance, toutes proportions gardées, envers la réalité de la science, que celle des civilisations qui nous ont précédé. Ce qui, bien sûr, impliquerait une affirmation très forte et radicale, selon laquelle ce que nous appelons de la science aujourd'hui, n'en est que superficiellement, que d'un point de vue kantien qui méconnaît le mimétique. Comme des civilisations archaïques pouvaient faire de la science sans voir la réalité de leur culture, nous ferions de même, convaincus du caractère scientifique de nos actes grâce à la connaissance théorique que nous avons de sa méthodologie. Peut-être l'histoire portera-t-elle sur nous le même regard que nous portons sur des civilisations anciennes, avec étonnement

298 Il faut noter que Lévi-Strauss partage cette idée que la pensée archaïque est capable d'un raisonnement qui ne diffère pas qualitativement de la pensée scientifique. Dans son *anthropologie structurale*, il rapproche le savoir mythique d'une connaissance scientifique des nouveaux objets constamment rencontrés par les hommes au cours de l'évolution. Tout comme Girard défend l'idée que le religieux est une science de la violence, Lévi-Strauss défend celle que la création culturelle répond à une adaptation rationnelle des conditions d'existence. Cependant Lévi-Strauss ne va pas jusqu'à considérer que c'est par un mécanisme de réflexivité de la culture que celle-ci se donne la science – il se contente (dans ce texte particulier) de souligner leur parenté, leur continuité. Voir LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, coll. Agora, 1974, p.265

quant au degré de développement de certaines parties de leur savoir, s'étonnant avec une moue satisfaite de nos progrès en astronomie ?

L'originalité épistémologique propre au 17^{ième} siècle est un élément important de l'explication de la modernité, mais la question de l'émergence à un *point fixe* (le 17^{ième} siècle) de la science dans l'histoire est une « fausse question » : elle ne vaut que si on conçoit la science comme un stade décisif et spontané de l'humanité, que si on la conçoit en rupture avec la culture – ce qui est déjà une forme de bouc émissarisation, qu'elle soit positive ou négative. Si on la conçoit en effet dans une continuité qui pense sa génération, on doit la définir comme un *processus* culturel qui doit sa spécificité et sa force théorique dans sa capacité, en tant que science, de fournir à la culture cette réflexivité qui a permis son éclosion. La connaissance par la culture de son fonctionnement sacrificiel est avancée, mais toujours en devenir : *qui* en effet peut affirmer que nous avons bel et bien réalisé la modernité ? Son avènement a peut-être été surestimé. Comme horizon, certes, elle est bel et bien là, mais comme réalité du développement de la science en tant que science comme forme réflexive de la culture, la question reste ouverte.

IV.3.8. La réflexivité moderne pensée comme expérimentation sociale.

Pour juger de cette capacité effective à être une force de réflexivité sociale, il faut alors peut-être se tourner vers une compréhension du concept de « critique » qui dépasse la signification d'une saisie de la rationalité par la rationalité, au sein du langage, dans un jeu sémantique des concepts. Nous pourrions alors, depuis la capacité opératoire de la science, parler d'une modernité critique qui renvoie à autre chose qu'une mise en abîme sémantique, sans prolongation sociale, de la technique. C'est ce que tente le constructivisme dont nous avons parlé depuis le début de notre réflexion, mais nous pouvons maintenant voir que, pour toute nécessaire que cette démarche puisse être, elle demeure insuffisante.

En effet, la théorie mimétique relativise la possibilité de fonder une rationalité sur la construction identitaire car elle contredit l'idée de l'autonomie individuelle dans cette détermination. Le problème constructiviste est alors de supposer cette autonomie (car il a des conceptions du sujet *et* de l'objet qui sont kantiennes) et d'en conclure à un projet politique qui fait *de* cette exploration le *sujet politique*. C'est notamment pour ces raisons que le constructivisme décrit la réalité du développement technique comme une forme d'opportunisme : ce sont bien des individus autonomes

qui se meuvent au sein du réseau. La théorie mimétique relativise cette prétention en expliquant que cette autonomie dépend bel et bien d'une conception moderne au sens kantien (elle est forcément celle-là pour le sujet si elle est celle-là pour l'objet, les deux concepts ayant la même origine a-mimétique) ; celle-ci méconnaît la réalité du sujet politique, constituée par les rapports d'imitation eux-mêmes, qui doivent être révélés dans leur rôle fondateur de l'ordre social : que ce soit positivement quand ils déclenchent des conflits ou négativement (en creux) quand ils génèrent de l'apprentissage. La rationalité constructiviste doit donc de ce point de vue être amendée d'un savoir réflexif sur le mimétisme, auquel permet précisément de contribuer la science qui ne se limite pas aux critères kantien.

Il y a cependant un accord entre les deux, qui est intéressant : même du point de vue mimétique, le constructivisme a *raison* de rejeter la science telle qu'il la perçoit comme acteur décisif de la gestion du risque. Mais il a *tort* de voir dans cette science l'horizon final des ressources de la science *comme forme sociale*. Ce n'est que par une limitation kantienne de sa perception que le constructivisme est *forcé* de la rejeter. Ce rejet se justifie mais seulement si on pense qu'il n'y a rien qui puisse définir la science au-delà des critères kantien, qui sont, on l'a vu, unanimement acceptés. C'est parce qu'ils sont considérés comme le fondement que la seule alternative consiste à les relativiser autant que possible. La théorie mimétique fait autre chose : plutôt que de relativiser, elle ajoute un critère qui permet toujours une critique de toute pratique scientifique basée uniquement sur les critères kantien (en cela, il y a accord avec le constructivisme), et lui permet de renouveler sa perception d'elle-même dans son lien à la culture en rendant plus strict les conditions de la scientificité (en cela il y a opposition avec le constructivisme). Il faut être kantien *et* « mimétique » (c'est-à-dire savoir le mimétique, et non se comporter mimétiquement de façon aveugle), pas simplement kantien.

Avant de nous lancer dans la redéfinition mimétique de l'objet et de l'objectivité, nous avons posé la question de savoir ce que la définition de l'objet impliquait en terme de capacité de perception du risque. Nous avons maintenant la réponse. *Le renouvellement de représentation* du savoir objectif opéré par la théorie mimétique permet de comprendre que renouveler les représentations du risque revient à passer d'une conception purement cognitive de l'objectivité à un concept qui soit **cognitif et mimétique**. La science ne souffre pas dans cette perspective d'une relativisation au niveau social, qui n'arrange rien dans le puzzle de la question de la légitimité décisionnelle. Au contraire, en réaffirmant une place plus précise de ce savoir par rapport à la culture, en pensant sa continuité, s'affirment également des critères beaucoup plus stricts permettant

de juger positivement son rôle de façon globale. Un comportement a-mimétique de la science devient un critère nécessaire *et suffisant*, rendant les critères kantien simplement nécessaires mais en aucun cas suffisants, puisqu'ils peuvent contribuer à produire l'indifférenciation.

Il reste à pouvoir formuler, bien entendu, ce que ce principe peut donner en termes pratiques : quelle heuristique pouvons-nous en déduire ? C'est une question infinie : il faut nous accorder au constat posé par Beck d'une indétermination nécessaire des institutions qui seront celles produites par un renouvellement des représentations qui ne s'est pas encore achevé. Mais nous pourrions néanmoins repérer des traces permettant d'avancer dans la réflexion, notamment en considérant un autre système central de notre société qui est la meilleure illustration d'une compréhension du mimétique : le judiciaire. Le système judiciaire est en effet une mise en évidence du retournement culturel séparant la modernité de la tradition, quant à la réception par la culture de la violence qu'elle génère elle-même. Le système est tout entier tourné vers l'instauration de médiations entre les acteurs qui évitent le recours au mécanisme sacrificiel, ce qui nécessite le recours à une temporalité de la justice bien particulière :

« Contrairement au système sacrificiel, le système judiciaire entend bien, lui, punir des coupables, des coupables objectifs, que l'on condamne sur des preuves. Girard trace une limite très nette entre ces deux systèmes, l'un excluant l'autre. Il y a un progrès de l'humanité de l'un vers l'autre, une révélation du judiciaire, en ce sens que le système judiciaire décide d'assumer le fait que la violence naisse au cœur de la communauté et ne la rejette pas sur un individu extérieur. Si le système judiciaire arrive lui aussi à stopper la violence et la vengeance, cela n'est pas en différant la culpabilité d'un individu sur un individu sacrificiable, mais c'est par sa puissance »²⁹⁹.

Cette « puissance » n'est autre que la compréhension implicite du mécanisme mimétique dans le cycle des relations de réciprocité : la demande de la preuve instaure une temporalité à l'acte de justice qui empêche *de facto* tout comportement de vengeance immédiat, toute relation *immédiate* entre les acteurs engagés dans un conflit. D'autre part son existence en tant que système spécialisé garantit au judiciaire une médiation supplémentaire qui est d'empêcher les actes de vengeance à son égard, en ce sens qu'il ne dépend pas dans son effectivité morale des individus qui l'appliquent. Se venger sur un juge n'a pas de « sens » dans une telle configuration de la gestion de la violence collective.

L'importance jouée en son sein par le principe temporel nous permettra de comprendre en

299 VINOLO, S., *René Girard : du mimétisme à l'hominisation*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.125.

quoi la Justice parvient à gérer la question des médiations internes et à absorber la violence mimétique au sein du social. La lenteur de la justice est en effet loin d'être un de ses défauts, contrairement à ce que l'opinion populaire (ou populiste) des temps actuels considère. On peut par ailleurs observer ce retour d'une critique de la lenteur judiciaire comme une réaction logique, un symptôme d'une société indifférenciée qui ravive sa dynamique sacrificielle, contre laquelle la protège le système judiciaire. La distance, en temps, que la Justice impose entre les parties est une garantie de neutralisation de la médiation interne, afin d'éviter tout mécanisme victimaire, et fonder le concept de responsabilité à la base de toute décision légitime. Plus on accélère la Justice, plus on observe une mécanisation de celle-ci basée sur une pure application de la règle, qui génère alors forcément de l'indifférenciation (et non de l'égalité au sens du juste), et donc de l'exclusion. De façon intéressante, la recherche sur l'expertise s'est déjà intéressée à faire un parallèle entre Justice et expertise, avec Philippe Roqueplo, sur lequel nous reviendrons. Il est à ce stade intéressant de noter que le système judiciaire, en tant que forme culturelle, montre qu'une attention portée aux relations de réciprocité entre les acteurs, qui inclut une représentation mimétique de ces relations, permet une approche nouvelle des phénomènes qui l'intéressent.

Ce que Girard nous permet également d'affirmer avec le constructivisme, c'est que l'expérimentation est la catégorie première permettant de penser le politique : en effet, Girard insiste³⁰⁰ sur le fait que la connaissance du mimétique n'est jamais suffisante pour en contrôler les effets. Ce qui compte, c'est d'en avoir l'expérience et d'arriver à faire un retour sur cette expérience, sans présupposer un savoir *a priori* capable de le faire. Bien entendu, nous pouvons déjà connaître certaines formes de réflexivité, nous avons déjà de l'expérience : mais peut-être pas la bonne grille de lecture de celle-ci. Et pour la développer, ce n'est pas la raison (au sens kantien) qui suffira, mais la raison mimétique qui en appelle nécessairement à une expérimentation ne supposant pas de sens pour en produire. Il y a donc dans l'épistémologie développée ici une prolongation directe entre une conception de l'objet et le type d'organisation sociale susceptible de percevoir le risque de façon rationnelle.

IV.4. Retour sur les modèles participatifs par la lecture anthropologique.

Afin d'établir plus clairement l'apport proposé par une lecture mimétique au problème de la gouvernance du risque, nous devons maintenant revenir sur une évaluation des modèles précédemment discutés faite à la lumière de « l'anthropologie mimétique ». Celle-ci nous permettra

300 GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.

de montrer que le défi principal que doivent relever les modèles de gouvernance est la possibilité de penser la production de représentations du risque qui soit adéquate avec la réalité du risque, que nous avons décrite avec Beck comme une progressive indifférenciation du social. L'enjeu et la clé de lecture de ces modèles est donc celui-là : comment conçoivent-ils la production des représentations du risque ? Leur défi est de pouvoir représenter le risque comme facteur (et résultat, au final) d'indifférenciation. Nous proposerons à cet effet d'identifier quels sont les apports de chacun des modèles sur cette question, ainsi que les limites qui les rendent insuffisants. Nous reprocherons principalement à chacun de ne pas parvenir à produire une conception de la gouvernance du risque qui soit générative du lien entre science et culture. Cela les pousse à définir l'objectivité par rapport à une représentation du savoir scientifique qui se trouve en rupture avec la culture, et qui les empêche de trouver dans cette objectivité une ressource de réflexivité culturelle elle-même par rapport au risque indifférenciateur. La science se définit toujours par rapport à l'objet, et la conception de l'objet véhiculée par ces différents modèles ne permet de donner à celui-ci qu'un rôle « externe », c'est-à-dire de percevoir la réduction de l'incertitude comme la possibilité d'accroître la connaissance de l'objet (de quelque façon que ce soit, technocratique ou interdisciplinaire, peu importe). Bien que cet accroissement de connaissance soit nécessaire et partie intégrante de la démarche scientifique, et qu'elle lui soit spécifique, là n'est pas la question centrale quand il s'agit de percevoir le risque devenu global, majeur, ou quelque autre terme traduisant sa disproportionnalité par rapport à nos moyens de perception. La définition « mimétique » de l'objet permet au contraire de mettre en évidence que ce n'est pas l'objet constitué qui importe pour saisir la réalité du risque, mais la capacité de mettre en perspective comment se sont construits les objets saisis par la science en tant qu'objets, de façon à « internaliser » le rapport entre la culture et le risque « objectif » qu'elle tente de réduire. En d'autres termes, comprendre l'origine a-mimétique de l'objectivité permet de comprendre que le risque dépasse le strict cadre de son appréhension cognitive. Notre hypothèse est donc également que la réduction de l'incertitude dans une perspective « cognitive » (accroître la connaissance de l'objet) ne permet que de réduire des risques « au cas par cas », mais ne permet pas d'acquérir une représentation globale de l'état du monde, et ainsi de percevoir, anticiper, et gérer la production du risque par les civilisations elles-mêmes. A nouveau : sans nier la nécessité d'une approche cognitive du risque, nous affirmons qu'un modèle de gouvernance du risque doit pouvoir en outre se doter d'un moyen de produire des représentations du risque qui corresponde au caractère indifférenciateur global de celui-ci.

Dans cette optique, nous affirmons donc aussi que les critères retenus par les classifications de modèles (par exemple ceux de Pierre-Benoît Joly) peuvent se ramener à la question de la

conception des conditions de production des représentations du risque. Là où Joly affirme que les modèles d'expertise se distinguent de par leur rapport aux acteurs et à la connaissance, nous affirmons plutôt que c'est leur conception de la production des représentations qui conditionne leur rapport aux acteurs et à la connaissance. Les deux lectures ne sont pas incompatibles, certes, et la classification par rapport au double critère des acteurs et de la connaissance possède une réelle vertu explicative. Cependant comparer les propositions à un niveau plus général nous permet d'interroger de nouveaux éléments qui nous apparaissent essentiels. Ainsi, bien qu'il soit logique pour Joly de distinguer entre un modèle technocratique (qui valorise l'acteur scientifique à l'exception du profane, et conçoit la connaissance dans une perspective positiviste) et un modèle de co-construction (qui valorise un ensemble plus large d'acteurs et conçoit la connaissance comme distribuée), il nous semble plus intéressant de considérer que ces modèles diffèrent avant tout par la façon qu'ils ont de concevoir comment sont produites les représentations du risque. Un modèle technocratique voit cette production comme le résultat d'un type d'action précis, défini par la méthodologie scientifique. Il en vient logiquement à valoriser uniquement un type d'acteur particulier, l'expert, et à concevoir la connaissance sous son acceptation positiviste : mais il se fonde pour cela sur une idée du type d'action susceptible de produire les « bonnes » représentations du risque. Le modèle de la co-construction également : il diffère avant tout du modèle technocratique dans sa conception du type d'action susceptible de produire une « bonne » représentation du risque. Les modèles renvoient donc surtout à une conception de ce qu'ils entendent par « société » et « action ». Une « bonne » représentation du risque est en effet une représentation qui permet aux acteurs qui en sont producteurs d'avoir une action positive pour la société face à ce risque. (La représentation doit donc être adéquate). Cette adéquation repose sur un *a priori* concernant la nature du social et de l'action collective. Là où (pour schématiser) le technocrate concevra le social comme une addition de sujets dont certains possèdent des informations plus utiles que d'autres, le constructiviste posera l'irréductibilité du social à un agrégat et défendra la complémentarité des différents acteurs dans le processus de construction des connaissances.

La question est donc de pouvoir évaluer comment ces conceptions du social et de l'action, c'est-à-dire une conception de la manière dont se forment les représentations du risque, pourront correspondre à ce que nous avons défini comme la caractéristique des risques posant problème à l'expertise scientifique : l'indifférenciation. Nous jugerons « meilleur » un modèle de gouvernance qui puisse se rapprocher d'une production de représentations du risque qui permette d'en saisir le caractère indifférenciateur pour l'ensemble du social. Pour nous, définir l'objectivité depuis une lecture mimétique du savoir scientifique offre une clé importante dans la construction d'un tel

modèle. Nous établissons en effet un lien entre la capacité de percevoir le risque comme indifférenciation et la capacité de se représenter l'objet par rapport à son origine mimétique, en tant qu'il est, précisément, le résultat d'une relation a-mimétique entre lui et le sujet connaissant. Le défi du risque c'est, en suivant Beck, de gérer la progressive indifférenciation que la civilisation s'impose à elle-même, notamment dans sa conduite technologique. Percevoir adéquatement le risque signifie dès lors pouvoir inventer des méthodes de différenciation sociale qui ne retombent pas dans le jeu de nouvelles indifférenciations (et donc refuser des sous-différenciations qui ne font que reporter le problème, généralement en créant de nouveaux rapports d'exclusion). Dès lors percevoir l'objet comme résultat d'une réflexivité a-mimétique de la culture signifie lui donner un contenu génératif : il ne peut plus être un simple donné extérieur découvert par la culture, il en provient à part entière, et les différenciations qu'il peut générer sont précisément *générées*, c'est-à-dire que l'objectivité dépend de la possibilité pour le collectif de se constituer ses propres identités et rôles de façon non donnée *a priori*. L'objet, pour être objet, présuppose un état d'évolution des relations entre sujets où l'on passe d'un stade d'identification/sélection des possibles à un stade de génération de ces possibles. Dans une appréhension « kantienne » ou « cognitive » de l'objet, cette génération est simplement occultée, et se présente comme une nécessité inhérente aux qualités isolées de l'objet. Cette représentation donnée de l'objet traduit implicitement un état du social lui-même, dans la mesure où ce dernier est privé de se donner pour lui-même une représentation plus globale du risque. Percevoir l'objet par rapport à l'état mimétique de la culture est au contraire déjà entrer dans la question de la donation des représentations de cet objet, de leur constitution par la culture elle-même. Dans ce contexte les questions relatives à un « élargissement de la raison » sont inhérentes à la représentation du risque : celui-ci est à la fois appréhendé « cognitivement » et questionné dans sa position au sein de la culture, sur le rôle qu'il y joue, ouvrant nécessairement la question sur les alternatives technologiques ou toute autre forme d'utilisation positive de l'incertitude.

Les outils d'une telle production de représentation du risque sont selon nous à trouver dans l'expérimentation et la construction d'une action collective par l'intermédiaire de la construction de modèles positifs. L'expérimentation : cela signifie dépasser les approches participatives axées sur la recherche de consensus en favorisant l'idée (constructiviste) d'une exploration des identités du collectif. La construction de modèles positifs : cela doit s'entendre dans le contexte de l'anthropologie mimétique pour laquelle c'est avant tout la contagion de l'imitation qui est la principale force collective, et pour laquelle « positif » renvoie à la possibilité de favoriser des modèles de concurrence/coopération qui ne dépendent pas d'une conclusion victimaire pour produire du sens pour les acteurs *et* qui soit capable de se représenter lui-même pour savoir si c'est

son cas ou non. Par définition, tous les systèmes d'action obscurcissent toujours leur comportement sacrificiel pour fonder la légitimité de leur action ³⁰¹. Cette composante réflexive est donc essentielle. Un « modèle positif » peut se concevoir comme une sorte d'heuristique dont la finalité est de permettre une reconstruction périodique des représentations qu'un système a de lui-même (relation entre acteurs) et des objets avec lesquels il entretient des relations. Il fait donc partie de notre hypothèse que le recours unique à des procédures est insuffisant pour penser le caractère collectif de l'action, qui passe vraisemblablement *aussi* par une imitation positive de modèles, grâce au caractère nécessairement contagieux de l'imitation qui fonde le culturel. Le problème d'une société réglée par une conception de l'ordre, du respect de la règle, serait précisément qu'elle empêche tout mécanisme de contagion.

IV.4.1. Habermas.

Participation et génération du rapport science-société.

Nous avons vu que pour Habermas, le rapport entre science et société se caractérise avant tout par la forme idéologique prise par le savoir scientifique. Nous avons dit que pour penser le statut de la connaissance et la distance entre science et société, il fallait pouvoir décrire adéquatement les systèmes sociaux, ce qui requiert une base anthropologique par laquelle commence d'ailleurs Habermas lui-même lorsqu'il écrit *La technique et la science comme « idéologie »*. Des types d'action possible (travail et interaction) l'auteur en concluait la nécessité de dissiper les illusions de la théorie pure pour toujours pouvoir dégager les intérêts de la connaissance. Acte qui doit être rendu possible par une logique d'action communicationnelle. L'exigence de la communication provient directement du fait que le développement de la connaissance scientifique elle-même ne peut pas se comprendre comme une simple adaptation de l'homme au milieu, comme si l'émancipation passait uniquement par des contraintes objectives. C'est ce que Habermas dénonce comme une idéologie, une rationalisation du cadre institutionnel. Pour lui au contraire, le langage est porteur de cette émancipation par sa capacité à révéler l'intérêt.

Nous pouvons maintenant voir que Habermas possède une intuition allant en effet dans le sens d'une tentative de saisie du risque dans ce qu'il a d'excédentaire par rapport à sa simple

³⁰¹ Ainsi, par exemple, le capitalisme est-il absolument représenté comme neutre système d'échange, sans tenir compte des réalités d'exclusion qu'il engendre régulièrement et sur lequel il repose entièrement pour générer des profits sans cesse augmentés.

appréhension cognitive, mais qu'en n'établissant pas de théorie génétique du désir ou du passage à la modernité, il ne peut envisager l'action qu'au sein du langage. En effet, Habermas a conscience de la nature désirante du développement de la connaissance. Répétons ce que nous disions plus haut avec lui : Il y a « présente chez l'individu en tant que libido, une nature qui est séduction, qui a quitté le domaine de l'autoconservation et poursuit une satisfaction utopique »³⁰². La connaissance n'est pas simple *adaptation* à des contraintes objectives, naturelles. Son origine elle-même dépend d'un *désir* du sujet. Habermas comprend que cette composante désirante a pour effet de générer de l'exclusion du fait qu'elle passe inaperçue dans la dynamique sociale : il formule cela en expliquant que l'illusion d'une théorie pure, d'une connaissance qui se suffit à elle-même comme moteur de développement, va toujours réprimer certains dialogues, c'est-à-dire les exclure pour permettre le bon fonctionnement de l'idéologie. Il détecte donc le mécanisme sacrificiel qui anime l'idéologie et sa source désirante. Mais sans théorie génétique du désir, il place la source de celui-ci dans les milieux de socialisation, le travail, le langage et la domination. Sur ceux-ci le langage a un avantage qui est de permettre l'auto-réflexion. C'est donc logiquement que Habermas voit dans la saisie réflexive, sémantique, cognitive, la possibilité d'une neutralisation de la dynamique sacrificielle de la théorie pure. Le langage est le lieu où peut s'afficher en pleine lumière la relation nécessaire entre connaissance et intérêt, et déjouer l'illusion objectiviste. La réflexivité de la culture sur elle-même a donc lieu dans et grâce au langage.

Si Habermas peut faire cette relation et placer le principe d'une action collective dans le langage (et le consensus), c'est aussi parce qu'il reste dépendant, pour pouvoir expliquer comment se développe la connaissance, d'une conception particulière de la modernité. Revenons sur son explication du passage de la tradition au moderne : un premier point diagnostique une faillite de l'interaction à laquelle on préfère un mode de légitimation matérielle, et un second point concerne le changement de type de la politique, qui installe la légitimation en dehors de cadres traditionnels transcendants (la légitimation se fait « par le bas », c'est-à-dire par les hommes). Ces deux raisons restent cependant problématiques du fait de leur origine non générée, il faut en effet voir qu'ici Habermas n'explique *pas* la raison de la faillite : pour lui, la faillite du mode de légitimation traditionnel provient du fait que la société, la culture, voient comme plus avantageux de remplacer une forme de légitimation basée sur les symboles par une autre basée sur la rationalisation en rapport à des fins. Dans un cas la légitimation est transcendante et dans l'autre elle est aux mains des individus. Habermas se contente de supposer que face à ces deux alternatives, les sociétés vont automatiquement préférer la seconde. Il y a donc ici, derrière l'idée de l'expansion des forces de

302 HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p.154.

production rendues possibles par le capitalisme, le mythe d'une césure radicale entre un monde et un autre, césure radicale rendue possible par un événement historique relativement soudain, l'apparition du capitalisme. Le passage à la modernité se pense donc sur une base historique matérielle elle aussi, bien qu'il veuille se détacher de ce type d'explication. Le changement est contingent et spontané. L'expression de la préférence de la culture pour un mode de légitimation sur un autre est postulée mais pas générée : elle repose sur l'idée qu'une « efficacité » s'impose d'elle-même.

Par rapport à cette vision, l'explication mimétique pense différemment et de façon plus générative la relation entre les deux sphères, par le dévoilement du mimétisme. On ne peut en effet pas générer l'existence de cette préférence relevée par Habermas sans expliquer comment la réciprocité peut devenir la base de la légitimation. En somme, on ne trouve pas dans ce postulat d'hypothèse concernant l'origine de l'émancipation elle-même. Nous ne trouvons que l'affirmation selon laquelle cette émancipation par rapport à un ordre transcendant (le symbolique) survient « par nature ». Habermas ne peut donc pas relier la saisie de la composante désirante de la connaissance à autre chose que le langage, car il ne peut pas intégrer le rôle joué par le désir dans la transition entre tradition et modernité. Il est forcé de saisir la modernité de façon descriptive et non générative, ce qui le conduit à interpréter ce qu'il voit être une régularité du comportement humain (le désir et son impact sacrificiel dans les structures de domination) comme une évolution purement factuelle de la société, qui aurait des « préférences » anti-transcendantes pour fonder sa légitimation. Contrairement à l'hypothèse mimétique qui permet de relier ces éléments, il doit supposer que le changement dans les modes de légitimation sont à comprendre en rupture avec la tradition, et il ne peut donc pas y voir le rôle joué par la composante qu'il qualifie de « libidinale » de la connaissance. Pour le point de vue « mimétique » au contraire, cette émancipation est générée sous la forme d'une réflexivité sur la clôture de la réciprocité par le sacrifice, ou la logique victimaire, l'exclusion. C'est depuis ce détachement du mécanisme victimaire que la culture se donne la possibilité d'établir la réciprocité, c'est-à-dire la rivalité, comme mode de légitimation stable de la société. Plutôt que de supposer un effort (et un essor) de l'économique sur le social, le point de vue mimétique déduit la transformation de l'économique depuis un effort du social.

Il en découle que la science ne peut pas jouer un rôle réflexif pour la culture comme on peut se le représenter dans la perspective mimétique. Nous voyons cela dans les conséquences politiques de la théorie de Habermas. Il pense le changement de pouvoir entre tradition et modernité sur une base matérielle, historique. Habermas pense que c'est l'établissement par le capitalisme de la

catégorie de réciprocité, ou de « justice de l'équivalence dans les relations d'échange », qui permet une légitimation par en bas (le peuple et non Dieu), aux mains de tout un chacun. Cette catégorie de réciprocité remplace les catégories traditionnelles (honneur, victoire, etc.) qui sont hiérarchiques. Pour lui le concept de justice, ou la catégorie de juste, est une conséquence mécanique d'un état historique des forces de production. Pour la théorie mimétique l'idée de justice, à nouveau, n'a de sens que depuis une compréhension réflexive de la culture sur son mécanisme de légitimation sacrificiel. Ce n'est donc pas un état matériel de l'histoire qui permet à la justice d'apparaître sous la forme d'une catégorie de réciprocité déduite du type d'échanges possibles, mais bien d'une compréhension par la culture de son propre fonctionnement, qui, en révélant l'absurdité du sacrifice, et du bouc émissaire, remet en question l'idée de cette hiérarchisation des catégories. Pour la théorie mimétique, sans ce dévoilement du mécanisme mimétique sacrificiel, il ne peut y avoir de conceptualisation des relations de réciprocité qui ne soient pas soumises au sacrificiel. Il n'y a aucune raison de supposer *ex nihilo* l'apparition d'une catégorie de réciprocité qui ne soit pas *aussi* sacrificielle. A vrai dire, la théorie mimétique montre que la catégorie de réciprocité est toujours à la base des échanges, avant même la modernité, mais qu'elle est soumise à la polarisation mimétique qu'essaient d'empêcher les règles de l'interaction habermassienne, les normes sociales. Ce qu'il se passe ce n'est pas l'apparition de la réciprocité, mais sa libération du mimétique qui permet de la réinterpréter en dehors du cadre des interdits traditionnels, qui n'ont plus de fonction quand on a compris le mimétisme (puisqu'ils sont là pour le neutraliser). De même, chez Habermas, comme dans le cas de la Justice, la science ne peut se comprendre comme le résultat d'une réflexivité du social sur lui-même, sur ses mécanismes fondamentaux, mais comme le résultat d'une configuration des forces de production : on se coupe dès lors de toute perspective de continuité.

Ainsi, là où pour Habermas, la modernité se caractérise par une ouverture critique, nous pourrions répondre que Girard propose de la voir comme la fin du victimaire, *qui ensuite* donne la possibilité de cette ouverture critique. Habermas fait reposer l'ouverture critique sur des préférences non générées de la culture sur ses choix de légitimation, et Girard en propose une génération depuis son anthropologie. Il est donc logique que Habermas fasse reposer son émancipation sur un recours à la participation et une libération par la communication, et que Girard conçoive celle-ci plutôt sur le mode d'une expérimentation.

Complémentarité de l'approche participative et du regard mimétique.

Nous le précisons précédemment, le regard mimétique, pour tout critique qu'il soit sur le manque de générativité de certains aspects des autres théories, n'en reste néanmoins qu'une hypothèse permettant d'ajouter à celles-ci une dimension augmentant potentiellement leur pouvoir explicatif. Il faut donc aussi pouvoir comprendre comment continuer à mobiliser les autres approches, moins généralistes, en tenant compte des apports du regard anthropologique de Girard. Il nous semble que, dans le cas des procédures participatives inspirées des positions habermassiennes, on peut relever qu'elles ont principalement procédé de la même intuition anthropologique que celle que nous détaillons avec l'hypothèse mimétique, à savoir que c'est dans un dépassement d'un stade victimaire que peut se comprendre le rapport entre science et société. Cette idée n'est pas explicitement développée par Habermas, mais l'origine de son souci pour la participation repose, d'après nous, sur une volonté similaire de compréhension d'un mécanisme d'exclusion possédant une force structurante sur l'ensemble de la dynamique sociale. Ainsi, un des premiers soucis de Habermas est-il de rappeler l'importance de l'arrière-plan anthropologique dans la question du positionnement de la science au niveau de la sphère sociale. Pour lui, l'unité de la connaissance et de l'intérêt se construit dans une dialectique qui repose sur le dialogue réprimé pour reconstruire ce qui a été réprimé : il s'agit donc de pouvoir retrouver la source d'un mécanisme victimaire (de répression du discours), et de parvenir à une réflexivité à son sujet. Nous retrouvons chez Habermas le thème de l'oubli ou de l'illusion du savoir scientifique qui, par l'illusion de la théorie pure, oublie que la théorie doit être opérée par le sujet. C'est pourquoi Habermas conçoit qu'il faut établir les conditions du dialogue sans les considérer comme données : sans quoi, on génère inévitablement de la violence sous forme de répression du discours (on se prive alors de réaliser des fins pratiques). On peut par conséquent interpréter son intuition dans une logique victimaire de façon cohérente. Depuis la perspective victimaire, l'idée portée par Habermas est donc aussi que l'objectivité dépend d'une capacité à dépasser le victimaire, mais, en ne générant pas le passage entre tradition et modernité, il ne peut pas envisager que ce dépassement puisse excéder les capacités du langage. Pour Habermas, le langage permet effectivement une rationalisation du désir (la mise en relation explicite entre connaissance et intérêt). Or, justement, pour Girard la *connaissance* du mimétique n'est pas une condition suffisante pour agir de façon a-mimétique. Il faut au contraire pouvoir poser des conditions d'expérimentation capables de générer une contagion positive, c'est-à-dire la constitution de modèles qui favorisent une médiation interne demeurant stable sans résolution victimaire.

Il y a donc une différence entre Habermas et Girard sur la conception de l'objectivité (c'est-à-dire, par là, de l'essence de la modernité), puisque Girard affirme la précédence d'une réflexivité de type épistémologique³⁰³ du culturel sur lui-même pour expliquer l'émancipation moderne, là où elle intervient depuis des causes matérielles pour Habermas. Mais il y a aussi un accord de principe sur le fait que l'objectivité correspond à une connaissance de l'intérêt. Girard ajoute que ce n'est cependant pas important *parce que* nous connaissons l'intérêt, mais parce que cela permet de produire des représentations fondant des modèles positifs (c'est-à-dire susceptibles de créer des médiations internes non sacrificielles). Là où pour Habermas la connaissance est une finalité pour la réflexivité, chez Girard c'est plutôt la contagion qui compte, la possibilité pour la connaissance d'instaurer une expérimentation collective. Nous avons donc deux critères complémentaires de la rationalisation du pouvoir, d'une part la discussion, et de l'autre l'expérimentation qu'elle peut supporter.

IV.4.2. Latour.

Dynamique identitaire et génération du rapport science-société.

Le troisième principe du constructivisme peut nous servir de premier point de comparaison entre la conception du rapport entre science et culture de Latour et Girard. Citons ce principe une nouvelle fois :

« Nous ne sommes jamais confrontés avec la science, mais avec une gamme d'associations plus ou moins fortes ou faibles d'humains et de non-humains ; aussi, comprendre ce que sont les faits et les machines, c'est aussi comprendre qui sont les humains »³⁰⁴.

Cette affirmation radicale du projet constructiviste, « nous ne sommes *jamais* confrontés avec la science », établit clairement que dans cette perspective il y a une sous-détermination du comportement collectif sur la réalité de la science. Il ne peut donc pour cette raison jamais y avoir

303 On pourrait objecter à cette affirmation que c'est le travail de Girard lui-même qui constitue cette réflexivité, puisqu'il entend rendre explicite ce mécanisme jusque-là invisible. Girard ne fait cependant qu'établir un cadre descriptif de ce changement, et on ne peut, depuis les principes mêmes de sa théorie, pas considérer qu'un individu seul ou qu'une théorie seule soit le moteur d'un changement culturel global (cela équivaldrait à retomber dans une démarche de victimisation positive). Le changement ne consiste pas à savoir la structure mimétique du comportement, mais bien à développer des stratégies de gestion de celui-ci, ce qui se fait sans avoir besoin de son explicitation au niveau philosophique. Il y a ici une autonomie de la culture par rapport à la théorie.

304 LATOUR, B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989, pp.426-428.

de « science » au sens positif, puisqu'elle ne renvoie qu'à des processus d'associations d'acteurs humains et non-humains au sein de réseaux. C'est la nature des associations au sein des réseaux qui détermine l'état de la connaissance et son statut (dominant ou non). La comparaison avec l'hypothèse mimétique se fait depuis ce lieu anthropologique. Tout comme Habermas ne générerait pas la sélection d'un type de légitimation sur une autre en renvoyant à une préférence donnée de la culture, Latour ne génère pas non plus ce qui a rendu possible la constitution des chaînes d'acteurs, les réseaux, en dehors des cadres de domination traditionnels. C'est peut-être une justification méthodologique (la sociologie n'ayant pas pour objet de donner cette origine ?) qui veut ne pas penser cette génération, mais cela entre en contradiction avec la volonté de poser un jugement normatif sur les catégories de l'expérience (ici : une rhétorique de domination basée sur une mise en réseau des acteurs).

Ce jugement conditionne forcément la position du savoir scientifique au sein des questions politiques, telle la gestion de la décision en situation d'incertitude. Dans les situations où la dynamique décisionnelle entre science et politique se modifie, comme c'est le cas dans l'application d'un principe de précaution, le constructivisme ne pourra attribuer au discours de la science, et donc à l'expert, qu'un rôle correspondant aux ressources et compétences qu'il identifie comme état spécifiques à ce savoir. La question de la génération de ce savoir et de son rapport à la culture est donc essentielle pour pouvoir déterminer *quelles sont* ses ressources. L'analyse de la gestion du risque en situation d'incertitude du constructivisme est ainsi très pertinente pour saisir comment positionner le savoir scientifique au sein d'une interaction sociale qui accroît la réflexivité du collectif sur le risque, *mais* la théorie ne véhicule pas de moyen d'élargir cette réflexivité à un état global de la société. Par exemple, Callon, qui partage avec Latour les principes du constructivisme, développe le concept « d'action mesurée » pour synthétiser comment rendre effectif, par des procédures, l'intuition de la « construction identitaire du collectif » comme réduction de l'incertitude. L'action collective se conçoit alors comme une démarche s'apparentant à une interprétation du principe de précaution dans laquelle les étapes de la gestion du risque sont toutes orientées vers une mise en relation horizontale des acteurs, c'est-à-dire sans présupposer de hiérarchies entre eux ³⁰⁵. Le rapport est dialectique, pourrait-on dire : là où des « profanes » peuvent par exemple identifier un risque de pollution de façon rationnelle mais incomplète, l'expert peut sur base de cette « accumulation primitive de connaissance » effectuer un travail épidémiologique plus précis auquel il n'aurait pas eu accès depuis la possession de son simple savoir. La science en tant

305 CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, pp.292-309.

que telle n'a donc pas de capacité de réduction de l'incertitude en raison de son manque de perception du risque qui est plutôt souvent identifié préalablement par des acteurs « non-experts ». Un recours à la contre-expertise comme exploration des alternatives n'est de ce point de vue pas pertinent ³⁰⁶.

L'objectif d'une réduction de l'incertitude par le moyen de cette exploration des identités atteint donc bien une forme de réflexivité, une capacité de renouvellement des représentations du risque.

« Il s'agit donc de favoriser la différenciation de deux temps dans l'exploration et l'évaluation des dangers, au lieu de les corseter dans des structures d'expertise unifiées. La première étape vise à *prendre la mesure* des dommages et à redistribuer les zones d'incertitude entre celles déjà repérées et celles qui sont progressivement découvertes. La deuxième étape est un moment d'appréciation des menaces, et elle conduit à des mesures de précaution sur des bases plus assurées. Durant la première étape, la prise en compte de données empiriques, dont certaines sont marquées par la subjectivité de l'expérience vécue tandis que d'autres sont fondées sur des théorisations atypiques, ne doit pas être envisagée comme un simple palliatif à l'insuffisance des données modélisables. Au contraire, leur intégration dans le raisonnement collectif suscité par l'exploration devrait avoir un poids équivalent aux données dites « objectives » dans l'élaboration des scénarios et des hypothèses. En tout état de cause, le temps de l'exploration doit donner lieu à une circulation intense des informations et favoriser la multiplication des interprétations et des hypothèses, qu'elles soient d'origine scientifique, professionnelle, ou profane » ³⁰⁷.

Outre l'éternel problème d'interprétation que suscite des affirmations concernant l'équivalence des points de vue (car *pour qui* serait-il équivalent, on suppose derrière cette idée la détermination d'un point de vue *a priori*, ce qui est une contradiction avec la démarche d'exploration), cette conception « dialogique » du rapport science-société pousse les constructivistes à rejeter formellement toute positivité du savoir scientifique au sein d'un processus politique. Ils critiquent à cet égard l'idée d'une « société du risque » développé par Beck ³⁰⁸, qu'ils interprètent comme un appel à la méfiance citoyenne *au sein* des cadres institutionnels établis, dans un rapport de délégation du pouvoir. Pour eux la « société du risque » accepte un *a priori* de dépendance à l'expert qui empêche une exploration du collectif, puisqu'il ne permet pas de remettre les identités des acteurs sur la table. Pour le dire autrement, la science ne peut avoir dans ce projet constructiviste de rôle positif qu'à travers sa relativisation, et il est reproché à Beck de conserver

306 *Ibidem*, p.296.

307 *Ibidem*, p.299.

308 *Ibidem*, p.311 et suivantes.

dans sa conception de la connaissance une spécificité propre à celui-ci. Beck donnerait une place trop large au concept de risque, car ce dernier laisse non questionnée la place de nombreux acteurs du monde scientifique sur des questions sociales : parler de risque présupposerait que les experts se chargent d'un état des lieux au sein duquel le profane n'a pas d'autre choix que d'opérer une sélection, réduisant l'acte politique à une forme de gestion sans innovation sociale.

Ce jugement révèle aussi que le concept de risque mobilisé par le constructivisme est limité par son présupposé anthropologique : en ne générant pas les catégories de l'action mais en ne faisant que les décrire (à savoir, constater l'existence des réseaux, et en déduire l'importance de la rhétorique et des mécanismes de domination), le concept de risque ne peut renvoyer qu'à ce qui correspond à cette description, à savoir une saisie cognitive de la réalité. Le constructivisme décrit le risque comme le lieu d'une saisie cognitive, limitée, de la réalité, parce que le danger proprement humain, anthropologique, qui se manifeste dans le risque, lui reste invisible. La dimension de l'indifférenciation du risque lui est inaccessible parce que la notion violence qui est inhérente à son concept de risque ne renvoie pas à une anthropologie qui génère cette violence, mais ne fait que la constater. La violence, ou l'exclusion, qui est thématisée comme problème fondamental de la gestion démocratique du risque (puisque l'objectif est de pouvoir inclure des minorités précédemment exclues du processus de production des représentations), ne renvoie pas à une dynamique sociale en tant que telle, et n'est pensée que comme le *résultat* de la mise en place de certaines procédures inadaptées à la gestion du risque (comme la délégation excessive des compétences). En ne donnant pas à l'exclusion un rôle de *cause* dans la construction des procédures, on se prive du même coup d'une compréhension plus fine de ce qui dans les procédures crée ou procède de mécanismes d'exclusion. Dans des termes plus proche de Girard, on pourrait dire que l'on se prive de comprendre ce qui peut être structurant ou déstructurant dans les mécanismes de discrimination des savoirs. Le constructivisme de Callon et Latour s'en prive explicitement lorsqu'il refuse même de penser le concept d'expertise et d'expert dans les questions de gestion du risque ³⁰⁹, en tant qu'ils pourraient renvoyer à un type d'acteur particulier (et donc discriminant).

Le constructivisme ne peut dès lors que lire l'approche de Beck à travers son propre préjugé, qui est de concevoir le rapport entre science et société comme nécessairement oppositionnel, en rupture, et reprocher à Beck d'accepter cet état de fait. Pour le constructivisme cela devient alors l'élément central à changer – comme en témoigne leur proposition de recourir aux forums hybrides. Beck, qui a une autre conception de l'origine et des conséquences anthropologiques du risque,

309 *Ibidem*, p.316.

proche de l'intuition mimétique, n'a pas besoin de penser le rapport science-société comme une opposition qu'il faut réduire. Il s'agit plutôt de concevoir la science comme une forme culturelle elle-même, dont les spécificités sont mobilisables positivement pour peu que nos représentations de celles-ci évoluent. Cette évolution doit alors se faire dans le sens d'une intégration explicite de ce lien à la culture, qui se retrouve dans l'indifférenciation : une fois que nous pouvons représenter la science par rapport au problème fondamental de l'action collective compris comme l'indifférenciation, (la *fin de l'Autre* disait Beck), on ne lit plus l'idée d'une société du risque comme un rapport de domination d'une entité scientifique sur un monde citoyen privé d'initiative qui n'aurait que sa méfiance pour faire pression. Le risque comme notion centrale de l'agir renvoie plutôt à la nécessité d'une expérimentation collective qui puisse renouveler les représentations que la science a du monde, et que le monde (social) a de la science – ce qui suppose qu'elle ait un statut spécifique défini positivement. Beck n'est donc pas contre-constructiviste comme peuvent l'affirmer Latour ou Callon, il l'est peut-être davantage. Le constructivisme de Latour et Callon est prisonnier de sa saisie descriptive du rapport entre science et culture, qui le pousse à projeter sur le projet de Beck une lecture rendant « dichotomique » un projet qui ne l'est pas. Beck a une intuition plus générative du rapport science-société, mais il ne le formule pas explicitement, ce qui le conduira au final à ne pas pouvoir concevoir le mécanisme faisant passer l'action du stade individuel au stade collectif, question sur laquelle nous reviendrons plus bas. Nous devons donc comprendre que la façon dont se pense la génération du rapport science-culture détermine la capacité d'un modèle à penser comment est rendue possible la création du renouvellement des représentations du risque.

Complémentarité du modèle constructiviste et du regard mimétique.

Pour autant, le constructivisme proposé par nos auteurs identifie positivement des ressources de renouvellement des représentations que ne pouvait pas identifier le modèle participatif de Habermas, tel qu'il est interprété dans ce contexte. Le rôle donné aux réseaux et aux jeux d'opportunisme dans la création du statut social de la connaissance (et, fondamentalement, dans la création de son contenu lui-même) permet au constructivisme de relever un manque de générativité de l'approche strictement participative concernant le fondement collectif de l'action. Plus qu'une simple prétention à la validité du discours, le sujet de l'action collective prétend à la constitution d'une identité collective elle-même, dont un simple processus participatif est l'obstacle en raison des discriminations qu'il va structurellement opérer. Nous pouvons dès lors ici affirmer également que Latour se laisse comprendre dans une lecture victimaire, qu'il se rapproche de façon cohérente de

l'intuition d'une dynamique sacrificielle de la connaissance, qu'il place d'ailleurs au centre de son idée du constructivisme. C'est parce qu'il identifie l'activité scientifique avec une pratique rhétorique, basée sur la négociation et la consolidation de réseaux *aux dépends des autres*, qu'il conclut que la science ne fait que produire des effets de vérité. Cela se retrouve au cœur de l'épistémologie constructiviste pour laquelle la différence entre rationnel et irrationnel ne se comprend qu'en termes victimaire : cette distinction ne renvoie qu'à l'accusation d'un système sur un autre. La vérité d'un système explicatif ne dépend pas de ses qualités intrinsèques mais juste du type de réseau qu'il réussit à mettre en place en écrasant les autres : plus il parvient à atteindre une échelle longue, plus il est solide.

L'intuition victimaire de Latour se voit confirmée par le cinquième principe du constructivisme :

« L'irrationalité est une accusation qui est toujours portée par celui qui construit un réseau contre quelqu'un qui se dresse sur son chemin ; ainsi, il n'existe pas de grand partage entre esprits, mais seulement des réseaux plus longs ou plus courts que d'autres ; les faits durs ne sont pas la règle mais l'exception, étant donné qu'ils ne sont nécessaires que dans un très petit nombre de cas pour détourner les autres de leur chemin »³¹⁰.

En définissant ce concept de cette manière, l'interprétation victimaire de sa signification s'impose. Depuis cette perspective, ce principe affirme que la connaissance se structure de façon essentiellement victimaire, et l'idée selon laquelle l'objectivité (ou la rationalité) se conçoit plus comme un élément construit et « robuste » rejoint des positions compatibles avec une lecture de Girard. L'hypothèse mimétique affirme en effet aussi implicitement que les critères kantien de scientificité sont insuffisants pour définir le rationnel lui-même, et que celui-ci repose sur une action du social sur lui-même qui lui est extérieure. Pour Latour il s'agit d'un pur acte de négociation opportuniste, tandis que Girard renvoie à une réflexivité de la culture rendue capable par sa connaissance des ressources de ce savoir scientifique, c'est-à-dire la capacité à se représenter le monde (objets et sujets) de façon a-mimétique. Pour Latour le rapport entre rationnel et irrationnel fonctionne exactement comme le rapport entre intérieur et extérieur ou inclus et exclu. Il remarque d'ailleurs que les arguments justifiant l'irrationalité renvoient à des critères racistes, cognitifs (la stupidité), etc. La dichotomie rationnel/irrationnel ne s'explique donc que par le fait qu'elle est capable de générer une forme d'exclusion sociale, ce qui se matérialise socialement dans

310 LATOUR, B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989, pp.426-428.

les définitions de l'irrationnel – ce que nous pouvons également affirmer depuis le point de vue mimétique qui attribuera aussi à la connaissance ce type de structuration.

La différence entre les deux positions tient alors plutôt au fait que Latour ne prend pas cet élément victimaire en compte dans son explication du rôle de la science pour la culture. Il le *constate* mais ne peut pas percevoir son rôle structurant pour la culture, ni, par définition, quel rôle structurant peut jouer un savoir qui le désamorce. Le rôle non-victimaire de la science ne peut pas lui apparaître.

Pourtant le rapport entre violence et connaissance est présent dans cette définition de l'irrationalité : elle est distance par rapport à un contexte, principalement, mais distance de la part de l'accusateur qui ne perçoit pas les conditions de rationalité du discours qu'il critique. Le constructivisme relie donc aussi un état victimaire de la production de la connaissance à une incapacité de production de certaines représentations : la question de la production des représentations est donc centrale pour comprendre et sortir des logiques d'exclusion qui sont identifiées comme dommageables à la formation du rapport science-société. En cela, on retrouve la même intuition dans le projet constructiviste que dans une conception mimétique des rapports humains.

Latour critique en ce sens Habermas en considérant que le langage n'est qu'un autre moyen d'entretenir la mécanique d'exclusion : celle-ci doit se révéler dans la constitution du collectif lui-même, grâce à la controverse et non le consensus, qui est pensé dans la forme concrète des forums hybrides. En somme, pour révéler les mécanismes d'exclusion à la base de la constitution sociale, et donc de la science (qui n'est qu'une forme sociale comme une autre), il faut observer empiriquement la formation de ces exclusions pour y remédier. Le forum hybride est donc le lieu de cette expérimentation. L'objectif reste toujours le même dans les deux modèles (Habermas et Latour) : leur œuvre est marquée par cette intuition que la mécanique victimaire est ce qui engendre une domination induite de la science sur le reste du social, et chacun essaye de la saisir en renvoyant à ce qu'il pense être le fondement anthropologique de l'action, ou plutôt le moyen le plus approprié pour comprendre ce fondement et le révéler.

La définition de la rationalité traduit (et trahit) leurs présupposés en la matière. Et tous deux échouent à fonder un point de vue génératif sur la question, et finissent par penser, depuis une anthropologie qui instaure une rupture entre science et société avec la modernité, une forme de

relativisation du rôle de ce savoir dans la réflexivité culturelle. C'est la raison pour laquelle le constructivisme affirme qu'il est impossible de distinguer clairement une décision scientifique d'une autre qui ne l'est pas : les auteurs n'ont pas de critère permettant de penser comment le savoir scientifique peut être critique du social s'il est dans une relation de continuité avec celui-ci.

IV. Conclusions

C'est le problème de la génération du rapport entre science et société qui nous a préoccupé dans ce chapitre : nous avons montré que les présupposés anthropologiques des auteurs étudiés plus haut ne parviennent pas à générer les raisons expliquant la distance séparant chacun de ces pôles. Nous avons attribué à l'acception kantienne qu'ils ont de l'objectivité la raison de cette insuffisance. Les deux conditions kantienne de l'objectivité (utiliser les concepts purs de l'entendement et les recouper avec l'expérience) définissent celle-ci comme une relation linéaire entre le sujet et l'objet, mais ne fournit pas de génération de cette linéarité. La question de savoir comment la culture a pu produire un tel type de rapport à l'objet, et plus largement cette attitude par rapport au monde, reste ouverte. En incorporant cette acception de l'objectivité dans leur théorie sociale, les auteurs travaillant la participation sont amenés à ne pas pouvoir penser la science dans un rôle défini positivement par rapport au besoin de renouveler les représentations du risque (c'est-à-dire à lui donner un rôle positif dans la compréhension de l'indifférenciation sociale) : en effet la définition kantienne de l'objectivité place le sujet dans une situation de rupture avec la culture, dans le sens où c'est par un dévoilement du traditionnel, du prémoderne, que s'envisage l'attitude scientifique. C'est dans une opposition à une attitude jugée prémoderne (se fier à ses seules intuitions sensibles) que se définit la modernité. La science se conçoit dès lors comme limitée à un cadre de création des représentations essentiellement « cognitif », incapable de faire le lien avec la réalité sociale du risque.

C'est pourquoi nous avons interrogé la base des théories de la participation, l'anthropologie. Par le recours à une anthropologie essayant explicitement de générer la possibilité de l'attitude scientifique, c'est-à-dire de générer la possibilité de ce lien linéaire à l'objet, nous avons également proposé une lecture de l'indifférenciation susceptible d'éclairer le diagnostic de la société du risque. Là où Habermas et Latour identifiaient bel et bien une composante désirante présente dans le développement de la connaissance scientifique, mais sans parvenir à peser les conséquences de celle-ci sur ce que la science peut contenir comme ressource afin d'interpréter le social, Girard offre alors une perspective capable d'atteindre ce niveau génératif laissé précédemment de côté. Le désir mimétique semble être une hypothèse capable de remonter à un stade préscientifique, où la relation linéaire entre le sujet et l'objet ne s'envisage pas encore, mais de laquelle elle peut procéder.

L'hypothèse mimétique nous a alors permis de formuler une nouvelle définition de

l'objectivité en ajoutant un troisième critère aux deux présents chez Kant. Outre les représentations de l'intuition sensible et des concepts purs de l'entendement, il faut également pouvoir établir que la ressource considérée ait été retirée de toute polarisation mimétique. L'objet devient alors le résultat du passage d'une relation triangulaire – propre à la médiation du rapport entre le sujet et l'objet provenant du caractère mimétique du désir – à une relation linéaire, caractérisée par la disparition du besoin de médiateur pour établir une relation à l'objet. Ce que la modernité réalise est une modification du mode de donation de l'objet au sujet : dans le contexte archaïque, ce mode de donation est le conflit, conséquence directe des rapports imitatifs. Dans le contexte moderne, ce mode de donation peut s'envisager de façon strictement expérimentale. Est objectif ce qui est indépendant de toute *mimésis*.

Cette définition de l'objectivité ouvre sur une autre représentation du rapport science-culture, qui n'est plus pensé sur un mode de rupture. La science n'apparaît plus comme une révélation éclairant un stade aveugle du développement de la civilisation, mais comme une réflexivité explicite de la culture sur un de ses mécanismes fondamentaux, le désir mimétique et le recours aux interdits et rituels pour le contrôler. Ce mouvement réflexif peut être perçu d'une façon plus générale : la culture (ici la civilisation occidentale, principalement) met l'innocence de la victime émissaire au centre de ses préoccupations dans la construction du collectif. Cette innocence implique une structuration sociale qui permet de penser la responsabilité telle que nous la concevons aujourd'hui par le système judiciaire. Elle permet par conséquent une existence de la concurrence, de la compétition, de la rivalité, qui ne se résout pas par le sacrifice. La culture encourage au contraire cette rivalité parce qu'elle parvient à différencier les médiations positives et négatives, internes et externes. Elle fournit alors de nouvelles possibilités de différenciation sociale autres que celles offertes par la tradition, afin d'absorber l'indifférenciation que la compétition ne manque pas de provoquer, et de lui donner des conclusions pacifiques (du point de vue de cette civilisation, évidemment, qui n'est pas un point de vue absolu ³¹¹).

Le rôle de la science pour la culture s'envisage alors de façon positivement définie, du moins de façon plus précise que dans les modèles participatifs évoqués dans le premier chapitre. On ne peut plus lui attribuer un dynamisme interne évoluant nécessairement vers une autonomisation néfaste de la technique : si cette réalité est bel et bien diagnostiquée et confirmée par l'expérience, elle ne provient pas d'un écrasement de la culture par la science. Il s'agit d'une action de la culture

311 C'est-à-dire que cette pacification est définie subjectivement, mais qu'une autre subjectivité peut l'interpréter en termes de domination sur d'autres cultures.

sur elle-même, qui n'a dans la science qu'une *possibilité* de se représenter une partie de l'indifférenciation qui la touche. La science, si elle participe de l'indifférenciation générale de la société, et crée donc du risque, ne le fait que relativement à une mécanique sociale dans son ensemble qui ne perçoit plus l'origine de ce type de savoir. La modernité met en place un type de réciprocité des rapports humains qui ne connaît plus de conclusion sacrificielle, ni aucune autre. Elle instaure de nouveaux modes de différenciation sociale, mais qui ne sont efficaces que relativement à l'intensité d'imitation (de rivalité) qu'ils peuvent absorber : au-delà d'un certain seuil (qui n'est déterminable que subjectivement), les rapports de réciprocité montent à l'extrême. Ils ne sont plus conclus par le sacrifice, et deviennent une pure rivalité nourrie par imitation que les modes de différenciation moderne ne contrôlent plus. On peut voir dans la modernisation réflexive de Beck une description d'un tel phénomène de retournement : c'est bien la logique centrale de la modernité qui se retourne contre elle-même, c'est ce qui a permis son émancipation qui finit par la rattraper. La réciprocité vide est structurellement équivalente à la crise mimétique des rituels : il n'y a que les antagonistes face à face, luttant pour se substituer l'un à l'autre, pour ne faire que s'imiter. Là où la tradition met un terme à ce mouvement par la mort de la victime émissaire, la modernité se trouve démunie. Elle détruit ses propres catégories d'expérience sociale, et en même temps ses capacités de perception et de représentation de cette indifférenciation dans laquelle elle se trouve : le risque.

Il s'agit là bien entendu d'une vision schématique de la dynamique sociale moderne. La réalité consiste en des couches presque infinies de mécanismes de différenciation encore partiellement efficaces, et d'apparition de nouvelles stratégies qui marchent pour un temps. Le diagnostic de la société du risque nous informe cependant que la logique de développement générale de notre civilisation ne se satisfait plus de celles-ci, et qu'il faut renouveler les perceptions de cette indifférenciation. Envisagée depuis son origine mimétique, la science retrouve dans ce cadre un rôle positif, puisqu'elle est à même par sa méthode de concevoir les objets, c'est-à-dire les ressources « dé-mimétisées » auxquelles les hommes s'intéressent. Elle peut dans ce cas – et nous sommes bien entendu au niveau de la théorie – participer à l'imagination de modèles positifs, favorisant une médiation externe dans les modèles d'action collective, dans les conceptions de la gouvernance des risques. On peut s'imaginer (nous y reviendrons au chapitre IV) des procédures d'expertise capables de faire se représenter au groupe le degré de rivalité mimétique à l'œuvre dans un processus de décision technique, ou en d'autres termes d'aider le collectif à se représenter l'état de la réciprocité entre les acteurs. Celle-ci pourrait s'évaluer quant à son contenu : renvoie-t-elle à une conclusion des réciprocités, ou est-elle vide ? Ce genre de positionnement du savoir scientifique laisse penser qu'il puisse aussi être capable de réintroduire des questions pratiques comme celle des

alternatives techniques (pourquoi telle application technique plutôt que telle autre ?) d'un point de vue systémique, sans présumer d'un acteur tiers possédant une position dominante dans le débat.

Nous avons donc atteint, à l'issue de notre second chapitre, un résultat : penser le risque comme indifférenciation, en donnant un contenu à celle-ci qui permette de la relier à un principe de l'action collective dans lequel le rôle de la science peut se définir positivement. L'enjeu de l'expertise scientifique devient donc de pouvoir participer à la production de représentations de cette indifférenciation ainsi définie. L'expertise peut donc se penser en amont du processus de décision, et plus simplement *a posteriori*, ce qui n'implique pas qu'elle doive s'organiser, institutionnellement, sur les modèles de gouvernance que nous connaissons. Il ne s'agit pas dans cette lecture d'affirmer l'échec de la participation ou de l'hybridation des savoirs, mais de souligner le fait qu'afin d'atteindre un niveau de représentation du risque assez large, ces procédures doivent intégrer la science comme un procédé de reconstruction des propriétés objectives des ressources autour desquelles se cristallise l'incertitude. La façon que nous avons de gérer cette dernière n'échappe pas complètement, si notre hypothèse est valide, à la création d'une logique victimaire trop large pour être perçue depuis les catégories (kantienne) mobilisées par les théories de la participation.

Cette lecture de la problématique en termes d'indifférenciation sociale, de pensée de la réciprocité entre acteurs, et de l'objectivité comme a-mimétisme de la culture, est-elle pertinente en regards des obstacles identifiés par la pratique ? Quel impact peut-elle offrir sur une critique pratique de l'expertise scientifique, dans un cas concret de production de recommandations par les experts ? Quel déplacement de perspective peut-elle offrir pour les critiques, déjà existantes, du fonctionnement d'une telle expertise ? C'est précisément en étudiant comment se conçoit l'expertise pour une institution importante pour la prévention de certains risques que nous pourrions juger des apports de notre définition du risque dans le débat déjà en cours. Nous proposons, au chapitre suivant, d'analyser comment sont produites et critiquées les normes de radioprotection émises par un des acteurs centraux de ce domaine. Ce faisant, nous pourrions juger de l'apport de notre réflexion à la question de la crise de l'expertise, telle que nous l'avons définie au premier chapitre. Il s'agira en partie de pouvoir juger de la complémentarité de celle-ci aux procédures participatives dans la recherche d'une issue à la perte de légitimité de l'expertise, c'est-à-dire d'envisager quels sont les critères de légitimité et quel type d'action y correspond. Nous tenterons de mettre en évidence comment se formulent les conceptions du rapport entre science et société de la part de l'institution mais aussi de ses critiques, et d'en proposer une nouvelle lecture.

Chapitre III : L'ICRP et les conceptions du rapport entre science et société par l'institution et ses critiques.

I. Introduction.

Il nous semble nécessaire, à ce stade, de recourir à un dialogue entre la théorie et la pratique. Nous proposons dans ce chapitre d'analyser comment une institution importante, productrice d'expertise scientifique, envisage la gouvernance du risque. Comment l'institution identifie-t-elle des problèmes, et quelle est sa perspective sur l'expertise guidant sa production de recommandations ? Cette étude nous permettra de comparer les questions ayant animé la discussion théorique, avec les questions animant la pratique de l'expertise scientifique. La pertinence de la théorie, et les éventuels enseignements de la pratique à cet égard, nous permettront de relancer la discussion afin de mieux juger les modèles de gouvernance. Dans la mesure où c'est un tableau plus large de cette pratique qui nous intéresse, nous examinerons également sur quel mode s'expriment les critiques déjà existantes et adressées à cette institution. Cette vue d'ensemble nous permettra de comprendre quelles représentations de la pratique possèdent les différents acteurs de ce domaine d'expertise

Nous avons choisi pour ce faire d'étudier le cas de l'International Commission on Radiological Protection (ICRP). Le cas de cette institution présente un grand avantage : elle se conçoit elle-même comme jouant un rôle actif dans la liaison entre le savoir développé purement scientifiquement et son application au sein de la société. L'ICRP est en effet l'autorité internationale en matière de radioprotection : sur base des dernières connaissances en la matière, elle émet des recommandations concernant les normes à observer en matière de radioprotection. Son objectif explicite est donc de parvenir à faire une vulgarisation des connaissances qui soit suffisante pour permettre leur application dans des recommandations concrètes, tout en justifiant celles-ci de façon strictement scientifique, sans faire de compromis au niveau de l'exactitude de la recherche, et tout en exposant au maximum les motivations de ses choix quand ils dépassent le strict domaine des données scientifiques. En effet, étant pleinement consciente du fait que la formulation de recommandations ne peut pas se faire sans certains choix et jugements de valeur, l'ICRP entend dans la mesure du possible expliciter ceux-ci et prendre en compte dans ses évaluations les facteurs qui sont extra-scientifiques, comme les coûts économiques et sociaux associés à certaines décisions.

L'ICRP est une institution internationale constituée d'experts s'adressant à d'autres experts mais aussi à un public plus large comme les gouvernements : elle fait par conséquent l'effort d'adopter un langage qui permette la mise en situation de son expertise strictement scientifique, pour en faire une expertise active socialement, et pour que les gens soient en effet protégés des dangers des radiations ionisantes. Nous avons donc un cas d'analyse très intéressant qui nous permet de mettre en évidence les présupposés des experts concernant leur propre pratique d'expertise et leurs conceptions des rapports entre science et société.

D'autre part, en observant quelles sont les critiques qui lui sont faites, nous aurons une représentation de la façon dont, aujourd'hui, les intellectuels des différentes disciplines critiques de l'expertise (sociologie, philosophie, droit, ...) se représentent ce même rapport science-société. Nous pourrons alors comparer le plan sur lesquels s'établissent ces critiques avec celui que nous avons élaboré dans notre propre approche du problème.

II. Principes de radioprotection selon l'ICRP.

Trois principes fondamentaux constituent actuellement la base de la radioprotection dans le monde, bien que l'ICRP ait envisagé des modifications récentes, qui sont toujours en cours de discussion ³¹². Ils prennent en compte le fait qu'il n'existe pas d'exposition qui soit absolument sûre (*safe*) ³¹³ : ces trois principes sont la justification, l'optimisation, et les limites de dose. Ils sont donc le lieu où s'effectue la majorité des débats sur l'expertise produite par l'ICRP, avec, comme nous le verrons, une centralisation des discussions autour des implications éthiques contenues dans ces principes. Il nous faut donc exposer ces principes et en dégager, dans un premier temps, quelle peut être la philosophie de l'ICRP en matière d'expertise et comment elle envisage le rapport science-société. Dans un second temps nous passerons en revue les discussions critiques de cette position afin de voir comment se pose le débat sur cette expertise et quel impact ces critiques peuvent avoir en retour sur l'institution. Nous envisagerons alors une comparaison avec les idées que nous avons précédemment développées.

³¹² Voir ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990, p.28.

³¹³ SMEESTERS, P., « Health effects of exposure to ionizing radiation : overview, justification principle, precaution and uncertainties », in EGGERMONT, G., FELTZ, B. (éds), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2008, p.16.

II.1. Justification.

Le premier principe qui fonde la radioprotection selon l'ICRP est celui de la justification. Il s'énonce comme suit :

« No practice involving exposures to radiation should be adopted unless it produces sufficient benefit to the exposed individual or to society to offset the radiation detriment it causes » ³¹⁴.

Toute exposition doit donc être justifiée par un bénéfice net pour l'individu *ou* la société. C'est un principe qui s'applique autant à une exposition occasionnelle qu'à un type de pratique en général. Le principe de justification implique donc des évaluations de type coûts/bénéfices, et pose directement la question de la comparaison entre les avantages et coûts individuels et collectifs. L'ICRP reconnaît elle-même qu'il s'agit d'une question difficile dans la mesure où les intérêts d'un individu et de la société peuvent être divergents (or le principe de justification stipule « to the exposed individual *or* to society »). L'inégalité qui peut résulter d'un privilège accordé au critère collectif peut, selon l'ICRP, être rééquilibrée en faisant particulièrement attention à la protection des individus ³¹⁵, étant donné que cette dernière peut ultimement protéger l'individu de toute décision prise au niveau collectif. L'avantage mis en avant pour justifier doit être un avantage *net*. La justification est en général appliquée à des catégories d'exposition, par exemple en justifiant l'intérêt d'une certaine pratique, sauf dans le cas des expositions médicales où c'est l'intérêt pour l'individu qui doit être justifié ³¹⁶.

II.2. Optimisation.

Le second principe est celui de l'optimisation, qui stipule que, dans tous les cas, une fois l'exposition justifiée, il faut en outre maintenir celle-ci aussi faible que raisonnablement possible.

« In relation to any particular source within a practice, the magnitude of individual doses, the number of people exposed, and the likelihood of incurring exposures where these are not certain to be received should all be kept as low as reasonably achievable, economic and social factors

³¹⁴ ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990, p.28.

³¹⁵ Voir *Ibidem*, p.26.

³¹⁶ Cependant même dans le secteur médical la question de la justification des pratiques reste en discussion, comme dans le cas des vaccinations obligatoires par exemple. Les pratiques médicales incluant des expositions aux radiations ionisantes peuvent donc aussi faire l'objet d'une justification.

being taken into account »³¹⁷.

Ce principe est aussi connu sous l'acronyme du principe ALARA (as low as reasonably achievable). L'exposition justifiée par un bénéfice net doit donc en outre être « optimisée », c'est-à-dire maintenue aussi bas que *raisonnablement* possible. Ce principe assure donc que peu importe l'intérêt qui justifie l'exposition, celle-ci doit engendrer le moins de risque pour la santé possible. De façon évidente le principe ALARA soulève la question de l'interprétation du terme « raisonnable », ainsi que de la façon dont les considérations « économiques et sociales » sont « prises en compte » (*taken into account*). Comme certains l'ont fait remarquer³¹⁸ le principe d'optimisation a pris une tournure plus « morale » avec le temps, dans la mesure où l'ICRP entend aussi responsabiliser moralement les acteurs de la radioprotection : l'optimisation se veut aussi être un état d'esprit critique où se repose sans cesse la question de savoir si tout a été mis en œuvre pour optimiser la protection, sans se reposer sur des seuils limites établis *a priori*.

II.3. Limites de dose.

L'exposition des individus doit en outre être soumise à des *limites de dose et des contraintes de dose* qui sont censées garantir qu'aucune exposition jugée inacceptable ne provienne d'une certaine pratique (même justifiée). Le concept de dose renvoie principalement à deux définitions précises qui impliquent deux types de limites de doses³¹⁹. Du point de vue physique, la dose absorbée (*absorbed dose*) est définie comme la quantité d'énergie absorbée par unité de masse, et est exprimée en gray (Gy). Mais la probabilité d'effets sur la santé ne dépend pas que de la dose absorbée, mais aussi du type d'énergie de la radiation et de la sensibilité des divers organes. La dose absorbée est donc pondérée par plusieurs facteurs qui permettent de concevoir une dose effective (*effective dose*), qui reflète de façon *raisonnablement satisfaisante* le risque global encouru par l'individu lors de l'exposition. La dose effective est exprimée en milli-sievert (mSv). Ces deux types de doses déterminent deux types de limites de dose correspondant aux deux types d'effets sur la

317 *Ibidem*, p.28. La publication 103 énonce le principe légèrement différemment : « The principle of optimisation is defined by the Commission as the source related process to keep the likelihood of incurring exposures (where these are not certain to be received), the number of people exposed, and the magnitude of individual doses as low as reasonably achievable, taking economic and societal factors into account ». ICRP, *Publication 103*, Elsevier, 2007, p.91.

318 SCHIEBER, C., CORDOLIANI, Y.-S., « Réflexions du Groupe de travail de la Société française de radioprotection sur l'évolution du système de radioprotection proposée par la CIPR », in *Radioprotection*, EDP Sciences, Vol.37, n°4, 2002, p.477.

319 Voir SMEESTERS, P., « Health effects of exposure to ionizing radiation : overview, justification principle, precaution and uncertainties », in EGGERMONT, G., FELTZ, B. (éds), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2008, p.15.

santé que peuvent avoir les radiations ionisantes, à savoir les effets déterministes (les effets sur la santé liés à un seuil de dose) et les effets stochastiques (les effets sans seuil ³²⁰, aléatoires). Les effets déterministes sont des effets qui apparaissent avec certitude au-delà d'un seuil d'exposition (plus l'exposition est grande plus l'effet est grave), ils correspondent à la quantité de radiations reçues. Les effets stochastiques sont ceux qui ne dépendent, en théorie, pas d'un seuil : ils peuvent survenir à n'importe quel seuil mais avec une plus ou moins grande probabilité. Ils n'affectent pas forcément visiblement l'individu (l'exposition de celui-ci ne résulte pas en un dommage immédiatement observable, comme le fait précisément un effet déterministe) et peuvent être héréditaires, c'est-à-dire se manifester plusieurs générations après l'exposition originelle.

D'une part les limites de dose sur les organes et tissus visent à éviter les effets déterministes dépendant d'une exposition. D'autre part les limites de dose effective visent à réduire ³²¹ le risque d'effets stochastiques radio-induits, à un niveau jugé acceptable *par comparaison*, par exemple, à ce qui se fait dans d'autres industries en matière de protection du risque. Pour chacune de ces limites de dose, les valeurs attribuées à chacune des catégories de la population dont la sensibilité varie à l'exposition, sont différentes.

D'autre part le concept de contrainte de dose vient compléter l'objectif visé par les limites de dose en imposant de respecter des limites concernant certaines sources particulières (les limites de doses concernent l'ensemble des sources affectant un individu tandis que la contrainte de dose correspond à une source donnée) : en effet, certaines personnes étant plus ou moins sensibles aux expositions, les limites de dose qui expriment des limitations générales ne tiennent pas compte des particularités de certaines catégories de la population. Le concept de contrainte de dose appliqué à certaines pratiques ou sources permet de prendre en compte ces inégalités, ainsi que de pallier à des interprétations trop lâches des principes de justification et d'optimisation (en vertu du caractère flexible du concept de « raisonnable » au fondement du principe ALARA). En effet « dans la pratique, il est apparu que ce qui est "raisonnable" pour les uns ne l'est pas toujours pour les autres et que les jugements économiques et sociaux qui sont posés sont parfois discutables sur le plan éthique. De plus lorsque le choix se pose entre différentes options de protection, on se rend compte que la *distribution* des doses entre individus exposés peut être très différente d'un cas à l'autre : dans certaines options, il y a des personnes qui ne reçoivent quasi rien alors que d'autres reçoivent des

320 L'Hypothèse sans seuil dans la publication ICRP 60 se formule comme suit : « The probability of a cancer resulting from radiation usually increases with increment of dose, probably with no threshold, in a way that is roughly proportional to dose, at least for doses well below the thresholds for deterministic effects. The severity of the cancer is not affected by the dose », p.5.

321 Et comme le fait remarquer Smeesters, *pas à éviter*.

doses proches des limites de dose, d'où un caractère *inéquitable* de la distribution des doses. De là est venue l'idée d'introduire des "barrières de sécurité", des "contraintes" qui limitent la liberté qui existait jusque là dans la pratique du processus d'optimisation » ³²². En limitant la dose individuelle par rapport à une source particulière, on peut éviter l'exposition dangereuse qui résulterait d'une mauvaise application de bonnes pratiques de protection, afin de protéger l'individu qui se situe au bout de la chaîne de la protection.

II.4. Philosophie générale de la protection depuis le point de vue de l'ICRP.

Ces trois principes ne seraient pas très significatifs s'ils n'étaient accompagnés par une précision de l'ICRP concernant la façon dont celle-ci envisage son rapport aux acteurs censés mettre ces principes en application. A ce titre, l'ICRP exprime sa vision du rapport entre son expertise et la société à travers sa reconnaissance de la pluridisciplinarité de l'expertise. D'une part concernant les acteurs, d'autre part concernant les savoirs.

Concernant les acteurs, l'ICRP entend bien ne pas s'ériger en autorité patriarcale déterminant des normes en dehors de la souveraineté de chaque État. Elle fournit des lignes de conduite qui doivent être adaptées à chaque cas où la radioprotection est nécessaire. Ainsi :

« The Commission intends this report to be of help to regulatory and advisory agencies at national, regional, and international levels, mainly by providing guidance on the fundamental principles on which appropriate radiological protection can be based. Because of the differing conditions that apply in various countries, the Commission does not intend to provide a regulatory text. Authorities will need to develop their own structures of legislation, regulation, authorisations, licences, codes of practice, and guidance material in line with their usual practices and policies » ³²³.

Les acteurs de la radioprotection sont donc bien ceux qui la mettent en œuvre, et non l'ICRP elle-même, qui entend probablement par là éviter une position technocratique rigide. D'autre part ce sont aussi les acteurs sociaux qui sont à même d'évaluer les véritables besoins de protection. La radioprotection elle-même ne contient donc pas de position éthique normative :

³²² SMEESTERS, P., *L'évolution du principe ALARA : un point de vue du côté des autorités*, Première journée belge sur le principe ALARA, 23 novembre 2000, p.3.

³²³ ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990, p.2.

« The primary aim of radiological protection is to provide an appropriate standard of protection for man without unduly limiting the beneficial practices giving rise to radiation exposure. This aim cannot be achieved on the basis of scientific concepts alone. All those concerned with radiological protection have to make value judgements about the relative importance of different kinds of risk and about the balancing of risks and benefits. In this, they are no different from those working in other fields with the control of hazards » ³²⁴.

L'ICRP recommande donc de penser le risque des radiations ionisantes sur le même mode que les autres risques industriels, et en comparaison à ceux-ci pour déterminer ce qu'il faut entendre par l'équilibre entre « risques et bénéfices ».

L'interdisciplinarité s'étend aussi forcément au domaine des savoirs. L'expertise se veut pluraliste non seulement dans sa mise en application, mais aussi dans sa construction même.

« The Commission's aim is to draw on a broad spectrum of expertise from outside sources as well as from its own Committees and Task Groups and thus to reach a reasonable consensus about the outcome of exposure radiation » ³²⁵.

Dans cette activité d'évaluation du risque lié aux expositions à des radiations ionisantes, l'ICRP se place dans une approche interdisciplinaire :

« The estimation of these consequences and their implications necessarily involves social and economic judgements as well as scientific judgements in a wide range of disciplines. The Commission has aimed to make the basis of such judgements as clear as possible, and recognises that others may wish to reach their own conclusions on many of the issues » ³²⁶.

L'ICRP indique donc explicitement que la science seule n'est pas à même de fournir les jugements permettant de fonder une protection efficace. Corrélativement à cette interdisciplinarité, l'ICRP entend aussi mettre en œuvre un principe de transparence qui en serait une forme de garantie. La « base des jugements » doit être aussi claire que possible, ce qui signifie que l'autorité sociale d'un savoir particulier (la science) ne peut jamais servir de justification à elle-seule. Même en dehors des jugements de valeur inhérents à toute action sociale, le savoir scientifique lui-même

³²⁴ *Ibidem*, p.3. Ce sont aussi les objectifs de la radioprotection selon l'IAEA, cf. SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001, p.4.

³²⁵ ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990, p.1.

³²⁶ *Ibidem*, p.2.

ne parle pas depuis les faits seuls.

« In order to develop a system of radiological protection, it is necessary to know quantitatively how the probability of stochastic effects and the severity of deterministic effects vary with dose. The most relevant source of information are those obtained directly from studies of the effects of radiation on man. [...] Unfortunately, little, if any, of the available information can be applied directly in radiological protection – it all needs considerable interpretation »³²⁷.

On peut, dans la ligne de cette remarque, penser que l'ICRP entend exercer son expertise avec le souci d'une certaine participation attachée à la reconnaissance des autres savoirs et acteurs dans la construction d'une radioprotection efficace : cette intuition, si elle entend explicitement éviter toute interprétation technocratique selon laquelle « le mythe des faits parlants » serait justifié, conserve cependant la distinction nette entre les faits et les interprétations que le constructivisme radical renie complètement. L'ICRP semble donc adopter une approche de l'expertise qui valorise l'apport extérieur dans le sens d'une participation, mais entre acteurs dont le statut est relativement déterminé *a priori*. La dernière publication principale de l'ICRP (103) mentionne cependant pour la première fois explicitement l'importance de la participation des « *stakeholders* »³²⁸ (littéralement « parties-prenantes », mais que nous pouvons comprendre ici comme renvoyant à l'ensemble des acteurs « concernés » par la décision). Cette idée de la participation élargit quelque peu l'horizon des acteurs du processus de décision, mais la question de savoir qui est un « *stakeholder* » exactement reste ouverte. Il serait donc approprié de qualifier la conception de l'ICRP de « habermassienne », dans la mesure où ce sont avant tout les prétentions à la validité qui sont reconnues, ce qui s'exprime assez clairement quand elle écrit que « The Commission has aimed to make the basis of such judgements as clear as possible, and recognises that others may wish to reach their own conclusions on many of the issue »³²⁹.

II.5. Principes implicites au fondement des critères de protection.

De la présentation des trois principes fondamentaux et de la philosophie générale exprimée

³²⁷ *Ibidem*, p.14.

³²⁸ ICRP, *Publication 103*, Elsevier, 2007, p.93. « Societal values usually influence the final decision on the level of radiological protection. Therefore, while this report should be seen as providing decision-aiding recommendations mainly based on scientific considerations on radiological protection, the Commission's advice will be expected to serve as an input to a final (usually wider) decision-making process, which may include other societal concerns and ethical aspects, as well as considerations of transparency (ICRP, 2006a). This decisionmaking process may often include the participation of relevant stakeholders rather than radiological protection specialists alone ».

³²⁹ ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990, p.2.

par l'ICRP, nous pouvons tirer quelques conclusions concernant les valeurs les plus implicites contenues dans les textes. Nous ne ferons à nouveau que les énoncer pour nous pencher ensuite sur la façon qu'auront (ou n'auront pas) les textes critiques de l'ICRP de traiter ces problèmes.

Tout d'abord, dans la formulation du principe de justification, nous trouvons le besoin de justifier d'un *bénéfice net* la pratique qui cause l'exposition, bénéfice net qui vaut pour l'individu *ou* la société. Deux remarques simples s'imposent : d'une part comment est supposée se faire l'évaluation du caractère bénéficiaire de la pratique en l'absence d'un critère de positionnement hiérarchique des acteurs, surtout si d'autre part les intérêts des individus et de la société comme ensemble peuvent être opposés les uns aux autres ?

Ensuite, dans le principe d'optimisation, nous trouvons deux difficultés similaires : l'exposition doit être gardée aussi faible que *raisonnablement* possible, les facteurs économiques et sociaux ayant été *pris en compte*. Il est évidemment difficile de définir ce qu'il faut entendre par « raisonnable », raisonnable depuis quel point de vue ? Si c'est depuis le point de vue qui a fait l'équilibre entre les facteurs économiques et sociaux, comment cette « prise en compte » a-t-elle été effectuée ? Le problème est à comprendre comme celui d'une absence de sujet de l'évaluation possible, dans le sens où sa construction structurelle n'est pas pensée. Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'ICRP, en désirant éviter une posture technocratique, fait l'erreur de laisser ouverte la question de l'évaluation. Il s'agit de montrer que le type d'ouverture exprimé par l'ICRP laisse une indétermination dans les faits mais aussi malheureusement au niveau des modalités de construction d'une évaluation collective. (Cette limitation est par ailleurs probablement inhérente à la façon dont elle entrevoit l'expertise en soi, qui conditionne son mode de composition, thèmes sur lesquels nous reviendrons par la suite).

Concernant l'objectif de protection fixé pour les limites de dose, l'ICRP entend atteindre un niveau de réduction du risque *raisonnablement satisfaisant par comparaison aux risques encourus dans les autres industries*. C'est bien entendu problématique dans la mesure où les pratiques des autres acteurs ne garantissent en rien de supposer que la protection est bonne. Il est cependant effectivement raisonnable de recourir au critère de *comparaison* pour juger du risque, dans la mesure où on peut supposer que l'état général de la prévention du risque dans les autres secteurs n'est pas inexistant et que s'y appliquent d'autres normes de protection qui doivent avoir montré un certain degré de satisfaction publique. Mais cela suppose évidemment un contexte de développement de l'industrie et de la protection des droits individuels assez abouti. Le principe de comparaison, en

soi, privilégie clairement l'intérêt collectif en prenant pour garde-fou le fait que la protection des droits individuels est assez forte pour éviter une trop grande inégalité entre les deux types d'intérêts. On peut à cet égard remarquer que ce critère de comparaison joue un rôle important pour l'ICRP dans l'utilisation de concepts comme « raisonnable » ou « prise en compte », c'est-à-dire de tout type de jugement qui excède les données scientifiques. Ainsi, pour revenir sur ce que nous disions au paragraphe précédent, l'ouverture sociale de l'expertise de l'ICRP se fait dans un contexte structurel qui donne la priorité à un critère de comparaison pour déterminer ce qui constitue un consensus légitime sur la production des normes. La légitimité de la décision dépend donc avant tout d'un mécanisme comparatif censé être juste dans la mesure où la participation intègre une reconnaissance de la prétention à la validité de chacune des voix qui s'expriment.

Finalement, on peut également retirer de la philosophie générale de l'ICRP que l'expertise se conçoit de manière strictement institutionnelle. Elle n'est qu'une forme de garde-fou qui n'est pas le lieu d'une réflexion globale sur la société elle-même ou l'application sociale d'une technique ; le but de la radioprotection n'étant que d'encadrer une pratique mais jamais de questionner celle-ci pour elle-même. Toutes les questions relatives aux alternatives technologiques restent par exemple hors-cadre de l'expertise. Une interprétation très radicale du principe de justification pourrait en théorie cependant reposer la question du nucléaire comme pratique, mais il faudrait pour cela pouvoir tenir un discours établissant qu'il n'y a jamais aucun bénéfice net résultant d'une exposition aux radiations, ce qui semble peu réaliste. L'ICRP envisage donc l'expertise comme une forme de médiation entre les différentes strates sociales, dans laquelle l'expert joue un rôle limité mais essentiel en vertu du savoir qu'il mobilise et de l'attention aux discordances dont il doit faire preuve.

II.6. Conclusion préliminaire : conception du rapport entre science et société.

De ce qui précède nous pouvons conclure que l'ICRP, en tant qu'institution produisant une expertise, conçoit le rapport entre science et société d'une façon qui reste encore marquée par un certain positivisme, tout en nuancant cette vision par un recours à une forme de participation, d'ouverture théorique à des acteurs issus d'autres disciplines. Il ne s'agit pas de dire que l'ICRP agit comme un acteur défendant une position positiviste, car cette institution affirme clairement sa sensibilité aux limites du jugement scientifique et la nécessité de construire une connaissance plurielle. Nous affirmons plutôt que les dispositions prises par l'ICRP pour aller en ce sens ne sont pas suffisantes pour atteindre réellement cet objectif : sans lui faire de procès d'intention, nous

constatons cependant certaines limites à son approche. Les textes suggèrent une correspondance avec le modèle « standard étendu » tel qu'il a été défini par Pierre-Benoît Joly, c'est-à-dire un modèle dans lequel la séparation entre l'expert et le profane, les faits et les valeurs, est forte, mais dans lequel on inclut une participation de *certaines acteurs* définis *a priori* comme relevant du processus de décision en vertu de leur statut et de la reconnaissance de leur compétence. Le « feedback » interdisciplinaire se fait essentiellement en aval de la production des normes : l'ICRP n'intègre pas dans la composition de ses comités une ouverture aux autres champs disciplinaires qui soit susceptible de voir des acteurs inattendus s'y faire représenter. Tout en reconnaissant dans ses principes que l'application concrète de la radioprotection implique un dépassement des éléments strictement « scientifiques »³³⁰, l'ICRP conserve donc une position « fermée » dans le sens où l'expert semble toutefois y conserver un rôle prépondérant. Plus précisément, la participation (ou l'ouverture) envisagée par l'ICRP ne se pense pas sur un mode public, mais sur la possibilité pour d'autres experts que les experts en physique nucléaire d'adopter un point de vue critique sur les publications. Le savoir n'est pas co-construit ni issu d'une controverse de type forum hybride, il est produit par des acteurs qui ont un accès privilégié, en vertu de leurs compétences et de la reconnaissance de celles-ci, à une forme de vérité, ou de validité. Par conséquent la représentation du risque qui en découle est celle d'un élément qui, bien qu'inhérent à la pratique (car il est reconnu qu'il n'existe pas d'exposition non risquée), demeure contrôlable par un accroissement du savoir et une amélioration des normes au sein de la pratique – il est donc en cela extérieur à cette pratique car il est réductible, maximisable. Ce qui est très certainement le cas *depuis les représentations scientifiques*, principe conforté par le fait que celles-ci se basent sur des analyses de types coût-bénéfice pour penser le contrôle social du risque – sans supposer qu'un accroissement cognitif (du savoir) permette une réduction du risque, cela n'aurait aucun sens. Il faut donc bien comprendre ici que bien que ce point de vue soit évidemment valide et justifié (car la radioprotection *protège* réellement), il ne permet en aucun cas de former une représentation du risque qui le relie à un état plus général du social, ni à des impacts sur celui-ci qui dépassent ce type de représentation. En d'autres termes, la représentation du rapport science-société d'une institution comme l'ICRP ne permet de former des représentations du risque que dans le cadre restreint d'une volonté de réduction du risque par les mêmes pratiques que celles qui peuvent l'engendrer. Le risque ne peut pas être représenté de façon plus large, plus globale, en le reliant notamment à d'autres mécanismes sociaux : le risque reste perçu comme un extérieur au social, une forme de parasite qu'il faut contenir le mieux possible. Sa génération par une forme spécifique de la dynamique sociale ne peut apparaître. On reste, pour reprendre les termes de Beck, dans une représentation du risque qui

330 Qui dépendent des sciences de la nature.

appartient à la première modernité et qui ne peut former des représentations rendant compte de sa modernisation réflexive.

III. Critiques éthiques des principes de l'ICRP.

L'ensemble des critiques adressées à l'ICRP, outre celles qui se situent à un niveau strictement « scientifique », se placent au niveau d'un débat éthique entre utilitarisme et égalitarisme, c'est-à-dire entre une position privilégiant la maximisation d'un bien-être collectif et une autre donnant la primauté aux droits individuels. Cette opposition qui se manifeste clairement chez des auteurs comme Shrader-Frechette et Persson³³¹, est par ailleurs confirmée par l'attitude de l'ICRP elle-même qui a en 2005 produit un *draft*³³² en vue de sa prochaine publication, essentiellement marqué par la volonté de se détacher d'une position utilitariste pour se diriger davantage vers la protection individuelle³³³. Le document officiel de référence, qui a fait l'objet de nombreux commentaires et publications complémentaires, portant le numéro 60 (de 1990) est généralement tenue pour utilitariste. Tel est du moins la lecture de nombreux auteurs, à travers la critique des trois principes fondamentaux de la radioprotection, comme nous le verrons ci-dessous. Mais la volonté de l'ICRP de passer à une ère davantage soucieuse de l'individu ne va pas sans problèmes. Nous allons donc passer en revue les critiques adressées aux trois principes et tirer des conclusions au niveau plus général de l'expertise telle qu'elle s'envisage dans ce cadre.

III.1. Critiques sur le principe de justification.

La critique du principe de justification effectuée par Shrader-Frechette et Persson pose le cadre du débat éthique entre une conception utilitariste ou égalitariste de la radioprotection. Pour eux, le principe de justification est directement placé dans une perspective éthique utilitariste, qui tend à maximiser le bénéfice de la majorité des gens. Le principe de justification permet selon eux de favoriser le bénéfice social au détriment du bénéfice individuel (ce qui est matérialisé par le fait

331 SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001.

332 Ébauche.

333 Voir GARDINER, S., « Why we need more than justification in the ethics of radiological protection : a view from outside », p.99 & WIKMAN-SVAHN, P., « The ethical foundation of radiological protection : from utilitarianism to an 'individual-oriented philosophy' » p. 84, in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.

que le principe mentionne explicitement que l'exposition doit présenter un bénéfice pour l'individu *ou* la société, cf. supra) : cela en fait donc un principe discriminatoire puisque l'exposition du groupe signifie que les particularités individuelles ne sont pas prises en compte. (L'ICRP cependant, par la contrainte de dose, entend équilibrer cette inégalité en protégeant l'individu.) Un point de vue éthique égalitariste critiquerait donc cette position utilitariste en dénonçant sa possible exploitation de certains individus au profit de la majorité. Le principe de justification permettrait d'utiliser certaines personnes comme des moyens en vue des fins d'autres personnes. Pire, il serait donc incapable de prendre en compte la question des générations futures, et irait en quelque sorte contre l'esprit même de ce qu'est une norme dans la mesure où la loi présuppose un traitement égal (et donc non utilitariste) de ceux à qui elle s'applique – la loi entend par définition (et nous le comprenons d'autant mieux après la lecture mimétique de la culture) éviter toute possible victimisation d'un groupe par un autre : les égalitaristes préfèrent donc que la justification renvoie à des arguments moraux pour justifier des différences de traitement, plutôt qu'à une alternative entre l'individu et le collectif ³³⁴.

Cette critique du caractère utilitariste de l'ICRP a été entendue par celle-ci, et les récentes propositions de modification des principes de radioprotection indiquent que l'institution désire évoluer vers une défense plus marquée de l'individu. Le changement principal permettant d'entrer dans cette perspective serait pour l'ICRP d'abandonner le principe de justification en laissant celle-ci aux mains des acteurs directement engagés dans la pratique d'exposition ³³⁵. Govaerts indique ainsi que le *draft* des recommandations 2005 opère justement un changement de philosophie où l'ICRP délaisse un peu son optique utilitariste et renforce la protection de l'individu. Le principe de justification se modifie pour laisser aux autorités en charge de la pratique le soin de justifier celle-ci, c'est-à-dire que d'autres acteurs que ceux de la radioprotection sont appelés à établir la justification (sauf dans le secteur médical, où la justification continue à se faire en deux temps avec une décision au cas par cas en plus de la décision générale sur la pratique) ³³⁶. En somme, l'implémentation et le contrôle opérationnel de la radioprotection sort des mains des experts. « This responsibility would be covered by a general judgement on justification by the authority » ³³⁷. Cela

334 SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001, p.13.

335 SCHIEBER, C., CORDOLIANI, Y.-S., « Réflexions du Groupe de travail de la Société française de radioprotection sur l'évolution du système de radioprotection proposée par la CIPR », in Radioprotection, EDP Sciences, vol.37, n°4, 2002, pp.475-488. & LECOMTE, J.-F., SCHIEBER, C., « Contribution de la Société française de radioprotection aux réflexions actuelles sur les possibles améliorations du système de gestion du risque radiologique », in Radioprotection, vol.36, n°1, 2001, pp.11-40.

336 SUGIER, A., NÉNOT, J.-C., LECOMTE, J.-F., « Les recommandations de la CIPR : les raisons d'un changement », in Radioprotection, EDP Sciences, Vol.40, n°3, 2005, p.341.

337 GOVAERTS, P., « Justification principle : lessons to be learned for the sake of radiological protection », in

pose deux problèmes selon l'auteur : d'abord il faudrait que la justification et la limitation restent au sein de la culture de radioprotection de chaque partie, qui devrait avoir un rôle de *watchdog* s'assurant du fait que les bonnes informations sont connues de l'autorité, de façon complète et cohérente. « In multi-factorial cases, the radiation protection expert should play the role of *responsible watchdog*, ensuring that the radiation protection aspects are fully covered »³³⁸. Ensuite, le fait que l'attention soit portée sur l'individu plutôt que sur le groupe ne résout pas forcément les problèmes attendus. La logique veut que si l'individu le plus faible est protégé, la collectivité le sera par conséquent aussi. Cela n'implique cependant pas que des effets induits ne viennent pas frapper la collectivité, par exemple dans la pollution de l'environnement. L'individu peut très bien avoir été protégé de l'exposition de façon efficace, sans que cela garantisse pour autant la protection de son milieu, et donc de la collectivité³³⁹. Ainsi Govaerts marque-t-il un intérêt pour l'ouverture pragmatique de l'ICRP mais regrette-t-il que cela se fasse apparemment au détriment de l'exactitude scientifique de la protection : « The pragmatism of the ICRP should not weaken the radiological protection system. It is good to try to develop a new system that is more easily understood and easier to explain to the general public. The scientific base should however remain the basic pillar of the system, even if certainty on the facts is not always available »³⁴⁰.

Le groupe d'étude Belgian Society for Radiation Protection (BVS-ABR) tire globalement les mêmes conclusions basées sur les mêmes constats : la justification semble disparaître des recommandations de l'ICRP, qui transfère la responsabilité de celle-ci aux gouvernements et ses institutions. La justification reste plus stricte dans le cas du secteur médical où il y a deux étapes : une générale, et une seconde qui considère le cas particulier. Pour le reste, l'ICRP recommande une justification générale, en une seule étape. Pour le groupe d'étude, c'est un changement dans la culture de la radioprotection qui est néfaste dans la mesure où cela favoriserait l'oubli par les acteurs de leurs responsabilités. D'autre part la distinction faite entre une justification en deux temps pour le médical et en un temps pour les autres expositions leur paraît injustifiée. « This could be illustrated by the fact that nuclear industry, although generally considered to be justified, holds many examples of particular exposures that were judged to be unjustified and hence were never incurred »³⁴¹.

FELTZ, B., EGGERMONT, G., (Éds) *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, p.64.

338 *Ibidem*, p.67.

339 *Ibidem*, p.64.

340 *Ibidem*, p.67.

341 SONCK, M., « Justification of the medical practice in the ICRP 2005 recommendations », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, p.71.

Gardiner exprime les mêmes réserves concernant le déclin du principe de justification, et explique que l'ICRP fait une confusion entre deux affirmations superficiellement similaires : la première étant que, dans les faits, les agences de radioprotection n'ont pas les moyens matériels de vérifier que le principe de justification a bien été appliqué dans des situations particulières ; et la seconde étant que de ce fait les institutions de radioprotection n'ont pas de rôle à jouer dans l'implémentation du principe de justification ³⁴². Pour Gardiner la déduction de la seconde affirmation depuis la première est erronée, dans la mesure où même si ces institutions n'ont pas la capacité de faire les calculs requis pour la vérification de la justification, elles peuvent néanmoins contribuer à sa mise en place. Cela revient en effet à donner aux experts le rôle de *watchdog* proposé par Govaerts.

D'autre part Gardiner considère qu'il est hâtif de lire le principe de justification comme provenant de l'utilitarisme et de vouloir l'abandonner en raison de cette origine. L'évolution des positions de l'ICRP provient d'une lecture qui reconnaît le caractère utilitariste de sa philosophie générale, mais le principe de justification, selon lui, ne renvoie par nécessairement à une éthique utilitariste : le fait que le principe de justification ne requiert que l'existence d'un bénéfice net mais *pas* la maximisation de celui-ci, signifie qu'il donne une condition nécessaire mais pas suffisante. Le principe de justification lu de cette façon « is not a utilitarian principle. For one thing, it makes no mention of *maximization*. It does not, that is, demand that a given project produce the maximum net benefit that might be produced by that (or a rival) project. It asks only that the project pass a threshold test : it must be neither costly or neutral ; it must actually produce *some net benefit*. For another, the CJP [Constrained Justification Principle] announces a *necessary* condition for a project's being approved, rather than a sufficient condition. That is, it does not say that a project will definitely be approved if it produces a net benefit, only that it will not be approved if it does not » ³⁴³. Il n'y a donc aucune raison de considérer que le principe de justification écarte *a priori* d'autres formes d'évaluation dans l'approbation de pratiques d'exposition. L'ICRP n'aurait donc pas besoin de s'en écarter pour se départir d'une éthique utilitariste.

Les critiques du principe de justification se font donc sur le terrain éthique du débat entre l'utilitarisme et l'égalitarisme : le consensus semble se faire sur le caractère utilitariste de la publication 60 et l'ICRP tente de changer le cap, en déléguant la responsabilité de la justification

342 Voir GARDINER, S., « Why we need more than justification in the ethics of radiological protection : a view from outside », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, pp.101-102.

343 *Ibidem*, p.106.

aux acteurs tiers. Le problème devient alors qu'au lieu d'établir une protection plus efficace de l'individu comme intentionné, on produit des conditions d'une possible dé-responsabilisation des acteurs qui ne sont plus encadrés par l'expert scientifique (ils peuvent donc relativiser le risque de façon erronée), ainsi qu'un risque potentiellement plus grand pour le groupe et donc l'individu en ne mentionnant pas de contraintes de justification au niveau environnemental. En voulant faire preuve de pragmatisme, et probablement d'une amélioration de la participation dans le processus de décision, l'ICRP affaiblirait en fait la base scientifique de sa radioprotection de façon inutile, d'autant qu'il est possible d'interpréter la justification de façon moins utilitariste que ne le suggèrent certaines critiques. Il ressort de ces critiques que l'ICRP semble faire une confusion regrettable : pour sortir d'une posture encore relativement technocratique présente dans la publication 60, elle opérerait une relativisation de l'importance du rôle de la science dans les rapports science-société. Alors qu'elle devrait plutôt repenser ce rôle pour spécifier, et non relativiser, la place de l'expert scientifique. Le problème de l'institution est ici de ne pas réussir à penser le rôle (social) de la science de façon positive, ce qui la conduit à le relativiser, et donc à exposer la radioprotection à des influences qui peuvent nuire à l'individu (économiques, par exemple, qui justifieraient une pollution de l'environnement).

III.2. Critiques sur le principe d'optimisation.

La critique du principe d'optimisation recoupe beaucoup celle du principe de justification. Ce dernier est généralement accepté comme un *principe* de protection efficace par l'ensemble des acteurs de la radioprotection ³⁴⁴, ce qui implique peu de critiques sur le fond. Sur le plan éthique cependant, tout comme dans le cas de la justification, on retrouve une dichotomie entre une interprétation utilitariste ou égalitariste du principe. Ainsi la critique principale faite par Shrader-Frechette et Persson au principe d'optimisation réside dans le fait qu'il ressemble davantage à une sorte de *trade-off* ³⁴⁵ entre l'économie et la santé qu'à un principe d'optimisation. En effet, l'exposition doit être aussi basse que raisonnablement possible (ALARA), les facteurs sociaux et économiques ayant été pris en compte : mais le principe n'indique pas ce que signifie ni « raisonnable » ni « pris en compte ». L'opposition utilitaristes-égalitaristes permet à nouveau de décrire le lieu du débat éthique : les utilitaristes argumentant que privilégier la réalité économique

344 Les problèmes liés au principe d'optimisation concernent généralement des difficultés de mise en œuvre sur le terrain, par manque d'information ou de culture de la protection : LEFAURE, C., ABADIA, G., AUBERT, B., « Peut-on parler d'optimisation de la radioprotection dans les domaines médical et industriel non électronucléaire en France ? », in Radioprotection, Les Éditions de Physique, Vol.30, n°1, 1995, pp.25-46.

345 Compromis.

est meilleur pour la collectivité, tandis que les égalitaristes refusent cette idée d'un échange de bien-être au profit de l'accumulation matérielle (monétaire). Les arguments utilitaristes sont avant tout basés sur une conception de la société qui valorise le système capitaliste et les structures modernes de la modernité industrielle (ainsi que la qualifie Beck), à savoir la logique de marché (de l'emploi, de la finance), et qui voit dans une trop grande protection de l'environnement ou de la santé le risque de voir la productivité réduite et donc les emplois diminuer et donc la richesse générale s'amoinrir, ce qui signifierait, dans leur paradigme, moins de protection sociale aussi. Les égalitaristes voient plutôt une évidence simple : il est impossible de compenser certains dégâts par de l'économique. Pour eux le principe d'optimisation devrait prendre en compte la nécessaire responsabilisation de ceux qui produisent le risque sur ceux qui le subissent³⁴⁶. Ainsi les producteurs de risque se plaçant dans la logique utilitariste de la primauté de l'économique devraient prendre cette logique jusqu'au bout, et considérer que l'indemnisation de ceux qui subissent le risque fait partie du schéma économique. Ils doivent donc prendre en compte le coût et pas seulement les avantages de ne pas imposer une protection plus stricte. Ainsi le principe d'optimisation est-il en l'état une potentielle valorisation de l'économique sur le reste des considérations sociales, et ce malgré le fait que l'ICRP en appelle au développement d'une conscience critique de la part des producteurs de risque sur leur pratique³⁴⁷.

III.3. Critiques sur le principe de limite de dose.

Shrader-Frechette et Persson restent dans la même perspective concernant les limites de dose : l'opposition se retrouve sur la question de savoir s'il faut privilégier la protection de l'individu ou concevoir la limite de dose d'un point de vue collectif. Les égalitaristes soutiennent naturellement qu'il est totalement injuste de raisonner en terme de *trade-off* entre cancer et avantage économique (par exemple en faisant courir le risque du cancer à des individus), surtout si ce risque n'a pas été consenti et s'il n'y a aucune compensation pour celui-ci. Les droits individuels doivent donc avoir la primauté. La question est évidemment : jusqu'où vont ces droits ? Les utilitaristes répondent qu'il n'y a jamais de risque zéro³⁴⁸, et qu'il n'est pas réaliste de viser ce seuil. (Il faut voir

346 SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001, p.16.

347 ICRP, *Publication 103*, Elsevier, 2007, p.92 : « Optimisation is a frame of mind, always questioning whether the best has been done in the prevailing circumstances, and whether all that is reasonable has been done to reduce doses. It also requires commitment at all levels in all concerned organisations as well as adequate procedures and resources ».

348 SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001, p.18. Par exemple : HURST, E.H., « Needed: A practical cancer policy! », in: NICHOLSON, W.J. (éd), *Management of assessed risk for carcinogens*. New York, New York

ici que cette affirmation se place aussi dans une conception particulière de la société où les alternatives technologiques ne semblent pas faire partie du champ des possibles : « le risque zéro n'existe pas » est une phrase qui renvoie au fait qu'il y a un état des choses qu'on ne peut pas changer et qu'il « faut faire avec », notamment avec la technologie déjà en place). Par ailleurs, disent-ils, les individus acceptent tous les jours d'autres risques comparables ou supérieurs, et les ressources de protection de la société envers les individus ne sont pas infinies. Les égalitaristes considèrent ces arguments comme faibles en raison du fait qu'ils ne tiennent pas compte de la différence de nature du risque (le risque d'accident de voiture est différent du risque de cancer radio-induit). D'autre part les logiques de protection du collectif se font toujours d'après un individu « moyen » qui se voit protégé par la norme, ce qui implique que certains individus particulièrement exposés dans la réalité (qui ne sont pas des individus « moyens »), vont souffrir de cette norme de façon injuste. On est de nouveau dans une logique discriminatoire. Les auteurs relèvent que les recommandations de l'ICRP ne mentionnent par exemple jamais les droits de l'homme. « In proposing that radiation-exposure standards be based on the principle of doing more good than harm [...], the ICRP principles and IAEA standards pay little attention to the fact that sometimes basic human rights – rights to equal treatment – require intervention or particular practices, even if the amount of good accomplished for society is minimal » ³⁴⁹.

Academy of Sciences, 1981, pp.79-87. On peut notamment y lire l'argument suivant : « As we work on the problem of what is an acceptable risk-zero or at some other level it is important to recognize another critical fact: if zero is to be the target, how do you measure it ? Is it none at the detectable limit of the analytical test method used today ? What if the measurement capability is improved and what was not detectable at 1 ppm today is detectable at 1 ppb tomorrow ? Is this no longer acceptable in a "zero risk" philosophy ? We have a living example of this today in a use for hydrazine wherein the FDA has approved its use as an indirect additive on the basis that none would be present in steam which might contact food. At the time of FDA approval, the analytical method developed and used indicated none to be present. Now, some 17 years later, a more sophisticated analytical technique shows 0.6 part per billion in steam which just might contact food and might migrate into food. The FDA has proposed rulemaking to the effect that 0.6 ppb is clearly not "zero" and, therefore, clearance should be revoked even though we have no analytical technique to indicate that it *does* get into the food. This is so, even though the same amount of hydrazine has always been present in steam. The only difference is that we now have better analytical tests. So, what is "zero" ? Is "zero" what the analytical chemist tells you is the figure below which he cannot find the chemical, or is it absolutely no molecules of that chemical ? As our analytical capability improves, does the fact that the chemical exposure, which has been present and which you can now measure, has produced no evidence of risk over its past years of use have no value in establishing that exposure, at least at that level, as an acceptable risk ? Our analytical capability has increased immensely and continues to do so. These improvements in our analytical capability can greatly enhance our ability to work our problems technically. They will perhaps allow us to understand some of the current mysteries of cancer if we can use the techniques to demonstrate and prove, not just the cause effects, but also the curative effects. However, this improvement in capability can create havoc if the laws are written on a zero base concept. Zero can never be achieved within the limits of practical solutions. Even banning a chemical cannot produce "zero" since somewhere in nature the chemical probably exists at some level if analytical techniques were good enough to detect it. We are wasting our time and resources, in my opinion, when we debate zero risk versus acceptable risk since we have only one choice - some acceptable level at which we, as a society, are willing to accept the risks involved for the benefits obtained. Imperfect as that may be, it is our only choice since nature, in many cases, will not let us achieve zero. We need to concentrate on controlling those risks which are major and stop diluting our efforts by striving for perfection ». pp.84-86.

349 *Ibidem*, p.19.

III.4. Critiques sur le rapport entre science et société.

Les critiques du positionnement de l'ICRP sur les rapports entre science et société se font donc essentiellement à travers la question utilitarisme-égalitarisme. Ce cadrage de la question n'épuise cependant pas la problématique de la construction des normes par une institution d'expertise. En dehors des détails liés aux trois principes fondamentaux, des critiques se font également sur trois manquements dus au comportement adopté par l'institution. Il s'agit d'un déficit aux niveaux démocratiques (politique), éthiques, épistémologiques, et enfin culturels.

Un déficit démocratique.

Outre les critiques des trois principes de radioprotection, d'autres points sont critiquables selon le même cadre éthique, (par exemple la différence de dose entre exposition occupationnelle et pour le public), les utilitaristes et les égalitaristes se basent toujours sur les mêmes arguments : pour les premiers il s'agit de privilégier l'efficacité (*efficiency*) tandis que pour les seconds il s'agit d'offrir les mêmes droits à la protection pour tous (*equality*). Par exemple dans le cas des différences de dose maximale entre travailleurs du secteur nucléaire et public, les utilitaristes considèrent que le travailleur est informé du risque et peut le compenser par son salaire, quand le public, lui, ne peut pas le faire et que cela justifie la différence de traitement. Les égalitaristes répondent par exemple que les enfants des travailleurs ne peuvent dans ces conditions pas être protégés adéquatement puisqu'ils portent le risque associé aux radiations frappant le système reproducteur de leurs parents. D'autre part il apparaît que dans la pratique l'information donnée aux travailleurs peut être très inexacte, incomplète ³⁵⁰, et que les travailleurs exerçant des métiers dangereux sont souvent ceux qui n'ont pas vraiment d'autre choix que de les exercer étant donné leur condition sociale (il est donc illusoire de parler de « choix » du risque dans leur cas) ³⁵¹.

Le cadre posé par le débat éthique est aussi celui que l'on retrouve dans la question de la démocratie technique, à savoir : qui définit l'acceptabilité d'un risque, le public ou les experts ? Les deux points de vue s'affrontent également selon la même logique. La définition du risque (et donc le fait qu'on applique telle ou telle technologie ainsi que telle et telle norme de protection) se fait, pour les utilitaristes, par l'expert, qui a un jugement paternaliste sur le reste de la société, en considérant

350 LOCHARD, J., « Risque radiologique et faibles doses : entre faux débat et expérience » in Radioprotection, Les Éditions de Physique, Vol. 29, n° 3, 1994, pp.377-385.

351 Voir par exemple l'article suivant : http://www.lexpress.fr/informations/nucleaire-et-interim-danger_622211.html.

que le public (*layperson*) n'est pas capable d'un jugement rationnel sur le sujet, et qu'il a des perceptions fausses des problèmes, notamment en surestimant le risque. Le point de vue égalitariste défend au contraire l'idée que la définition du risque, étant donné son impact social global, ne peut être laissée à un monopole des experts. Le risque doit plutôt se penser par rapport à la justice, les valeurs, et la participation (délibération) publique. « Public perceptions, they argue, are the product of rights to self determination in situations of technical uncertainty »³⁵². La pratique a même montré que les experts sont autant capables de sous-estimer un risque que le public l'était d'en avoir une perception exacte, contre les préjugés de chacune de ces parties à l'égard de l'autre³⁵³.

Pour les égalitaristes, la question de la définition du risque doit donc se penser au-delà de la science dans la mesure où elle relève du droit à l'auto-détermination sociale. Elle doit donc répondre à des questions comme : « how safe is safe enough, how safe is fair enough, and how safe is voluntary enough »³⁵⁴, et se faire par la *participation démocratique*. La participation est donc invoquée ici comme la possibilité de dépasser l'insuffisance du stade de l'évaluation scientifique du risque, et de promouvoir la possibilité de l'auto-détermination sociale grâce à un processus de délibération publique. D'après Shrader-Frechette, donc, c'est bien une position très marquée par la conception habermassienne de la participation qui caractérise les critiques éthiques de la radioprotection. Cette délibération se pense à travers le cadre de la démocratie représentative où, tout comme les personnes civilement irresponsables voient leurs droits défendus par d'autres, les victimes du risque qui n'en ont pas la possibilité (étant donné leur condition sociale statistiquement défavorable) devraient bénéficier du même genre de représentation au sein de la démocratie technique³⁵⁵. Ainsi Shrader-Frechette et Persson concluent-ils sur ce point que la représentation du

352 SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001, p.24.

353 *Ibidem*. On trouve de nombreuses illustrations de ce phénomène, dans l'ensemble de la littérature sociologique sur le sujet. Voir notamment : FREUDENBURG, W. R., COLEMAN, C.-L., GONZALES, J., HELGELAN, C., « Media coverage of hazard events: Analyzing the assumptions », in *Risk Analysis*, vol. 16, no1, 1996, pp. 31-42. Ou bien SHRADER-FRECHETTE, K., « Risk assessment and uncertainty », in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, The University of Chicago Press, Vol. 1988, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1988), pp.504-517. Ou encore SLOVIC, P., « Perception of risk », in *Science*, New Series, Vol. 236, No. 4799, 17 Avril 1987, pp. 280-285.

354 *Ibidem*, p.25.

355 On voit notamment que ce genre de démarche accepte une définition relativement restreinte du risque dans la mesure où il est considéré que le risque est un événement qui frappe des catégories de la population spécifiques, ainsi que l'indiquent des statistiques. Mais ce cadre vaut pour une représentation du risque où celui-ci reste une sorte d'action extérieure qu'il est possible de contrôler : comme une anomalie du système qui doit la prendre en compte de façon juste, mais qui ne lui est pas reliée dans une perspective évolutive. La société du risque telle que nous l'avons discutée impose de changer de représentation du risque et de considérer que réfléchir à celui-ci à travers les catégories d'exposition de classes ou de groupes sociaux ne permet pas d'en penser la globalité et l'impact indifférenciateur pour l'ensemble du social. Du point de vue de la société du risque de telles solutions ne sont qu'une action au sein de la première modernité, qui aura une efficacité certes, mais ne changeront pas le fait que le risque sera produit, ni ne garantiront que cette représentation démocratique ne sera pas finalement instrumentalisée par lui.

public devrait être incluse dans les organismes producteurs de normes de radioprotection où ils ne bénéficient actuellement d'aucune forme de représentation, comme l'ICRP ³⁵⁶ ou l'IAEA. Ces dernières seraient donc dans une sorte de contradiction avec leur volonté de générer de l'ouverture et de la coopération avec les domaines extra-scientifiques : leur structure de composition n'incluant même pas cette diversité.

Un déficit de justification éthique.

Au-delà de la question participative, pour Wikman-Svahn, la volonté de se détacher de l'utilitarisme pour accorder plus d'importance aux droits individuels (*rights-based ethics*), n'est éthiquement par *cohérente*. Le problème de cohérence procède du fait que l'éthique de l'ICRP se base sur des critères d'acceptabilité du risque qui sont incompatibles avec une position éthique en soi, dans la mesure où c'est avant tout un mécanisme de *comparaison* qui est invoqué comme critère principal. Pour Wikman-Svahn, un critère d'acceptabilité ne peut être basé sur un mécanisme simplement comparatif.

Il est utile pour s'en rendre compte de revenir sur un exemple précis. Ainsi les nouvelles recommandations du *draft* 2005 considéraient (l'ICRP ayant visiblement changé d'avis depuis ³⁵⁷) que des limites d'exposition peuvent être établies au-delà desquelles aucune amélioration de la protection n'est nécessaire : l'individu serait assez protégé si le risque est *faible*. Le concept sous-jacent était celui de « dose contrôlable », et stipulait que si le risque encouru par la personne la plus exposée était négligeable, alors le risque en soi était négligeable, peu importe le nombre de personnes exposées. Le critère de « négligeable » se basait par exemple sur les niveaux d'expositions naturels, et proposait une exposition maximale cent fois inférieure à ceux-ci. D'un point de vue éthique cependant, Wikman-Svahn indique que ce principe ne peut pas justifier pourquoi la protection ne serait pas améliorée quand bien même ce serait possible, ce qui implique qu'on ne réduise pas forcément les expositions grâce à ce principe, mais qu'on puisse adopter d'autres stratégies de « dilution » de celles-ci ³⁵⁸. En outre le dommage causé à un être humain n'est

356 BENETT, D., « Occupational health : a discipline out of focus », in *Journal of Public Health Policy*, Palgrave Macmillan Journals, Vol. 14, No. 3, 1993, p.276-298. « The term "Commission" suggests that some body, like a national government or an international agency, commissioned the ICRP to do work on its behalf and was answerable or accountable for its results. This term further suggests that the ICRP has executive as opposed to advisory powers. Neither of these is the case. Though national governments can, tacitly or explicitly, make recommendations as to the membership of the ICRP, it is, in fact, a self-appointed and self-perpetuating body of scientists, principally epidemiologists and health physicists », p.277.

357 ICRP, *Publication 103*, ELSEVIER, 2007, pp.93-99 (sections 5.9. et 5.10.).

358 WIKMAN-SVAHN, P., « The ethical foundation of radiological protection : from utilitarianism to an 'individual-

pas connoté moralement. Ainsi même si l'exposition est négligeable et que la chance de développer un cancer mortel est de une sur un million grâce à la norme proposée, cela signifie que sur un échantillon de population assez grand, *il y aura* statistiquement des victimes. Ce qui renforce le premier point de savoir pourquoi un effort maximal ne se justifie pas pour renforcer toujours autant que possible la protection, ce que le concept de dose contrôlable ne permet pas d'expliquer. Et finalement, l'auteur relève que le concept de dose contrôlable va contre le principe de justification en ceci qu'il autorise des expositions qui ne bénéficient pas forcément à la personne exposée, pour autant qu'elles soient en dessous de la dose fixée. Éthiquement, à nouveau, la cohérence de la démarche de protection reste problématique : le fait que le risque soit *faible* ne signifie pas qu'il est *acceptable*. L'ICRP est ici critiquée pour sa volonté de fixer la justification d'une exposition individuelle sur des principes purement scientifiques, notamment en comparaison du risque encouru face à la radioactivité naturelle ou en comparaison du risque encouru dans d'autres industries, par des moyens statistiques. Dans une perspective éthique, ce genre de critère est très pauvre, étant donné la multitude de raisons qui peuvent entrer en ligne de compte dans le caractère *acceptable* d'un risque. Wikman-Svahn indique ici que l'ICRP adopte une approche positiviste qui réduit le concept d'acceptabilité à des considérations mathématiques. Mais des questions faisant intervenir un élément subjectif, comme celle de déterminer le caractère subi ou voulu du risque, l'ampleur des bénéfices et des inconvénients, etc., ne sont pas prises en compte. La *comparaison* comme critère d'acceptabilité revient donc à nouveau ici comme étant un élément éthiquement problématique. Le commentaire de Wikman-Svahn permet même de lire les choses selon une logique inverse : il n'est *pas scientifique* de se contenter d'un acte de comparaison pour déterminer des critères de protection – la comparaison est très clairement susceptible d'instrumentalisation. Elle ne permet jamais d'établir des critères éthiques positifs.

Un déficit épistémologique.

Pour Smeesters, il semblerait que ce soit l'attitude positiviste de l'ICRP qui pose problème dans la mesure où celle-ci la pousse à tirer des conclusions hâtives, méconnaissant ses propres présupposés dans la construction des énoncés scientifiques, et impliquant de ce fait une rupture avec une attitude précautionneuse dont le sens est la pluridisciplinarité. Smeesters met ainsi en cause le rôle de choix arbitraires dans la construction de jugements dit scientifiques par l'ICRP, concernant la question du risque génétique radio-induit. En effet, l'ICRP semble dans ses travaux récents ne

oriented philosophy' », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, p.86.

vouloir considérer que deux générations pour déterminer les coefficients de risque pour les effets héréditaires, et par conséquent réduire l'attention accordée à ce type de risque en général. L'ICRP motive ce critère sur base de l'observation d'une diminution du risque génétique radio-induit depuis 1990 (date de publication des recommandations précédentes), tandis que pour Smeesters c'est bien au contraire le choix de ne considérer que deux générations qui réduit artificiellement le nombre de cas observables et donc observés. L'ICRP semble suggérer que le risque ne s'étend que sur deux générations, ce qui semble ne pas se justifier scientifiquement. Finalement, les nombreuses incertitudes présentes dans le champ de recherche en radioprotection devraient pour Smeesters inciter l'ICRP à se garder de tirer des conclusions qui apparaissent comme définitives sur cette question ³⁵⁹. « By giving an *authoritative* message suggesting that the genetic risk is of lower concern, while ignoring deliberately possible long-term effects, ICRP would adopt an ethically disputable attitude » ³⁶⁰. Ce qui, pour Smeesters, va à la fois à l'encontre du principe de précaution, ainsi qu'à l'encontre de la prévention d'un risque réel tel que la limitation de l'exposition des gonades dans la pratique médicale... Par conséquent Smeesters conclut à une évolution paradoxale de l'expertise de l'ICRP qui enfreint ses propres principes de clarté dans ses choix de critères de protection. « I personally make a clear request for scientific modesty and for the further application of the precautionary principle. Scientific vigilance, deontology and responsible decision-making, including unavoidable value judgements, are necessary at all levels and scientific advisors and regulators cannot allow themselves to wait for *instructions* from international organisations but have to take their own responsibilities » ³⁶¹. La conception de l'expertise par l'ICRP serait donc pour Smeesters encore trop marquée par une attitude technocratique, malgré les intentions exprimées par l'institution : des contradictions entre l'attitude autoritaire sur certains sujets et la volonté affichée de transparence et de précaution sont perceptibles. Ainsi, bien que l'ICRP n'entende pas placer l'expert, comme acteur, sur un piédestal, certaines recommandations trahissent une attitude allant pourtant dans ce sens, exposant de ce fait la société à des jugements de valeur sur lesquels elle n'a pas de prise.

Le problème est donc ici que la pluridisciplinarité voulue par l'ICRP ne peut pas avoir de réalité concrète tant qu'elle s'écarte des principes dans lesquels celle-ci s'incarne, comme la précaution. On peut conclure des observations de Smeesters qu'il n'y a pas de pluridisciplinarité forte dans l'expertise de l'ICRP, du moins pas suffisante. Ce manque d'interdisciplinarité pousse

³⁵⁹ Voir SMEESTERS, « Health effects of exposure to ionizing radiation : overview, justification principle, precaution and uncertainties », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, pp.24-25.

³⁶⁰ *Ibidem*, p.25.

³⁶¹ *Ibidem*, p.28.

l'expert (ici l'institution elle-même) à faire une transgression de ses compétences, en ne voyant pas les jugements de valeur à la base de son évaluation du risque. Cela soulève pour Smeesters la question de ce que l'on peut attendre de l'expert lui-même dans un tel cadre institutionnel.

Smeesters adopte à ce sujet une position critique basée sur une analyse du rôle de l'expert qui montre un décalage entre les attentes que la société nourrit à son propos et ce que l'expert peut, en vertu de sa position au sein du savoir et des institutions, en réalité procurer. Ainsi, le consensus social permettant de définir l'expert se base sur des critères comme la compétence, la spécialisation, mais aussi le caractère reconnu de l'expert, son objectivité et sa neutralité (impartialité) ³⁶². Il en résulte que parler de « L'Expert » n'a pas vraiment de sens, étant donné la variété d'acteurs susceptibles de remplir ce rôle et de correspondre aux critères. Parler d'Expert relève en fait d'une sorte de sacralisation de la figure de l'expert qui n'est pas en lien avec la réalité sociale de celui-ci (« The problem is that a part of society wants to grant a mythical status to Science, by starting with the expert representing it, and in particular if he has a prestigious *halo* » ³⁶³).

Un déficit culturel.

Pour Smeesters, les exigences qui font office de critères de définition d'un expert sont par essence illusoires ³⁶⁴. Trois raisons sont principalement avancées : premièrement le fait que l'expert est toujours mandaté et qu'il répond donc toujours à certains intérêts, avec des degrés divers de liberté, ce qui signifie que sa position doit toujours pouvoir être clarifiée avant de porter un jugement sur sa neutralité, son impartialité. Ensuite, vient la pression idéologique encore forte du positivisme qui revient à considérer que la science entretient un rapport privilégié avec la vérité et peut de ce fait apporter des réponses à toutes les questions, qui est à la source de la position monopolistique de l'expert et contribue à sa sacralisation – il n'y a pourtant pas d'objectivité absolue ou « vraie » qui soit attribuable *a priori* (ni en fait *a posteriori*) à l'expert, seulement des interprétations. Il en résulte que la définition généralement acceptée de l'objectivité comme résultat du consensus scientifique méconnaît le fait que les experts partagent le même langage interprétatif, le même paradigme, ce qui introduit un fort biais dans la perception de la réalité de la part des experts qui ne peuvent automatiquement adopter une position réflexive sur ce paradigme.

362 SMEESTERS, P., « The role of the expert », in NEA / OCED (Éds.), *The societal aspects of decision making in complex radiological situations*, OECD, 1998, p.108.

363 SMEESTERS, P., « Health effects of exposure to ionizing radiation : overview, justification principle, precaution and uncertainties », in FELTZ, B., EGGERMONT, G., (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008, p.19.

364 *Ibidem*, p.18.

Finalement et en conséquence, Smeesters ne peut que regretter que l'expertise ne voit généralement pas la limite éthique de sa pratique, et insiste sur le fait que la science n'est pas apte à résoudre les questions éthiques par elle-même, questions qui se trouvent pourtant au sein même de sa pratique. En ce sens, l'expert devrait autant que possible éviter la transgression de son domaine dans ses jugements, transgression qui, pour d'autres auteurs ³⁶⁵ constitue pourtant un élément essentiel de l'expertise.

En effet, Roqueplo voit dans cette exigence de ne pas transgresser son domaine de compétence une forme de relativisation des compétences elles-mêmes, attitude qu'il juge irresponsable : les experts ne font qu'exprimer une estimation ou une conviction, mais « il ne s'agit pas de n'importe quelle pensée, de n'importe quelle opinion, de n'importe quelle conviction » ³⁶⁶. Elle se base sur une reconnaissance des compétences par tout un réseau d'acteurs familiers avec les problèmes discutés. L'obligation de réponse de l'expert aux questions qu'on lui pose ne doit donc pas selon Roqueplo souffrir d'une exigence de non transgression, mais doit plutôt s'envisager dans un cadre permettant à l'expert d'exprimer clairement où se trouvent les limites de son savoir. Mais on pourrait dire que ce critère de reconnaissance des compétences par les pairs reste néanmoins problématique dans la perspective envisagée par Smeesters. Sans vouloir rapprocher l'auteur d'un courant de pensée particulier, on peut voir dans sa critique des critères de définition de l'expert une intuition proche de celle du constructivisme : accepter la transgression des compétences sur base de la reconnaissance que les experts se donnent l'un de l'autre revient à accepter une forme de domination d'un type de réseau social sur les autres. Il faut donc éviter cette transgression si nous voulons réellement développer une expertise plurielle. Cela ne signifie pas que la responsabilité de la non-transgression pèse sur l'expert comme individu – sa pratique le poussera probablement toujours à dépasser le cadre de son strict savoir – mais que cette responsabilité doit être intégrée dans les mécanismes politiques qui pensent le rôle de l'évaluation de l'expert.

Le problème de l'expertise pourrait, pour Smeesters, se résumer à travers la question du critère *d'acceptabilité du risque*, qui encadre à la fois la construction des normes internationales produites par l'ICRP, ainsi que la pratique concrète des experts amenés à porter des jugements normatifs dans les dossiers qui leur sont soumis. Or, en dehors de la reconnaissance d'une pluridisciplinarité de cette acceptabilité (elle ne pourrait reposer seulement sur la science étant donné les aspects éthiques nécessairement en jeu), il n'y a pas de critère construit autre que celui de

365 ROQUEPLO, P., *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, Paris, INRA, 1997, p.20.

366 *Ibidem*, p.21.

la *comparaison* avec d'autres domaines de prévention du risque. Sans, bien entendu, que cela dise quoi que ce soit de la qualité de celle-ci par ailleurs.

Du point de vue de Smeesters, c'est à un effort culturel qu'il convient de se livrer, autant qu'à une réflexion sur la déontologie de l'expertise. Effort culturel dans la mesure où il convient de se détacher des représentations les plus positivistes, notamment celles qui opèrent une réification de l'homme à un objet qu'il convient de gérer (Smeesters soulève notamment le fait qu'un des critères de détermination des seuils de limite de dose se fait par rapport à la probabilité pour l'individu de développer un cancer non-mortel, et non celle de ne *pas* développer de cancer du tout). La désacralisation de l'expert ne peut passer que par cette modification des représentations qui consacrent l'expert dans un rôle supérieur en vertu de sa prétendue objectivité. Effort déontologique, aussi, dans la mesure où une plus grande réflexivité sur les ancrages idéologiques et institutionnels (qui peuvent souvent se confondre), en révélant automatiquement les mandats et appartenances, permettrait de complexifier dans le bon sens les processus de discussion.

IV. La révision des représentations et l'action collective.

IV.1. Des représentations victimaires.

Les critiques de la philosophie du risque de l'ICRP se concentrent donc sur certains aspects problématiques dans la façon que l'institution a d'envisager la production de la représentation du risque.

La critique éthique tendant à mettre en évidence un parti pris utilitariste se base sur le danger que cette perspective pose pour certaines catégories de personnes qui peuvent se retrouver victimes d'une radioprotection qui se représente le risque d'une façon trop superficielle. Même dans le cas où l'ICRP entend faire plus attention au niveau individuel de la protection, on remarque que cela ne conduit pas à une nécessaire amélioration de la protection effective et globale, notamment par le risque de pollution de l'environnement qui peut « revenir » frapper l'individu pourtant protégé par la norme. Le risque des effets induits est donc souligné, notamment par Govaerts, et permet de relever le fait que la radioprotection telle qu'elle est envisagée par l'ICRP ne se représente pas le risque à l'aide de catégories efficaces. Dans le cas de la justification et de l'optimisation, les critiques

semblent indiquer que la représentation du risque qu'il est possible de se forger depuis les principes recommandés par l'ICRP ne prennent pas suffisamment en compte les conséquences réelles de l'application de ces mêmes principes ; notamment relativement à la réalité compétitive du développement technique. Ainsi Shrader-Frechette indique-t-elle que le flou de notions telle que « raisonnablement acceptable » laisse une énorme porte ouverte à l'instrumentalisation du principe d'optimisation, en le renvoyant à un rapport de force sur la définition de ce qui est « acceptable » (ce que Beck appelle les rapports de définition, d'ailleurs).

Les recommandations de l'ICRP intégreraient donc en quelque sorte une représentation du risque incomplète, porteuse d'un risque d'exclusion envers certaines catégories de la population concernée par ce risque, ainsi qu'un aveuglement sur les effets induits, qui ne sont pas perceptibles depuis cette représentation. Cette exclusion proviendrait d'une perspective sur le risque qui ne permette pas de se forger une représentation, depuis les principes de la radioprotection proposés, intégrant la réalité du risque. Celle-ci comporte une dimension plus complexe qui renvoie aux moteurs de développement du risque capables de déjouer les catégories de protection mises en place – comme dans le cas d'une économie venant parasiter le principe d'optimisation.

Les déficits démocratiques, éthiques, épistémologiques et culturels soulignent tous le caractère limité des catégories de radioprotection de l'ICRP, qui renvoient souvent à de simples critères de comparaison pour déterminer le contenu d'une norme, et ignore le fait que le contenu de ses recommandations sont vulnérables aux logiques rivalitaires. Les recommandations des critiques insistent à la fois sur un besoin d'ouverture de l'ICRP par rapport à la perception de ces logiques d'exclusion inhérentes à une perspective utilitariste, et dénoncent également la direction prise par l'institution lorsqu'elle entend écouter cette critique. L'infléchissement de la politique de protection vers l'individu semble perdre son socle scientifique en route en renvoyant la décision à certains acteurs qui n'ont pas de critère de justification pour décider de ce qui est « acceptable », et risquent donc de réintroduire une logique d'exclusion là où elle devrait être combattue, en entrant dans des rapports de force concernant les définitions. L'ensemble des critiques souligne donc la nécessité de conserver une place positivement définie pour la science tout en réfléchissant efficacement les logiques victimaires qui peuvent être présentes au sein des recommandations.

Ainsi Smeesters voit-il un effort culturel à fournir pour conjuguer ces deux éléments : désacraliser la fonction d'expert et se détacher de représentations positivistes du risque sont parmi les actes à poser qui dépassent la simple construction de normes. Ce n'est pas un hasard si

Smeesters relève qu'au niveau épistémologique, c'est la difficulté à définir l'objectivité qui est une source de problème. Ce qui transparaît dans ce diagnostic d'une production des représentations insatisfaisante, et d'une difficulté à définir les concepts pourtant fondamentaux de la pratique de l'expertise (ici l'objectivité), c'est une conséquence sociale qui n'est autre qu'une action fragmentée. Depuis le travail d'institutions comme l'ICRP, la protection contre le risque qui se met en place peine à prendre en compte toute une série d'effets « imprévisibles » dont on se représente pourtant qu'ils ne peuvent être gérés que collectivement. Mais l'action qui se dessine à travers les recommandations de la radioprotection ne parvient apparemment pas à établir (même en théorie) les conditions nécessaires et suffisantes pour penser une action qui soit collective. La volonté de l'ICRP d'inclure une fraction plus grande de la population dans le processus de décision ³⁶⁷, bien qu'allant dans le sens d'une recherche de construction collective, reste insuffisamment travaillée pour elle-même.

IV.2. Des représentations d'une action atomisée.

Un des problèmes de l'expertise telle qu'elle est envisagée par l'ICRP est donc de penser des procédures de radioprotection qui, structurellement, sont insuffisantes à former une action qui soit collective. C'est-à-dire qu'elles incorporent, dans leur façon de construire la représentation du risque, une forme d'exclusion potentielle, ou encore des interprétations de la norme qui contournent l'objectif de la protection tout en la respectant, comme dans le cas d'une protection individuelle qui ne mesure pas en même temps son impact sur l'environnement. En suivant les remarques de Smeesters, on peut voir ici que le problème est lié au fait que les conditions collectives de l'action sont pensées depuis l'institution : en d'autres termes, l'expertise envisagée ici repose sur un fonctionnement institutionnel donné pour considérer que le caractère collectif de l'action en résultera naturellement. Le risque est reconnu comme hybride, en ce sens que l'ICRP encourage la pluridisciplinarité dans le processus de gestion et de décision, bien consciente des limitations d'une position technocratique. Cependant un pont est tendu entre cette forme de participation et l'assurance d'une action qui soit collective, et donc à même de réduire le plus possible les phénomènes d'exclusion de certains acteurs, discours, théories.

Comme le souligne Smeesters, le flou entourant le concept d'objectivité joue un rôle important dans l'origine de cette croyance entre le caractère collectif de l'action et l'élargissement de

³⁶⁷ ICRP, *Publication 103*, Elsevier, 2007, p.93.

la participation. La perspective reste ici kantienne : l'objet reste la ressource qui a été connue par les structures de l'entendement et qui rencontre l'expérience. Seulement, ici, ce qui est pris en compte, c'est le caractère distribué de cette expérience, et le caractère construit de la connaissance. Cela ne conduit malheureusement pas à épuiser, structurellement, la réalité du risque, qui, comme Beck l'explique, possède un effet indifférenciateur, c'est-à-dire agissant sur les catégories de l'expérience elle-même. En d'autres termes, cette vision kantienne ne peut réfléchir et se représenter l'impact du risque sur le sujet social de façon satisfaisante. Elle ne peut réfléchir l'indifférenciation, qui agit sur les relations de réciprocité entre les acteurs.

La dimension collective – c'est-à-dire non-exclusive, non-victimaire – de l'action reste potentiellement hors de portée de l'expertise envisagée par l'ICRP pour cette raison. L'institution reste dans un cadre kantien qui n'a pas le moyen de penser la condition *suffisante* de définition de l'objectivité, c'est-à-dire ce qui permet de réfléchir l'objet dans sa totalité, en y incluant l'impact de celui-ci sur les relations de réciprocité entre acteurs, en y incluant l'impact sur les catégories de l'expérience du sujet. Le collectif est conditionnée dans les représentations qu'il se donne du risque, et n'a pas d'espace de redéfinition de lui-même pour parvenir à renouveler ces représentations. Cela signifie que dans un cadre kantien on ne peut pas se représenter comment la façon que nous avons de nous représenter le risque nous limite du même coup pour fournir de nouvelles représentations de ce risque : on tourne en rond dans les limites de ce cadre. Une définition positive, non ambiguë de l'objectivité est ici selon nous la « porte de sortie » de ce cadre kantien, et permettant de penser une réflexivité de la construction des représentations du risque.

Pourquoi celle-ci est-elle à même de penser une action davantage collective ? Pour les raisons que nous avons évoquées plus haut quand nous définissions l'objectivité à l'aide de l'anthropologie mimétique. Si l'objet est une ressource qui a été expurgée des polarisations mimétiques à son égard, cela signifie que l'objet est un mouvement réflexif sur les relations de réciprocité (dont la rivalité fait partie) entre les acteurs. En ce sens, l'objet est le résultat d'une pensée sur les phénomènes de *contagion* propres au mécanisme imitatif. Il pense à la fois la contagion « négative » qui nourrit la rivalité et les logiques d'exclusion, et la contagion « positive » qui consiste à se représenter ces logiques d'exclusion pour ce qu'elles sont et les éviter. Il y a dans l'objectivité comme a-mimétisme l'idée même d'une impossibilité pour l'objet d'être instrumentalisé à quelque niveau que ce soit afin de servir une logique d'exclusion. L'objectivité comme processus de construction de l'objet par rapport aux conditions kantienne *et* la condition « mimétique » donne dans la théorie un rôle positivement défini au savoir scientifique et à ceux qui en sont les porte-

parole. L'objectivité n'est pas un attribut qui s'applique à elle-même comme prédicat, elle doit bien se comprendre comme un attribut dont toutes les conditions suffisantes doivent-être établies. La lecture mimétique permet la construction d'une condition suffisante supplémentaire que ne permet pas la lecture « classique » de la rationalité, que nous qualifions de kantienne.

La raison nous pousse par conséquent à envisager une condition plus minimale encore que la participation pour penser le caractère collectif de l'action, qui n'est autre que l'imitation telle qu'elle est définie dans le cadre de l'anthropologie mimétique. Et ceci tout simplement parce que *le lien entre l'individuel et le collectif est structurellement présent dans le mécanisme d'imitation*, et qu'il ne l'est *pas dans l'idée d'une procédure participative*. En bref : on peut toujours compter sur le fait que les humains vont s'imiter (et qu'il en résultera de l'apprentissage), mais pas qu'ils vont expérimenter la participation dans ce sens. La participation dépend de mécanismes institutionnels fragiles, l'imitation est un donné de l'expérience. Le passage de l'individuel au collectif est compris dans l'expérience d'imitation (la mimésis d'appropriation, ici, nous le répétons), par le mécanisme de contagion qui lui est essentiel de façon structurelle. Il ne l'est pas au sein de l'idée de participation, où il faut toujours essayer d'orienter celle-ci de façon à ce que la « sauce collective » prenne. Une gouvernance du risque pensant l'action collective doit donc aussi penser l'application possible de l'idée de contagion. Elle doit pouvoir penser quelle(s) procédure(s) serait capable d'intégrer un point de vue réflexif sur le phénomène imitatif pour en faire un critère de rationalité de la décision.

Pour autant, on ne peut conclure d'une anthropologie mimétique aucune éthique, aucune politique directe. Il est impossible d'opérer une sorte de transposition de ce point de vue théorique en structure sociale, d'en déduire directement des procédures d'organisation de l'expertise. Elle nous renseigne davantage sur un moyen de modifier des représentations, pas d'imaginer des procédures d'action spécifiques, ni des révisions institutionnelles, etc. Mais cette perspective nous renseigne sur le besoin de penser un mécanisme de production des représentations du risque qui prenne en considération celui de la production des représentations que le collectif se donne de lui-même. Nous reviendrons sur ce point dans nos conclusions – n'ayant ici besoin que d'un éclairage théorique sur les conséquences d'une expertise envisagée concrètement par une institution. Nous tenterons de penser cette réflexivité sur la contagion ou l'imitation au moyen du concept de réciprocité, au chapitre suivant.

V. Conclusions.

Rappel.

Nous avons soulevé dans notre second chapitre que la conception kantienne de l'objectivité impliquait une épistémologie des modèles de gouvernance du risque au sein de laquelle le rapport entre science et société se pensait comme une « rupture ». Ayant attribué cette conception à un défaut de générativité du concept d'objectivité, nous regrettons que les théories de la participation conduisent toutes, pour des raisons différentes, à une incapacité de caractériser le savoir scientifique et le rôle de l'expert de façon positive dans le processus de décision politique. Ces théories ne pouvaient dès lors, selon nous, pas interroger toutes les ressources du savoir scientifique pour créer des représentations adéquates du risque, la science n'étant capable dans ce cadre que d'une saisie « cognitive » de la réalité, incapable de faire un lien avec la réalité sociale du risque. En interrogeant la possibilité de la forme scientifique depuis son fondement anthropologique, sur le mode génératif, nous proposons alors d'ajouter un critère supplémentaire à la définition kantienne de l'objectivité, redéfinissant par là également ce qu'il faut entendre par « modernité » du point de vue de l'évolution de la culture. Définie comme capacité réflexive d'établir des relations amimétiques à l'objet, l'objectivité devenait dès lors une caractérisation positive, pour et par la culture : le phénomène de domination de la technique sur la culture ne s'explique plus comme un mécanisme interne à une forme de savoir particulier s'imposant à la culture de l'extérieur. Ce mouvement est plutôt compris comme une transformation, par ailleurs, des catégories de l'expérience sociale qui instrumentalise le savoir scientifique – lequel, dans un cadre kantien, ne peut percevoir lui-même ce changement, et se retrouve engagé dans la montée aux extrêmes animant l'ensemble de la civilisation. L'enjeu de notre critique théorique était donc de mettre en évidence le besoin de pouvoir définir l'objectivité de façon positive (et plus largement le statut du savoir scientifique par rapport à la culture), afin de poser la question de la création de représentations capables de rendre compte de ce mouvement civilisationnel concernant lequel nous n'avons plus de catégories d'expérience capables de le représenter. Repenser la question de l'expertise, telle que nous la définissions dans le premier chapitre, imposerait donc de parvenir à comprendre quel type de production de représentations du risque serait susceptible d'en saisir le caractère indifférenciateur : sans parvenir à opérer un déplacement dans la façon de produire les représentations du risque, la technique resterait en effet engagée dans une production globale de logique victimaire, contre laquelle la modernité a du mal à se prévenir.

Par rapport à ce parcours théorique, l'analyse de la production d'expertise par l'ICRP soulève deux types de commentaires.

Pertinence de la théorie en regard de la pratique.

D'une part, on peut relever une correspondance entre nos conclusions théoriques et les critiques qui sont adressées à l'ICRP au niveau international. Il apparaît en effet que c'est bien un problème de capacité à se doter de représentations adéquates du risque que soulèvent les auteurs : le dénominateur commun semblant préoccuper les critiques semble être celui de la victimisation de certains acteurs par d'autres, que ce soit par l'incohérence de la perspective éthique ou la « mauvaise » construction des principes de radioprotection. Le flou sur les définitions des critères d'évaluation des coûts et bénéfices ou du caractère acceptable du risque, ainsi que le recours systématique à un principe de comparaison aux autres industries, et un déficit démocratique dans la composition des comités d'expertise pointent tous dans la même direction. Il s'agit d'un danger de voir des acteurs de la radioprotection être exclus par la logique d'évaluation du risque, ou même de composition de la pratique en tant que telle. Ce problème de production des représentations se traduit par une difficulté pour l'ICRP à prendre en compte une série d'effets « imprévisibles » : ce qui traduit l'idée selon laquelle c'est à une forme de réflexivité sur le mécanisme de construction des représentations du risque que nous devons accéder. Les critiques de l'ICRP, pourrait-on dire, s'accordent de façon implicite sur le fait que sa conception de l'expertise ne laisse pas de place pour penser la construction d'une telle réflexivité. La source de cette incapacité est également attribuée à une mauvaise compréhension de l'objectivité (Smeesters). Le flou sur la définition de l'objectivité implique que se crée un problème d'échelle dans la production des représentations du risque : nulle part n'apparaît de place pour une réflexion sur les interactions entre les différents types d'acteurs concernés par la gouvernance du risque (ceux-ci sont au mieux simplement invités à interagir). Les critiques relèvent par conséquent qu'en l'absence d'une définition positive de l'objectivité ou du statut social du savoir scientifique, une relativisation du rôle de l'expert intervient au sein de la radioprotection (Govaerts), et ce relativisme est considéré comme dommageable car potentiellement déresponsabilisant pour l'ensemble des acteurs de la radioprotection.

Ces critiques rejoignent nos conclusions théoriques dans la mesure où nous insistons également sur le besoin de développer une vision du savoir objectif qui permette un déplacement de

perspective par rapport aux façons de produire le risque, par la société dans son ensemble mais surtout, ici, par l'expert. Il s'agit de développer un point de vue permettant de réaliser la transformation des catégories de l'expérience sociale afin d'en saisir le caractère indifférenciateur. Nous avons déjà expliqué en quoi nous pensons que la définition « mimétique » de l'objectivité permet théoriquement d'affiner la compréhension de ce qu'implique l'indifférenciation sociale, et, partant, comment imaginer la positivité du savoir scientifique comme forme réflexive de la culture par rapport au mécanisme victimaire. Or c'est bien un tel mécanisme que les critiques de l'ICRP essayent de mettre en évidence, et il se dégage de façon générale l'idée que c'est en raison d'une faiblesse épistémologique de type kantien que l'expertise de l'ICRP ne parvient pas à opérer un déplacement de perspective. L'institution ne parvient apparemment pas à penser de façon satisfaisante la spécificité de la position scientifique dans les rapports science-société. Même lors de ses révisions de recommandations, en essayant de se détacher d'une perspective utilitariste pour laquelle on la critiquait durement, l'ICRP reproduit toutefois un mécanisme potentiellement victimaire. L'action y reste envisagée sur un mode peinant à intégrer le lien entre le niveau individuel et collectif de celle-ci : il n'y a pas de procédure particulière qui ressorte comme plus efficace que les autres pour créer une action collective, légitime. L'ICRP en reste globalement à une conception classique (habermassienne) de la participation. Il nous semble donc que notre lecture du risque rejoint les préoccupations pratiques exprimées par les débats sur la radioprotection qui essayent de penser le rapport entre expertise et société.

Limitations de la théorie en regard de la pratique.

D'autre part, cependant, la variété des obstacles identifiés par les critiques soulève des questions que la perspective mimétique n'est pas à même de modéliser. En ce sens, il nous semble que l'opération de recherche d'un principe d'action collective par une démarche générative du lien entre science-société se limite à une compréhension structurelle générale du phénomène de crise de l'expertise. Les critiques de l'ICRP, si elles permettent de mettre en évidence un éclairage utile de l'anthropologie sur le problème, en montrent aussi les limites dans la mesure où elles posent la question des modalités de la constitution de la subjectivité sociale, que la théorie mimétique ne peut traiter depuis sa perspective, trop générale. En ce sens, si on peut imaginer une révision de procédures de participation ou même en imaginer de nouvelles, on ne saurait se limiter à se représenter l'état des relations de réciprocité depuis le seul point de vue de la structure mimétique des rapports humains : il faut pouvoir lui donner une traduction concrète et opératoire, c'est-à-dire

penser des procédures adaptées à la construction d'une réflexivité qui intègre la genèse subjective des comportements participant à une logique victimaire globale. En d'autres termes, là où la théorie mimétique donne un éclairage systémique sur la façon dont la dynamique sociale peut s'engager vers des formes d'exclusion nourrissant le risque, une procédure de gestion du risque doit pouvoir détecter plus précisément ces phénomènes dans leur matérialisation subjective, « sur le terrain ». Les mécanismes participant du développement d'une logique victimaire sont toujours le résultat de ce qui est *vécu* comme une indifférenciation : cette dernière ne peut être établie objectivement. Bien entendu, parler d'indifférenciation sociale implique qu'un point de vue général soit possible sur l'état du social, mais l'idée même d'une gestion du risque implique un degré de lecture du réel plus précis.

Si notre perspective théorique permettait donc de détecter une incapacité des modèles de participation à produire des représentations de l'indifférenciation à une échelle suffisante, elle ne nous donne pas encore le mécanisme permettant de créer ces représentations : or les critiques de l'ICRP marquent clairement le besoin pratique de procédures permettant d'engager un tel mouvement autocritique de la part des experts. En recoupant les différents problèmes identifiés, on s'aperçoit que les auteurs en appellent à une meilleure représentation des relations de réciprocité entre les différents acteurs.

En effet, le manque de représentation des profanes au sein des comités d'expertise, et les postures théoriques inspirées de l'utilitarisme sont caractérisées comme une forme d'exclusion d'un certain type d'acteurs par d'autres – *et* ce qui constitue un problème, en outre, c'est l'absence de *possibilité de changement* de cette situation, en vue de se représenter le risque différemment. C'est ici un manque d'espace autocritique qui est relevé : d'une part l'institution (ICRP) n'intègre pas certains éléments jugés essentiels à la construction d'une radioprotection efficace, *et d'autre part* elle ne pense pas de moyen d'ouverture à ceux-ci, elle ne construit pas de lieu susceptible d'engager une évolution des représentations du risque. C'est ce problème de « verrouillage » des représentations qui inquiète également les auteurs voyant l'expert forcé de transgresser les limites de son domaine de compétences dans l'exercice de son expertise.

Nécessités théoriques dans la spécification du rôle de l'expert.

Il nous faut par conséquent relancer la discussion théorique en prenant en compte le besoin de la pratique de pouvoir se représenter l'indifférenciation depuis la subjectivité sociale, c'est-à-dire

se donner les moyens de percevoir le changement des catégories de l'expérience de façon synchronique. Par changement des catégories, il faut entendre ici la création de situations au sein desquelles les repères (pratiques et théoriques) utilisés pour penser l'action ne donnent pas accès aux conséquences indésirables de celle-ci, ce que Beck appelle les « effets induits » ou imprévisibles. Il en va par exemple ainsi de la proposition de l'ICRP de recentrer la protection sur l'individu, en considérant que si le membre le plus faible d'une collectivité est protégé par la norme, le groupe le sera par extension : comme relève Govaerts, ce type de représentation de ce que recouvre le concept d'individu et de son milieu ne permet pas d'anticiper sur des effets induits par cette norme, comme la possible contamination du milieu de vie (non concerné par la recommandation), qui peut en retour venir léser l'individu. Avec les critiques de Gardiner concernant la déresponsabilisation des acteurs et la relativisation du rôle de la science dans la radioprotection, on peut dire ici que la représentation de la protection par le recours à des catégories comme l'opposition entre individu et collectivité n'est pas à même de détecter qu'elle engage à renforcer un risque qu'elle entend résorber.

Il semble donc que nous ayons à (ré)interroger les conceptions de la modernité issues des différentes théories précédemment étudiées, afin d'y préciser comment elles permettent de penser le développement d'outils susceptibles de se représenter ce type de problème : comprendre quand la mobilisation de certaines catégories d'expérience conduisent à renforcer des mécanismes qu'elles cherchent pourtant à éviter. En d'autres termes, il s'agit de réussir à penser le type de catégories utilisées dans la construction des représentations, et de diagnostiquer quelles sont celles susceptibles de donner accès à cet acte même de mobilisation de ces catégories. Il faut développer une conscience de ce qui est mobilisé pour produire les représentations du risque. Nous proposons d'effectuer ce travail dans notre chapitre suivant.

Sans avoir effectué ce travail, il nous semble difficile de pouvoir tirer des conclusions pratiques, en termes de propositions concrètes de procédures de gestion du risque, puisque celles-ci ne pourraient pas garantir un point de vue réflexif sur les catégories d'expérience qu'elles mobilisent. On peut bien entendu s'accorder sur les idées exprimées par les critiques de l'ICRP, qui concordent avec les critiques déjà exprimées par les différents modèles participatifs, en réclamant une meilleure représentation du profane (voire une représentation tout court) dans le processus de décision. Une meilleure définition des critères d'évaluation des concepts de coût – bénéfice ou d'acceptabilité, ainsi que le besoin de développer d'autres mécanismes d'évaluation que celui de la comparaison aux autres industries, sont également à retenir. Mais ils ne constituent pas une

alternative suffisante au problème qui nous occupe, ne serait-ce que parce qu'ils n'intègrent pas d'outils permettant de développer de nouveaux critères : ces remarques se limitent à une lecture diagnostique du problème.

Chapitre IV : Expertise et modernité.

Ainsi que l'exprime Latour, l'enjeu de fond qui sous-tend la question de la création des représentations du risque, c'est d'accéder à une compréhension de ce qu'est le monde moderne. Non de considérer que notre monde *est* moderne, mais plutôt de comprendre la partie de celui-ci qui nous reste invisible, que nous ne parvenons pas à nous représenter. Les différents auteurs que nous avons abordés partagent tous cette intuition d'une modernité ambiguë et paradoxale, qui produit certains effets tout en s'évertuant à masquer leur origine réelle. C'est l'idéologie chez Habermas, dont l'origine est l'illusion de la théorie pure créée par l'autonomisation de la science, elle-même issue de l'émancipation matérielle de la société. C'est ensuite la notion d'hybride chez Latour, dont la modernité favorise la création en rendant faciles les rapports entre humains et non-humains, mais qu'elle s'évertue à masquer pour produire un discours « purifié », « objectif », de cette réalité qui demeure alors inaccessible à la représentation. Beck, enfin, pose un diagnostic similaire sur la dynamique moderne en la qualifiant de réflexive, c'est-à-dire produisant des effets induits qui échappent par définition à ses représentations car ils agissent sur les fondements mêmes des catégories ayant servi à leur production, pour les modifier. Tout le travail de compréhension du monde moderne se réalise dans la perspective de rendre visible cette dynamique double, qui produit une forme d'émancipation, tout en créant nécessairement les conditions de sa décadence. La modernité produit donc quelque chose qu'elle cache nécessairement, et qu'il s'agit de comprendre.

Nous avons expliqué que ces conceptions du monde moderne prennent toutes leur origine dans une anthropologie fondamentale, plus ou moins explicite selon les auteurs, qui définit les catégories d'action possible, ou plutôt les conditions dans lesquelles est concevable une action collective. Ces anthropologies ont pour souci de créer une représentation du rapport entre deux « pôles » : science et société. Ce rapport s'envisage généralement de façon spatiale : soit la science est séparée et lointaine de la société (par son originalité épistémologique, par exemple), soit elle en est proche au point de s'y confondre parfois (par son manque d'originalité épistémologique, alors). Le débat de fond de ces anthropologies est de savoir comment penser la réciprocité entre les acteurs. Chez Habermas la réciprocité des relations se gère par l'intermédiaire de la communication (consensus) qui possède la capacité critique suffisante pour les stabiliser, et éviter la violence. La conclusion de la réciprocité se fait à travers le débat entre les différentes prétentions à la validité. Chez Latour la réciprocité se gère par la controverse qui possède la capacité critique de mettre en évidence l'origine dominatrice de ces relations. La conclusion de la réciprocité ne se fait plus dans

une résolution sémantique du conflit, mais dans la justification des identités elles-mêmes, qui doivent en quelque sorte mériter leur rôle au sein du collectif de façon active. La stabilisation intervient quand le collectif réunit les garanties maximales pour chacun d'avoir la chance de constituer son identité comme acteur de la gestion du risque. Chez Beck, on retrouve une intuition similaire selon laquelle la réciprocité se pense par un nouvel usage du pouvoir, un nouvel usage des identités face aux transformations sociales, par le développement du sub-politique. Mais plus que chez les autres auteurs, la réciprocité devient ici un enjeu explicite de la gestion du risque : la société du risque est aussi celle de la fin de l'Autre, nous dit-il. En conceptualisant le risque comme indifférenciation, Beck se place dans un cadre anthropologique dont l'objet est de rendre explicite le fait que l'enjeu du risque est de penser la *possibilité* de penser la réciprocité entre acteurs autrement que comme nulle, vide, simplement définie par l'incertitude comme catégorie centrale de l'expérience. Pour Beck, cette indifférenciation mène surtout à une société irresponsable, qui s'engage dans une fuite en avant produisant plus de risque au lieu de réussir à percevoir la réalité du risque et à s'en protéger.

La situation de crise générale, que le risque impose à la société dans son ensemble, en appelle donc à comprendre pourquoi les représentations produites par le sujet social actuel échouent à percevoir correctement ce risque. Ensuite, il s'agit de comprendre comment penser la modification de ce processus de production des représentations. Pour ce faire, il est nécessaire de construire une image du monde moderne qui identifie ce que la modernité cache si efficacement, et qui, dévoilé, donne prise au sujet sur le risque. Quel est l'élément que la modernité dissimule et qui empêche de penser la relation entre science et culture susceptible de se représenter le risque de façon adéquate ? Les réponses apportées par chaque auteur souffrent toutes, à notre avis, du même problème. Elles ont pour objectif de produire une image de la modernité qui soit générative de la relation entre science et culture, et explicative, par conséquent, de la configuration prise par ce rapport dans le monde contemporain. Cette générativité est très importante : elle détermine l'ensemble du diagnostic, des solutions concrètes qui seront ensuite formulées par les auteurs, qui, nous l'avons vu, tiennent les différentes formes de participation pour essentielles à ce renouvellement des représentations du risque. Accéder au moment génératif signifie pouvoir précisément caractériser *ce qui se cache*. Pour nous, cet objectif n'est pas atteint. C'est-à-dire que les anthropologies mobilisées pour atteindre cette générativité sont incapables d'y accéder réellement : il subsiste toujours dans les explications données, une tache aveugle qui concerne l'origine du rapport entre science et culture. Une explication matérielle justifiant la séparation d'un pôle par rapport à l'autre n'explique pas la « préférence » de la culture pour ce type d'émancipation, elle la suppose. Une explication

relationnelle (constructiviste) n'explique pas la possibilité d'une configuration culturelle soudainement capable de former des réseaux complexes et scientifiques – cela reste un accident de l'histoire. Nous pourrions ramener la tache aveugle de ces théories à un concept général : elles sont spontanéistes. Le rapport entre science et culture s'envisage à travers des explications qui ont certes une pertinence anthropologique et historique, mais qui laissent en place certains donnés dont on ne peut apparemment explorer tous les détails : pourquoi la culture a-t-elle une préférence automatique pour l'efficacité technique, pourquoi permet-elle ces évolutions matérielles en son sein, la constitution soudaine et gigantesques de nouveaux types de réseaux ? Ces situations semblent être « spontanément » survenues. A cette spontanéité nous opposons l'anthropologie dite « mimétique », c'est-à-dire une théorie de l'action qui privilégie une explication « imitative » et non « spontanéiste » de la modification de ces rapports culturels. Nous pensons que cette approche fournit *une* explication générative du rapport science-culture, en fournissant une image de la modernité qui établit plus précisément pourquoi celle-ci est animée d'une dynamique ambivalente. Revenons à ce stade sur les représentations de la modernité des différents auteurs afin de mieux en percevoir les différences.

I. La vulnérabilité moderne au risque.

I.1. Les représentations de la modernité.

Habermas : une évolution matérielle de la culture soluble au sein du langage.

Nous avons vu que, d'après l'anthropologie proposée par Habermas dans *La technique et la science comme « idéologie »*, et dans *Connaissance et intérêt*, la modernité se caractérise essentiellement comme une évolution sociale procédant d'un changement matériel, l'essor d'une économie émancipée de la domination, ainsi que celui des sciences naturelles. Cette évolution se distingue de la tradition dans la séparation qu'elle induit entre les différentes sphères de valeur composant le monde vécu : la sphère technique-scientifique, la sphère morale-légale, et la sphère esthétique-expressive (auxquelles correspondent trois formes de validité, vérité, justice, et l'authenticité). La modernité se pense ici comme un processus dont l'objectif serait de réaliser la synthèse entre système (monnaie et pouvoir) et monde vécu, ce dernier étant colonisé par le premier, ce qui mène à une autonomisation de la raison instrumentale faisant pression sur la

pratique, et donc se constituant comme idéologie. Cette synthèse, bien sûr, se fait par le langage, qui possède la capacité critique de réaliser des fins pratiques à l'aide de la justification. Cet acte communicationnel est pensé comme étant le mieux à même de gérer la question de la violence sociale. Ainsi dans les conceptions de la participation inspirées de Habermas, la modernité est une évolution matérielle du social ayant créé les conditions propres à une autonomisation de la technique, qui confond connaissance et intérêt, produisant par là de l'idéologie. La modernité correspond donc à une émancipation qui oublie toutefois la dimension pratique de l'existence.

Pour être juste avec le texte de Habermas, il faut cependant noter que cette évolution est elle-même rendue possible grâce à la nature humaine. Son anthropologie fonde la possibilité de cette évolution matérielle de la modernité dans une caractéristique de l'espèce. Celle-ci est à l'origine de la rupture culturelle avec la nature : l'humain possède un instinct qui structure sa connaissance à la fois comme outil d'autoconservation, mais aussi comme outil d'émancipation des contraintes naturelles. La société n'est donc pas « seulement un système d'autoconservation. Il y a, présente chez l'individu en tant que libido, une nature qui est séduction, qui a quitté le domaine de l'autoconservation et poursuit une satisfaction utopique. Le système social accueille en lui aussi ces prétentions individuelles, qui ne sont pas *a priori* en harmonie avec l'exigence d'autoconservation collective » ³⁶⁸. (On trouve ici le désir, dont Girard lit l'importance en d'autres termes.) Car pour Habermas, ce qui nous distingue, dans cette poursuite de satisfaction utopique, de la nature, c'est le langage : « L'intérêt qui pousse à l'émancipation n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair *a priori*. Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir *le langage* » ³⁶⁹. Habermas voit donc la possibilité de l'évolution de la culture vers la modernité dans cette pulsion, de désir de l'homme qui transcende l'autoconservation, et il associe cette pulsion à cette possibilité d'émancipation qui nous est *donnée*, le langage. « Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée *pour nous*. Avec la première phrase prononcée c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté » ³⁷⁰. C'est la raison pour laquelle le langage possède cette fonction critique de réaliser la synthèse entre connaissance et intérêt : rien ne peut le déterminer si ce n'est lui-même, depuis sa propre structure. Il est donc à même de mettre en évidence, par l'exigence structurelle de justification, l'illusion de théorie pure à la base de l'idéologie, et d'identifier les intérêts liés à la connaissance.

368 HABERMAS, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, pp.153-154.

369 *Ibidem*, p.156.

370 *Ibidem*.

Latour : transformation de la domination par méconnaissance de l'hybridation.

Latour, depuis son point de vue constructiviste, définit la modernité dans sa capacité à générer de l'exclusion et de la domination d'une façon originale : en effet, sur base d'une épistémologie où le concept de rationnel ne renvoie qu'à une forme de domination d'un réseau sur d'autres, la forme culturelle (période ou contenu de connaissance, peu importe) et le concept de moderne se comprend essentiellement comme « asymétrique par deux fois : il désigne une brisure dans le passage régulier du temps ; il désigne un combat dans lequel il y a les vainqueurs et les vaincus »³⁷¹. La modernité, dont le risque dénote le caractère illusoire de sa réalité, « désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par "traduction", des mélanges entre genres d'êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par "purification", deux zones ontologiques entièrement distinctes, celles des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre »³⁷². La modernité est donc pour Latour la structuration par différenciation de catégories qui hiérarchisent la connaissance et par extension le vécu social. Structuration que nous devons dépasser, car cette structuration a pour conséquence de faire entrer la société dans un paradoxe : c'est en s'interdisant de penser la réalité comme hybride, que celle-ci le devient de plus en plus, et finit par nous échapper en devenant risque invisible et global. Les sociétés non-modernes se caractériseraient alors par le fait qu'elles s'attachent à penser l'hybride (la conjugaison continuelle de l'humain et du non-humain) et qu'elles en empêchent donc la prolifération. En d'autres termes, la compréhension que Latour se fait de la modernité est celle d'un partage des représentations qui est artificiel : « Si la Constitution moderne invente une séparation entre le pouvoir scientifique chargé de représenter les choses et le pouvoir politique chargé de représenter les sujets, n'en tirons pas la conclusion que les sujets soient loin des choses »³⁷³. La modernité n'est finalement qu'un acte de victimisation qui se cache à lui-même pour assurer son fonctionnement : « le point essentiel de cette Constitution moderne, c'est de rendre invisible, impensable, irreprésentable le travail de médiation qui assemble les hybrides »³⁷⁴. Cette dissimulation passe par l'exclusion des discours rangés du côté humain de l'hybridation par celui placé du côté de l'objet. La modernité n'est que le résultat d'une forme de domination de certains réseaux sur d'autres, sans aucune originalité épistémologique. Elle n'a en fait jamais vraiment existé, et on peut la réduire à une domination rhétorique d'un type de comportements sur d'autres, dont une

371 LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, p.20.

372 *Ibidem*, pp.20-21.

373 *Ibidem*, p.46.

374 *Ibidem*, p.53.

des fonctions est de rendre imperceptible ce travail de domination. La participation orientée vers la controverse et l'exploration des identités doit donc pouvoir mettre à jour ce qui constitue ces hybrides en révélant l'état des réseaux, ramenant l'objectivité à un test de solidité de ceux-ci : la controverse mise en place par la participation est alors la base épistémologique de la décision permettant de rendre explicites les dominations des uns sur les autres et de contrôler celles-ci, de les réintroduire dans le politique. Puisque la modernité se constitue sur base d'une occultation de la constitution des hybrides, c'est en agissant empiriquement, par la controverse, dans l'exploration de ces hybrides que nous pourrions atteindre une séparation fonctionnelle (et non purement dominatrice) entre les deux pôles.

Beck : évolution autocritique de la culture qui altère ses règles.

La modernité se comprend chez Beck comme une forme critique d'altération des règles du social. Le mouvement moderne est celui d'une évolution de la culture qui pousse les catégories du vécu à l'absurde pour en modifier réflexivement les règles. La modernité se comprend en terme de processus ou de dynamique de civilisation, mais pas comme un contenu philosophique particulier. Les développements politiques et épistémologiques propres à « notre époque » ne sont que des conséquences logiques de la façon dont le sujet social a fait évoluer ses représentations face au processus autocritique de la société, ce qui en fait une société moderne. Les causes de la modernisation sont de ce point de vue essentiellement « matérielles », au sens où ce sont toujours les effets induits des actions posées par l'homme qui forcent les catégories à éclater et à se recréer. La modernité, de ce point de vue, désigne alors aussi logiquement une forme de pouvoir en constante mutation. Beck n'explique pas ce qui met en place la possibilité d'une modernisation de la culture mais il s'agit d'une ouverture volontaire de sa sociologie qui correspond à l'idée que l'on peut penser politiquement le rapport science-société à partir des effets seuls, ce qui ne nécessite aucune philosophie de la modernité à proprement parler.

Cependant, pour avoir saisi la dimension indifférenciatrice du risque, Beck pose la question qui nous semble importante concernant la façon de concevoir le rapport entre science et société, c'est-à-dire comment tirer d'une définition de l'objectivité générative un enjeu social concret. Il dit : « ce qui est décisif, c'est de savoir *quel type de science est susceptible d'intégrer d'emblée à sa démarche les éventuels effets induits prétendument imprévisibles* »³⁷⁵. Autrement dit quelle science

375 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.346.

serait capable de concevoir dans l'objet, comme partie de l'objectivité (qui est ce dont elle s'occupe), le risque social compris comme indifférenciation. Or pour Beck il s'agit de se représenter une science qui ne s'engage pas dans la création de situations irréversibles, qui sont bien celles modifiant les rapports de réciprocité et menaçant la communauté de violence. Comme par exemple les pollutions et risques à long terme (nucléaire, OGM, ...). Il faut intégrer un critère de faillibilité du savoir, que Beck comprend comme la capacité de se spécialiser sur les relations entre les différents phénomènes issus d'une action prenant son origine dans la science. Se spécialiser sur le lien revient à faire de la recherche sur les scénarios prétendument « imprévisibles » d'une action donnée, et à créer une connaissance spécifique à la contextualisation du savoir scientifique.

Girard : évolution réflexive de la culture qui dévoile le victimaire.

En partant de l'idée que la modernité se caractérise par le dévoilement du mécanisme victimaire, et donc l'affirmation de l'innocence du bouc émissaire, Girard permet de définir la modernité comme un mouvement réflexif de la culture sur ce qui constitue sa forme principale de régulation de l'action collective depuis très longtemps, le rendant par là inopérant. C'est en effet la méconnaissance de ce mécanisme victimaire qui permettait au rituel d'accomplir sa fonction dans les sociétés traditionnelles. Une fois ce mécanisme expliqué, l'unanimité ne peut plus se former autour d'une victime émissaire désignée comme coupable. Son innocence présumée devient avec la modernité le cœur de la culture. Cette action permet dès lors de placer la rivalité au centre de la culture en ne cherchant plus à la bannir, mais à l'encourager : les rituels disparaissent puisqu'il n'y a plus de résolution sacrificielle possible, et les interdits se concentrent sur les règles minimum de la non-convergence des individus. La modernité est une évolution de la culture dont la genèse se comprend en rapport à un donné anthropologique formulé par l'hypothèse de la mimésis d'appropriation. C'est la possibilité d'envisager une réciprocité rivalitaire sans conclusion sacrificielle, qui est le contenu de ce changement de la culture. La révélation de l'absurdité du sacrifice constitue la possibilité de penser la convergence des désirs comme une force de coopération, et la possibilité d'instaurer des formes de différenciation non traditionnelles, nouvelles, qui médiatisent les rapports de réciprocité sans agir directement sur les individus. Ces médiations ne sont plus assurées uniquement par les interdits, mais essentiellement par la capacité donnée à chacun de se différencier de façon potentiellement infinie. Les systèmes de différenciations peuvent prendre n'importe quelle forme originale : consommation, mode, culture (au sens artistique), ...

Le mouvement a-mimétique de la culture donne également lieu à la possibilité du geste scientifique, dont il faut comprendre toute la méthode comme cette tentative de stabiliser la ressource pour en faire un objet. Il faut comprendre la disparition du tabou frappant la convergence comme la même possibilité d'approcher l'objet sans devoir craindre que cet acte seul soit à la source d'une violence potentielle. L'explicitation du mécanisme victimaire permet au sujet d'établir une relation à l'objet qui n'a pas une finalité mimétique : le sujet ne cherche pas forcément à se l'approprier *parce qu'un autre* le veut aussi, et d'autre part son acte de définition de l'objet (le choix de l'objet avec lequel il est en relation, et la définition de sa valeur ou qualité) n'est plus susceptible d'être interprété par la culture comme un risque de violence. L'objet peut donc être culturellement « stabilisé » : son existence pour le sujet ne dépend plus du fait que celui-ci se le représente comme d'abord en relation à un autre sujet. L'objet sort de la rivalité pour se définir. C'est ce que nous avons défini comme le passage d'une relation triangulaire à une relation linéaire à la ressource, qui se constitue alors comme objet.

Parallèlement le même processus a lieu concernant le sujet qui se constitue individu par l'intermédiaire de la loi dé-mimétisée, c'est-à-dire le droit moderne. Ce passage d'une relation triangulaire à une relation linéaire à l'objet lui confère un statut particulier au sein de la culture, car il en est lui aussi « stabilisé ». Cette positivité de l'objet implique aussi que le sujet en tant que tel soit compatible avec une représentation dans laquelle il n'est soumis à aucune pression mimétique dans sa volonté d'entrer en relation à l'objet, ou autrement dit à aucune forme de réciprocité vide : le sujet ne peut plus être suspecté de vouloir cette relation par imitation de la volonté d'autrui, il ne doit plus pouvoir être perçu comme un simple double (c'est-à-dire l'acteur d'une réciprocité vide, dont la finalité n'est qu'imitation), et donc éviter que son acte de relation à l'objet ne puisse prendre une configuration victimaire. Si la création de la représentation de l'objet passe par un mécanisme d'exclusion *a priori* de certaines représentations sur d'autres, il ne peut avoir ce statut.

1.2. Insuffisances et complémentarité des représentations de la modernité.

De ces visions de la modernité nous pouvons retenir une intuition commune : la modernité renvoie à un mouvement de la culture qui est porteur d'une ambiguïté au sein de laquelle, si on la rend explicite, peut se trouver la clé d'une compréhension de la science permettant de la relier au politique. La modernité est ambiguë parce qu'elle produit une émancipation, mais agit en même temps pour masquer les conditions concrètes de cette émancipation, s'engageant alors dans une voie

où elle ne parvient plus, passé un certain seuil de développement, à produire des représentations capables de saisir le réel adéquatement. Il y a donc un enjeu à comprendre cette ambiguïté, qui est d'ordre génératif. Il faut pouvoir générer la transformation de la culture qui permet l'apparition de cette ambiguïté par rapport aux sociétés traditionnelles. Le critère de faillibilité dont parle Beck renvoie à cette question de la générativité de l'explication du moderne : à la fois Habermas et Latour insistent sur le fait que c'est en méconnaissant son propre critère de faillibilité que la modernité ignore qu'elle cesse d'être moderne. Pour chacun des auteurs, la modernité est un processus inachevé. Nous lisons donc ici l'insuffisance des théories par rapport à cet objectif de générativité. Une insuffisance est dans ce cas l'identification d'un donné théorique qui ne réalise pas cette génération, c'est-à-dire qui n'explique pas de façon génétique comment a pu se produire le passage des sociétés non-modernes aux sociétés (qui se considèrent) modernes. Notre objectif est alors de nous départir au maximum des explications « spontanéistes » et y opposer une explication qui prend pour spécificité de l'humain, c'est-à-dire de la culture, un trait de comportement depuis lequel se génèrent les autres données présents sous une forme descriptive dans ces anthropologies. D'après nous, c'est l'anthropologie mimétique qui fournit le critère de faillibilité recherché de façon satisfaisante, et qui permet de répondre à la préoccupation formulée par Beck : comment faire d'une définition positive de l'objectivité un enjeu social concret. Nous lisons donc ici les différentes propositions par rapport à notre lecture de l'anthropologie mimétique.

Habermas : la représentation du risque doit conserver la réciprocité de la communication pour chaque acteur.

Nous avons déjà indiqué que l'explication matérielle fournie par Habermas du passage à la modernité justifiait son recours au langage comme outil critique de démonstration du lien entre connaissance et intérêt. Un des présupposés de Habermas posant problème pour concevoir la génération de la transformation de la culture, c'est la réduction de l'action à un acte de langage, ou plutôt toute volonté de la culture de gérer le conflit. Habermas insiste sur le fait que cette prétention à la validité est le moyen culturel le plus efficace pour gérer les conflits. L'essence du conflit est chez lui sémantique, le désaccord, qu'il faut résoudre dans le consensus. Cette compréhension du conflit nous paraît trop limitée pour saisir l'enjeu indifférenciateur du risque. Habermas véhicule ici une image du langage que l'on pourrait qualifier de « pure », dans la mesure où sa structure semble être par elle-même protégée de toute influence instrumentalisante. Le langage est donc le lieu de l'émancipation par rapport à l'idéologie : dans cette explication le langage est ce qui structure la « libido » sociale pour dépasser un stade animal d'autoconservation. Le désir est ici une

conséquence de la structure du langage qui, avec chaque énonciation, engage la collectivité dans la recherche d'un consensus dépassant le strict cadre de la survie. Or cette perspective ne permet pas d'expliquer la préférence de la culture pour les formes « modernes » de construction du collectif. Le langage n'y a en effet pas subi de mutation fondamentale : c'est avant tout l'efficacité d'une certaine configuration des rapports de réciprocité (l'économie) qui donne lieu à une émancipation et une transformation du culturel. Mais rien n'explique, dans ce cadre, d'où vient la possibilité de cette préférence accordée à cette configuration par la culture.

Cette place donnée au langage conduit logiquement à mobiliser une conception kantienne de l'objet, car le langage ne peut pas être déterminé par autre chose que lui-même dans sa structure. Cette structure ne peut avoir une forme ayant la fonction d'instrumentaliser le langage pour contraindre les rapports humains dans une certaine direction, étant donné qu'il y a identité entre la spécificité de l'humain et le langage lui-même. Il est un donné au-delà duquel on ne peut remonter pour trouver une autre spécificité humaine qui le déterminerait. L'objet y reste kantien parce que ce que le langage permet de critiquer, c'est l'illusion de la théorie pure qui conditionne une idéologie : mais cette critique ne discute pas de ce qui constitue l'objet en tant que tel, elle s'adresse à son usage social qui méconnaîtrait son propre fondement langagier.

Par exemple quand Habermas pense l'impact du risque sur le sujet, il peut concevoir le risque comme indifférenciation, mais uniquement relativement au risque de corruption des capacités d'utiliser le langage de façon équitable pour les victimes du risque. Cela nous montre à quel point l'ordre social (la gestion des conflits) prend son origine, pour lui, dans une capacité de chacun à accéder à la structure du langage. On retrouve cela dans son diagnostic sur l'influence des technologies génétiques sur le sujet, où il insiste sur le fait que le risque est matérialisé par une potentielle dédifférenciation ³⁷⁶, une impossibilité pour le sujet d'avoir une perception de lui-même dans laquelle se fait nette la différence entre l'extérieur et l'intérieur, entre la « nature » et le soi, entre ce qu'il peut se prescrire à lui-même et ce qui lui est prescrit par l'*autre*. La modernité étant ce projet d'émancipation communicationnel, cette dédifférenciation (qui correspond à notre terme d'indifférenciation) fait peser un poids tout particulier sur le sujet, en ceci qu'il se retrouve objectivé dans sa perception de lui-même (s'il a été « planifié génétiquement », par exemple) : cette réalité de son existence se soustrait « aux conditions de réciprocité qui définissent l'entente communicationnelle » ³⁷⁷. Ce serait l'impossibilité pour le sujet de se percevoir comme fin en soi, le

376 HABERMAS, J., *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, pp.72-93.

377 *Ibidem*, p.80.

renvoi à l'état de moyen, c'est-à-dire qu'il serait pris dans un type de réciprocité négative par rapport à l'*autre*. Il ne pourrait pas établir de rapport d'extériorité avec l'objet. En termes moraux, il s'agirait pour Habermas d'une violation de l'impératif catégorique selon lequel nous avons l'obligation de donner la possibilité à chacun de se percevoir comme membre inclus de la communauté, une communauté « *inclusive* qui n'exclut personne » ³⁷⁸. Si le conflit se résout par la communication et la justification des prétentions à la validité des différents discours, comment envisager une société pacifiée si certains de ses membres sont *a priori*, en raison de l'influence de la technologie sur leur *cause d'exister* (comme dans le cas de la manipulation génétique, mais on peut étendre cet impact à d'autres technologies comme le nucléaire et ses effets stochastiques), incapables de réclamer cette justification de la bouche de ceux qui ont instrumentalisé leur perception d'eux-mêmes ? Dans les termes de Habermas, « la morale en effet ne garantit à l'individu la liberté de mener une vie qui soit sienne que si l'application des normes universelles ne restreint pas la latitude offerte à la mise en forme des projets individuels de vie » ³⁷⁹. Si le pouvoir être-soi-même et le pouvoir être-soi-même d'autrui ne sont plus assurés comme conditions de la discussion, l'idée même d'une prétention à la validité perd son sens, et la société son moyen de réguler sa violence. L'impact que la technologie possède sur la production des représentations que le sujet social se fait de lui-même et du monde extérieur est donc capital s'il prend la forme d'une indifférenciation (dédiérenciation pour Habermas). La conception de la modernité de Habermas le conduit donc à relier un diagnostic du risque avec lequel nous pouvons nous accorder, à savoir ce problème de dédifférenciation qui trouble les conditions de réciprocité entre acteurs, mais il relie la portée de cette réciprocité à la capacité d'agir de façon communicationnelle. Puisque ce n'est pas ce qui, selon nous, fonde uniquement la capacité collective à agir (et donc à gérer la violence, la coordination), nous aurons à montrer que la définition de la modernité par l'anthropologie mimétique pense la perturbation de la réciprocité en fonction d'autres enjeux, essentiellement celui de mettre en place des rivalités que le sujet social n'a plus de possibilité de conclure de façon sacrificielle explicite, ni non-sacrificielle explicite : il risque donc de se tourner vers une attitude sacrificielle cachée, et de produire ses objets à cette fin.

On a une vision opposée à celle proposée par l'anthropologie mimétique, où l'essence du conflit est ce désir d'appropriation : la « libido » dont parle Habermas (le désir qui fait la spécificité humaine) n'y est pas liée au langage comme outil d'émancipation, mais à l'imitation du désir de l'autre : le langage se structure autour de cette contrainte, ce que ne peut pas voir Habermas qui a

³⁷⁸ *Ibidem*, p.86.

³⁷⁹ *Ibidem*, p.87.

une vision du langage « pure ». Il ne peut par conséquent pas conceptualiser une situation qui rend le langage incapable de la percevoir. En reliant la perturbation des conditions de réciprocité à la sphère du langage plutôt qu'à celle du désir mimétique, Habermas ne peut qu'envisager une solution communicationnelle (et participative) à l'indifférenciation. La participation préserve les conditions d'une réciprocité communicationnelle entre individus. Mais dans ce cadre, l'objet du risque, et surtout la façon de le définir, demeure aux mains du savoir scientifique seulement. Dans la perspective de l'anthropologie mimétique, au contraire, ce sont les conditions de réciprocité de l'imitation qui sont concernées. L'impact de l'indifférenciation n'est pas de perturber les conditions de la communication, mais les conditions de la possibilité d'une résolution de la rivalité (du conflit) qui ne soit pas victimaire : la source de cette attitude victimaire étant précisément le mécanisme d'imitation du désir d'appropriation. Dans ce problème, la science peut jouer un rôle défini positivement car la modernité n'est pas un accident matériel de l'histoire, mais un mouvement réflexif de la culture qui permet d'établir l'objet en évitant qu'il soit le prétexte d'une action victimaire. Il s'agit donc plutôt ici de se doter de représentations de l'objet qui établissent que celui-ci ne perturbe pas la réciprocité de façon à produire du victimaire. Et que, par exemple, la technologie des OGM ne soit pas un outil de domination politique indissociable de l'existence réelle de cette technologie : limiter l'évaluation de son impact aux risques de « santé et d'environnement », avec pour souci d'évaluer si cet impact nuit aux conditions de réciprocité de la communication, est insuffisant à anticiper les effets potentiellement violents de cet objet sur la société.

Latour : la représentation du risque doit conserver la réciprocité dans la capacité de définition du risque pour chaque acteur.

Latour, qui identifie aussi le kantisme comme le point de séparation entre sujet/objet ³⁸⁰, indique que l'erreur kantienne est de croire pouvoir résoudre la prolifération des hybrides en résolvant la séparation sujet-objet, alors qu'elle ne fait que cacher celle-ci. Plus on sépare sujet et objet, moins on voit qu'effectivement on crée les hybrides. Il critique Habermas comme étant une incarnation de ce kantisme déplacé, dans la mesure où Habermas conserve la séparation sujet-objet pour affirmer qu'il ne faut pas la confondre et laisser le pôle objet coloniser le pôle sujet, ce qui institutionnalise plus encore la séparation de ces deux pôles et en cache l'origine commune. Latour cherche donc essentiellement, par sa définition de la modernité, à représenter les hybrides, les quasi-objets, qui sont à la fois réels, discursifs et sociaux.

380 LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, p.76.

Latour partage l'intuition que nous retrouvons chez les auteurs abordés dans notre travail : cependant il ne la formule pas jusqu'au bout en raison du fondement anthropologique non-génératif qu'il mobilise. En effet, il explique que les modernes ont bel et bien réussi quelque chose, qui est cette création d'hybrides, c'est-à-dire cette construction de la relation à l'objet qui ne s'embarrasse d'aucun interdit.

« Les modernes pensent qu'ils n'ont réussi une telle expansion que parce qu'ils ont séparé soigneusement la nature et la société (et mis Dieu entre parenthèses), alors qu'ils n'y parvinrent que parce qu'ils mélangèrent de beaucoup plus grandes masses d'humains et de non-humains, sans rien mettre entre parenthèses et sans s'interdire aucune combinaison ! »³⁸¹.

Il faut donc supposer un état de la culture qui permette cette liberté, caractérisée essentiellement ici par le fait que la convergence du sujet vers l'objet ne souffre plus de limitations. Le problème étant que Latour n'explique pas comment la culture a pu passer à ce stade où elle ne s'interdit plus aucune combinaison entre humains et non-humains, pour reprendre son vocabulaire. Cette transformation en reste à un stade descriptif et cela le conduit logiquement à voir dans la modernité une dynamique négative si celle-ci ne rend pas explicite cette combinaison toujours plus grande d'hybrides. Assumer le projet moderne revient donc à déchiffrer l'hybride au sein des « objets » constitués par la perspective kantienne. C'est par conséquent une solution de type procédural qui retient l'attention de Latour : l'exploration des identités du collectif renvoie au fond au besoin de réorganiser la dynamique moderne méthodologiquement. On peut en effet penser que cela aurait pour résultat (comme dans les forums hybrides) de produire des représentations du risque enrichies par rapport à ce que pourraient produire des comités d'experts isolés : la question reste de savoir quelle est la portée de ces représentations sur la conceptualisation du risque. Autrement dit, il n'est pas donné qu'on accède à une représentation rendant compte de la globalité du risque étudié. Jusqu'où devons-nous comprendre la qualité d'hybride d'un projet technique ? Elle est potentiellement infinie. Nous manquons dans ce cas d'un critère de limitation du risque : dans l'idée où tout est relié d'une façon ou d'une autre, définir un risque ne prend un sens que si cette définition a ses limites. Or par la configuration même des forums hybrides, cette limite reste celle des acteurs tels qu'ils parviendront à se percevoir, à se déterminer. L'idée d'une modernité dont il faut explorer l'hybridation implique que la production des représentations du risque et des acteurs eux-mêmes se fasse au sein de ce que les acteurs en question sont capables de déchiffrer dans la dynamique qui les contient. L'idée d'une exploration des identités ne permet pas de penser qu'ils seraient à même d'être

381 *Ibidem*, p.61.

réflexifs sur le processus même de construction identitaire, mais seulement qu'ils seront réflexifs sur le fait qu'il faut créer les identités pour enrichir l'évaluation du risque. Mais la portée de l'impact du risque en elle-même reste « hors de portée » pour eux : ils ne gèrent qu'un impact – aussi important fût-il – local du risque.

Il y a donc un problème d'échelle dans cette représentation de la modernité qui nous fait penser qu'elle n'est pas forcément à même de saisir le caractère indifférenciateur du risque. L'exploration identitaire est un mécanisme *a priori* efficace pour penser la différenciation dans un contexte connexionniste, comme nous l'avons précédemment indiqué : mais la perspective dans laquelle elle s'accomplit détermine sa capacité à se représenter adéquatement le risque. Ici, la perspective étant une exploration des hybrides, la modernité étant pensée comme une méconnaissance méthodologique, on ne peut remettre sa dynamique en question que de ce point de vue, et chercher des solutions d'ordre méthodologique, qui limitent la portée des représentations du risque créées dans cette perspective.

En lisant en revanche la modernité comme étant, dans son contenu, cette réflexivité de la culture même, permettant la combinaison des hybrides, on change la perspective dans laquelle doivent se produire les représentations. Il ne s'agit alors plus de concevoir la limitation du projet moderne dans la levée d'un oubli méthodologique, mais dans les mécanismes qu'elle a pu mettre en place pour gérer les effets de cette transformation sur les rapports de réciprocité entre individus. Quand l'anthropologie mimétique explique le passage de la tradition à la modernité grâce à la fin du victimaire, cela signifie aussi que la culture crée des mécanismes qui remplacent le victimaire pour assurer les fonctions de stabilisation sociale qu'il remplissait. Ce sont dès lors les faiblesses de ces mécanismes-là par rapport à l'indifférenciation qui deviennent important, et plus uniquement ce que les acteurs peuvent percevoir de celle-ci en s'attachant à une image de la modernité qui ne génère pas ces mécanismes, qui n'explique pas leur fonction positive pour la culture. Latour ne peut pas, par exemple, depuis sa conception de la modernité, déterminer si une technologie (un objet) remplit une fonction victimaire *globale* mais uniquement s'il en remplit une *du point de vue des acteurs concernés*, ce qui n'est pas la même chose. Bien que ce dernier point soit fondamental, il n'épuise pas la définition du risque comme indifférenciation globale, relevée par Beck. Or il se trouve que le point de vue des acteurs concernés peut lui-même très bien être pris dans une logique victimaire sans que ceux-ci s'en aperçoivent : ce qui provient précisément du fait que l'ambiguïté moderne ne se place pas à un niveau méthodologique, mais que ce que la culture cache toujours, c'est ce mécanisme même. Comme l'explique Girard, c'est toujours en organisant la méconnaissance du

victimaire que celui-ci peut se mettre en place. Nous verrons plus loin ce qui constitue alors le lieu propre de l'ambiguïté moderne qu'il s'agit de lever, et ce que cela implique en terme de production des représentations du risque.

Beck : la représentation du risque doit intégrer un critère de faillibilité du savoir scientifique.

Nous avons vu que pour Beck l'enjeu d'une définition de la modernité est de pouvoir penser au sein du savoir scientifique lui-même les « effets induits » susceptibles d'être provoqués par les objets qu'il construit. Étant donné que les effets induits renvoient à la dimension sociale du risque, c'est-à-dire à l'impact sur le sujet, et donc à la transformation des catégories de l'expérience (résultat de l'indifférenciation), cela revient à devoir concevoir un critère de scientificité qui doit intégrer une faillibilité renvoyant à cette indifférenciation. Ne serait scientifique que ce qui résisterait à ce critère de faillibilité, que ce qui pourrait établir que les objets construits par la science ont été pensés par rapport à ce risque d'indifférenciation, que nous identifions comme une modification des conditions de réciprocité dans les rivalités mimétiques. Il faut, en somme, penser en quoi les objets peuvent potentiellement mettre en échec les stratégies modernes de différenciation. Puisque Beck ne propose pas, à dessein, de génération de la modernité, il laisse la question de la détermination de ce critère de faillibilité ouverte. Par rapport au constructivisme de Latour, nous avons ici l'avantage de ne pas avoir pour horizon une science déjà constituée dont il faudrait démêler la méthodologie, mais bien la question de savoir ce qui peut constituer un critère d'évaluation de ce qui est scientifique tout court. Beck se limite visiblement à penser la faillibilité d'après les conséquences pratiques des technologies : ce qui compte c'est l'anticipation, et les effets concrets de l'action. Ceux-ci sont réintroduits dans le champ politique par le mouvement réflexif des sub-politiques. Penser les conséquences pratiques globales du risque devient l'enjeu de la perception de cette faillibilité :

« Les "objets" de la scientification deviennent aussi des "sujets", au sens où ils peuvent et doivent gérer activement des offres d'interprétations scientifiques hétérogènes. Il ne s'agit pas alors uniquement de choisir entre des visées ultraspecialisées et contradictoires ; car on peut également les jouer les unes contre les autres. On doit en tout cas les réagencer selon des combinaisons nouvelles pour obtenir une image globale utile »³⁸².

La question de l'essence moderne est laissée en suspens pour se concentrer sur les effets de

382 BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001, p.345.

celle-ci, afin de mettre en évidence qu'elle se caractérise surtout par son caractère réflexif, c'est-à-dire comme une forme sociale absolument auto-critique et auto-destructrice, qui se renouvelle d'elle-même de façon structurelle. La modernité est donc une forme sociale caractérisée par son auto-dépassement continu, c'est-à-dire qu'elle modifie sans cesse les catégories d'expérience du sujet social. Elle est, pourrait-on dire, une pure expérimentation posant comme défi de construire les représentations aptes à saisir le sens de ses transformations.

La transformation réflexive *est*, pour Beck, le passage de l'expertise vers une gestion publique du risque ³⁸³. Si le risque est indifférenciateur et requiert de penser le social, il n'en reste pas moins perçu par la science elle-même (si elle peut constituer ses objets adéquatement, c'est-à-dire en anticipant sur les effets « imprévisibles ») : « Les menaces qui occupent une place centrale sont de plus en plus souvent invisibles et intangibles pour le profane, il s'agit souvent de menaces qui ne se concrétiseront sans doute pas du vivant des personnes en question, mais seulement à la génération suivante, en tout cas de menaces qui réclament "*l'organe de la perception*" de la science – *théories, expériences, instruments de mesure* – pour être "*visibles*", interprétables en tant que menaces » ³⁸⁴. Mais cette perception, nous ne pouvons pas la penser dans le cadre kantien. Cela reviendrait à empêcher la science de se représenter sa propre faillibilité, sa potentielle capacité à accentuer les rapports de réciprocité vide, la perte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet. Plus concrètement, pour Beck, une science réflexive sur ses conditions de faillibilité devrait pouvoir se représenter « (a) dans quelle mesure le traitement des *symptômes* peut-être remplacé par l'élimination des *causes* ; (b) si la *capacité d'apprentissage dans le domaine pratique* est préservée ou plutôt reconquise, ou si l'on crée, en faisant abstraction des conséquences pratiques, des *réalités irréversibles* qui reposent sur un présupposé d'*infaillibilité*, et excluent d'emblée que l'on tire parti des erreurs pratiques ; (c) si l'on en reste à une perspective *isolée*, ou si l'on trouve et développe une nouvelle *spécialisation sur le lien* », c'est-à-dire une spécialisation sur la manière dont certains effets provoquent la cause d'effets imprévus supplémentaires, en chaîne ³⁸⁵.

Cela nous laisse cependant curieux à propos de la dynamique culturelle rendant ces attitudes possibles. Nous proposons ici de donner à ce critère de faillibilité le contenu de la lecture

383 *Ibidem*, p.353.

384 *Ibidem*, p.355.

385 *Ibidem*, p.386. Sur ce dernier point de spécialisation sur le lien, Beck donne l'exemple des déchets toxiques, auxquels on trouve des solutions spécialisées (tout court), comme les décharges, qui à leur tour créent des pollutions d'eaux souterraines, que l'on purifie avec des substances chimiques, qui contaminent les buveurs de cette eau, à qui l'on donne des médicaments, qui ont des effets secondaires latents, qui sont compensés par une prise en charge médicale, etc, etc. A cette spécialisation « tout court » Beck substitue une spécialisation sur le lien dont l'objet est d'étudier ce genre de chaînes causales probables et de chercher des alternatives.

mimétique de l'objectivité. Plus précisément, c'est dans l'attention portée à la question de savoir si l'objet entre dans une configuration de l'action qui est victimaire que se détermine le critère de faillibilité. En se basant sur une anthropologie générative telle celle de Girard, nous pouvons donner au diagnostic de Beck une explication positive : la méconnaissance systématique par la modernité de ces trois éléments (causes, réversibilité et globalité du risque) correspond au mouvement de la culture qui occulte les mécanismes qui permettent la logique victimaire. Les trois auteurs que nous avons interrogé sur le risque moderne s'accordent à trouver une logique de répression victimaire (que ce soit du dialogue réprimé, des identités exclues, ...) au sein de l'ambiguïté moderne. C'est l'exploration des mécanismes qui rendent cette logique victimaire possible en modernité qui doit nous préoccuper : or la génération de la modernité offerte par l'anthropologie mimétique fournit une telle explication. Ce qui rend la logique victimaire possible au sein de la modernité, dans les rapports entre science et culture, ne se limite pas aux diagnostics déjà envisagés par nos auteurs, mais renvoie également à des faiblesses de la modernité que l'on ne peut comprendre que d'un point de vue génératif.

Girard : la faiblesse structurelle de la modernité au victimaire, et sa production de la méconnaissance.

La génération de la modernité produite par l'anthropologie mimétique fait de l'objet le résultat d'un mouvement réflexif de la culture sur son mécanisme de régulation principal, le victimaire, lui-même résultat de la présence du désir mimétique en l'homme ³⁸⁶. La modernité se caractérise donc essentiellement par deux transformations : le dévoilement du victimaire et la création, pour que cela soit vivable, d'alternatives au besoin de différenciation sociale. L'indifférenciation est en effet un problème central pour la culture car elle suscite typiquement le recours au mécanisme victimaire comme outil de différenciation. Ce problème trouve des solutions originales dans la modernité : mais le diagnostic du risque posé par Beck, et les autres auteurs d'ailleurs, qui y voient tous à un moment ou l'autre un effacement des différences, vient questionner l'efficacité des solutions modernes à faire face à un certain seuil d'indifférenciation.

Pourquoi l'aspect génératif de la définition de la modernité (et donc du rapport entre science et culture) est-elle importante dans cette question ? Car elle permet de comprendre quelles sont les ressources dont disposent les formes culturelles issues de cette transformation, ici la science, pour

³⁸⁶ Il est à noter que c'est davantage l'intensité de ce désir que sa présence à proprement parler qui constitue le propre de l'humain, mais c'est un débat annexe à la question qui nous occupe.

faire face aux défis que rencontre la culture. En n'atteignant pas ce stade génératif, on risque toujours de se reposer sur un donné qui fera concevoir la possibilité de création des représentations du risque de façon trop limitée, incapable de saisir, d'une part l'aspect global du risque, et d'autre part ses conséquences sur le sujet social. Ce dernier peut se retrouver limité dans sa capacité à se représenter lui-même dans des conditions de réciprocité non-victimaire, et aussi incapable de se représenter l'objet (le risque défini scientifiquement) comme une source d'indifférenciation sociale.

La modernité assure son nouvel ordre culturel par la libération de la convergence, ou rivalité (concurrence, etc.) rendue possible par le dévoilement du mécanisme victimaire (qui, s'il n'est pas méconnu, ne peut pas fonctionner, puisqu'il repose sur un mécanisme d'unanimité), qui donne lieu au développement de nouveaux modes de différenciation sociale : que ce soit au plan matériel ou symbolique (le marché, la consommation, les nouvelles hiérarchies professionnelles, etc.). Elle s'assure que la réciprocité entre les individus ne prenne pas de configuration victimaire, et donc que le sujet social puisse se créer des représentations du monde et de lui-même qui d'une part montrent une efficacité des différences existantes à gérer le risque (qu'elles le fassent ou non), et d'autre part qu'il puisse lui-même voir dans les catégories d'expérience auxquelles il a accès un mécanisme efficace de différenciation.

Nous devons lire le risque moderne comme la mise en échec des catégories de différenciation produites par la modernité, comme l'insuffisance progressive des catégories de l'expérience que s'est donné le sujet social. Cet échec fait gagner du terrain à l'indifférenciation : ou, dans les termes de Latour ou de Beck, il fait produire à la modernité un supplément de catégories qui ne font que renforcer le problème (on cache encore plus les hybrides, on s'attarde sur les symptômes plutôt que les causes, etc.). Cette indifférenciation grandissante reproduit du victimaire, *mais* ce victimaire doit prendre une forme nouvelle, propre à la modernité, et non simplement celle qu'elle prenait dans la tradition : il est central dans la modernité de ne pas pouvoir sacrifier. La modernité se retrouve alors démunie ; elle ne peut pas avoir recours au sacrifice qu'elle renie explicitement, et elle voit les catégories de différenciation qu'elle a mises en place devenir inefficaces les unes après les autres. Elle s'engage alors dans ce qu'elle fait de mieux : produire de la rivalité, mais cette fois sans pouvoir assurer l'absorption de la violence qu'elle génère dans des mécanismes (de différenciation, donc de médiation entre les rivaux) efficaces. Elle recrée la méconnaissance de cette situation en se protégeant derrière le rideau kantien : elle crée de nouveaux objets, technologiques, définissables et représentables comme neutres (du point de vue victimaire), mais qui remplissent *aussi* une fonction victimaire globale, c'est-à-dire une différenciation efficace

parce que sacrificielle. Elle voit certains acteurs imposer à d'autres leurs découvertes scientifiques qui bouleversent les ordres sociaux, en ce compris la nature elle-même. Ce faisant, elle produit ce qu'elle cherche : une forme d'exclusion qui stabilise en apparence les rapports sociaux au niveau planétaire. Mais chaque action en ce sens est temporaire et ne fait que nourrir le besoin de recréer de nouveaux objets qui pourront soutenir les nouvelles rivalités, toujours plus fortes. Elle entre dans la course aux extrêmes, dans l'accélération de l'histoire et la diminution des mécanismes de médiation entre acteurs (dérégulations, réseaux planétaires instantanés, marché mondial). Mais elle s'engage aussi, malheureusement, vers une modification des rapports de réciprocité qui instaure une impossibilité d'extériorité généralisée pour le sujet par rapport à l'objet. La montée aux extrêmes ne peut trouver aucune conclusion explicite, aucun sens ne peut lui-être donné, car elle est *réellement* globale, et n'a plus d'outils de conclusion (ni le sacrifice, ni les catégories d'expérience existantes). Il semble que la seule façon de gérer la rivalité mondiale, c'est d'être plus rival que les autres. Le sujet social, qui ne voit l'objet que dans sa dimension kantienne, n'a pas d'alternatives : il doit utiliser ce moyen qu'il voit neutre (mais qui est en réalité, à cause de sa définition kantienne, le lieu de la méconnaissance du victimaire) pour penser son action. La science, alors, entre dans ce schisme identifié par la sociologie : alors qu'elle reste nécessaire pour se représenter le risque, puisqu'elle est un organe de perception *unique*, elle semble en même temps être la cause des malheurs qu'elle est supposée éviter et résoudre.

On ne s'explique comment elle peut être les deux à la fois que depuis un point de vue génératif du rapport science – culture tel que le conçoit l'anthropologie mimétique, au contraire des anthropologies matérielles. Depuis celui-ci, la science est culturellement le lieu de l'a-mimétisme. Elle peut cependant devenir l'outil d'une rivalité mimétique généralisée, et produire du victimaire (être un risque) si la modernité se retrouve dans une situation telle qu'elle a les mains vides pour gérer la quantité d'indifférenciation qu'elle produit en plaçant la rivalité au centre de son système social. D'après Beck, ce mouvement est inévitable car c'est l'essence de la modernité que d'être réflexive, d'être *rule altering*. Nous pouvons nous accorder à cette représentation dans la mesure où elle rend compte du fait que, si la modernité se base sur un encouragement de la rivalité, elle se base également sur le risque que celle-ci s'emballe vers les extrêmes. La culture, alors, et en ce compris la « science » institutionnalisée en son sein, méconnaît son origine, méconnaît ce critère qui s'ajoute à ceux donnés par Kant, qui est d'établir, positivement, l'aspect a-mimétique de l'objet. C'est sa façon de relancer la possibilité d'une résolution victimaire de la montée de l'indifférenciation.

La modernité est donc vulnérable au risque pour deux raisons : elle se prive du sacrifice par

essence, et elle semble incapable de produire des catégories de différenciation qui absorbent la progressive indifférenciation qu'elle crée en favorisant toujours plus les rivalités entre acteurs. Penser la représentation adéquate du risque revient dès lors à penser quel mécanisme politique permet de remonter à cet état des choses, de réaliser *ce qui au sein de la science* constitue une ressource qui permette une clôture de la rivalité qui ne soit ni sacrificielle, ni productrice de davantage d'indifférenciation.

Cela revient donc à trouver une traduction politique à cette caractéristique positive de la science, qui est de pouvoir *établir des objets*, en ce sens qu'ils sont *dégagés des rivalités mimétiques*, c'est-à-dire, par exemple, qu'ils ne peuvent pas générer une modification des rapports de réciprocité qui aille dans le sens d'une montée aux extrêmes. A titre d'exemple, on peut citer l'impact des OGM qui est assez visible et dont les ramifications politiques sont déjà bien documentées ³⁸⁷, mais cela peut concerner le risque d'effets stochastiques liés à l'exposition à de faibles doses de radiations. Les deux peuvent établir un contexte dans lequel le sujet n'a pas de moyen de construire des catégories d'expérience dans lesquelles il crée une extériorité à l'objet : toute son expérience peut être un enjeu de conflit (qui est responsable ? qu'est-ce qui est acceptable ? etc.) dont il n'a pas de moyens de résolution, l'incertitude demeurant totale quant aux moyens de diagnostiquer ce type de risque, ou même de le prévenir. Le sujet risque alors de se définir par rapport à ces conflits qui sont sans résolution, et à une échelle globale, de développer des objets qui ne feront que nourrir cette situation en proposant des alternatives qui auront elles aussi des effets induits imprévisibles, suivant exactement la même logique. Les représentations que doit produire le sujet doivent être capables de saisir la dimension indifférenciatrice du risque et de penser les conditions dans lesquelles il (le sujet) pourra se représenter dans une extériorité à l'objet, qui est le fondement de sa liberté politique, de sa capacité à ne pas faire le jeu du victimaire.

1.3. Précisions sur l'originalité culturelle moderne du point de vue d'une théorie mimétique.

La caractérisation de la modernité que nous donnons dans ce chapitre peut sembler problématique pour plusieurs raisons : en premier lieu, elle semble aller à l'encontre de sa définition classique et largement acceptée selon laquelle la modernité consiste avant tout en un changement spectaculaire de l'épistémologie, avec l'apparition de la méthode scientifique. Quel statut ce

³⁸⁷ Voir notamment ROY, A., *Les experts face au risque : le cas des plantes transgéniques*, Paris, PUF, 2001. & ROBIN, M.M., *Le monde selon Monsanto*, Paris, La Découverte, 2008.

changement historique occupe-t-il dans la perspective « mimétique » de la modernité ? En second lieu, l'assimilation de l'esprit moderne à une capacité de développement de la rivalité ou de la concurrence tend à associer celle-ci au capitalisme, qui s'érige historiquement comme l'institution ayant réalisé cette mise en concurrence. Il se pourrait dès lors que la modernité ne soit que le résultat d'une évolution matérielle de la société, et les évolutions en terme de structures sociales que les conséquences de cette transformation purement contingente dans l'histoire. La première remarque pose la question de *l'événement* dans l'histoire, tandis que la seconde renvoie à une compréhension de ce qui, dans le changement culturel que nous avons décrit en termes « mimétiques », conditionne la possibilité pour un système concurrentiel de s'imposer comme force motrice de la culture, plutôt que le contraire. Enfin, les précisions apportées à ces deux remarques devraient nous permettre de clarifier ce qu'il faut entendre quand nous parlons « d'indifférenciation » comme du contenu du risque. Bien que le terme d'indifférenciation renvoie à une fragilité inscrite dans la gestion moderne du risque, nous voudrions préciser qu'il ne s'agit pourtant pas d'un concept faisant porter une charge morale négative sur la culture moderne en tant que telle. Nous reviendrons brièvement sur les usages de ce concept chez Beck et Girard afin d'en préciser la portée.

Le statut du renversement épistémologique moderne par rapport à la perspective « mimétique ».

Une des conséquences apparentes d'une définition de la modernité en termes de « théorie mimétique » est de ne plus considérer l'événement historique de la modernité, habituellement associé aux travaux de Galilée, comme la *cause* d'une évolution de la culture, mais comme un *résultat* d'une transformation préalable de celle-ci. Plus exactement, si les travaux de Galilée et des autres auteurs modernes à sa suite *réalisent* effectivement un changement social, il faut différencier celui-ci du processus de transformation de la culture que nous pensons progressif et continu, et qui concerne la façon dont la subjectivité sociale peut se représenter *l'objet* (comme catégorie). Ainsi, sur le plan socio-historique, il est correct d'attribuer aux auteurs modernes réalisant une révolution épistémologique la paternité de ce que l'on nomme « la modernité ». Ces auteurs ne sont cependant que les héritiers d'une potentialisation de la culture qui les a précédés : sur le plan normatif ils actualisent une possibilité mise en place par la culture devenue suffisamment réflexive pour permettre la construction d'une catégorie telle que l'objet. Ce sont bien les auteurs modernes qui réalisent une révolution, mais uniquement sur les bases d'une transformation culturelle qui a rendu disponible cette ouverture à une évolution sociale. *L'événement* de la modernité n'est de notre point

de vue pas pensable en terme de seuil historique franchi par une révolution épistémologique seule. Cet événement ne *s'explique* de façon générative qu'en présence d'une théorie évitant de supposer la *spontanéité* de l'événement dans l'histoire, pour le *générer*. Le moment socio-historique ne conditionne de ce point de vue pas le moment normatif, c'est le contraire qui se produit – à cette précision près que nous ne pouvons pas parler ici de « moment » normatif comme pour désigner un point singulier de l'histoire où s'opère un retournement soudain, puisque nous expliquons la modernité au sein d'un processus continu d'évolution de la culture autour de son mécanisme mimétique. Caractériser la modernité depuis la révolution épistémologique opérée par Galilée, Descartes ou Newton reste donc pertinent depuis une perspective socio-historique mais pas depuis notre perspective, qui est de vouloir générer la forme culturelle moderne comme une continuité entre les stades précédents de la culture : l'explication socio-historique reste une explication spontanéiste, et non une explication générative. Elle ne peut pas expliquer comment s'est opéré le changement de représentation de l'objet pour le sujet.

Associer modernité à une « prise de conscience » du victimaire réduit-elle celle-ci au capitalisme ?

La définition de la modernité à partir d'une réflexivité de la culture sur le mécanisme victimaire correspond aussi à l'idée selon laquelle la culture peut assumer un degré de rivalité explicite beaucoup plus élevé que la tradition, dans la mesure où elle s'interdit sa résolution sacrificielle et crée de nouvelles formes de différenciation sociale. En termes de structures sociale, cette hypothèse pourrait à première vue attribuer au capitalisme l'acte de réalisation de la modernité, dans la mesure où ce dernier incarne superbement cette réalisation compétitive comme moteur de la culture. La question renvoie à nouveau ici au fait de savoir si l'on peut de la sorte nier l'importance de la révolution épistémologique moderne pour considérer que sans le capitalisme la modernité n'aurait pas pu se réaliser. En d'autres termes il y a un risque, à première vue, d'identification de la modernité en tant que forme culturelle avec le capitalisme qui n'est qu'une forme sociale au sein de la culture.

Cependant, penser cela revient à se doter d'une représentation du capitalisme qui empreinte son contenu aux théories classiques ou néoclassiques, essentiellement inspirées par les travaux d'Adam Smith. Ce n'est que dans un tel cadre théorique, qui renvoie à ce que nous connaissons aujourd'hui du capitalisme – un système *radicalement* dérégulé et financiarisé – que nous pouvons concevoir que la modernité définie comme sortie du victimaire (et donc entrée dans la rivalité et la

concurrence) se réduit à un système économique. Voir dans le capitalisme *la* réalisation d'un système compétitif à l'extrême, sans autre préoccupation que celle d'entretenir les rivalités, constitue déjà une hypothèse problématique. Bien que le capitalisme soit en effet un système construit sur la rivalité, celle-ci ne s'y pense pas nécessairement indépendamment de ses effets sur les autres structures sociales. Cette idée d'une « indépendance sociale » du capitalisme constitue un truchement par rapport à la réalité, tel que l'explique Keynes et à sa suite le courant de l'économie comportementaliste (*behavioral economics*)³⁸⁸. D'après Keynes, c'est *avant tout* en réussissant à comprendre ce qu'il appelle les *esprits animaux* (*animal spirits*) que la culture parvient à construire un système économique et social comme le capitalisme. L'idée selon laquelle l'économie relève de lois et de comportements strictement rationnels (comme le prétend le courant néoclassique) néglige pour Keynes la réalité fondamentale du comportement humain, qui est de réagir à des événements par le moyen de son *esprit animal*, notion qui renvoie aux comportements sortant de la logique d'une rationalité parfaite. Akerlof et Shiller, deux économistes reprenant la théorie keynésienne, approfondissent cette idée de l'esprit animal afin de relever ce qui, dans le comportement humain, semble s'y rapporter. D'après nous, leur analyse conduit à penser que ces *esprits animaux* sont principalement des comportements de type mimétiques d'appropriation, tels qu'ils sont décrits dans l'anthropologie de Girard. Akerlof et Shiller montrent par exemple que des concepts comme celui de confiance (*confidence*) ne peuvent s'interpréter au sens néoclassique, qui est celui d'une simple prédiction de comportement basée sur une vision du sujet comme étant parfaitement rationnel ; il faut plutôt comprendre la confiance, en économie, dans sa dimension anthropologique, qui implique des comportements de types mimétiques. Les auteurs appliquent en effet au concept de confiance une pondération dépendant des représentations de la confiance que chaque acteur se fait en percevant le degré de confiance des autres acteurs agissant dans le même système³⁸⁹. Au lieu de concevoir la confiance comme un équilibre soit positif (les acteurs sont en confiance en raison des données « x » et « y », donc la confiance est positive dans le système), soit négatif (les acteurs n'ont pas confiance en raison du changement de valeur de « x » ou « y », le marché recule), Akerlof et Shiller la conçoivent plutôt comme un processus d'évaluation de la valeur de « x » ou « y » dépendant de la perception que chaque acteur se fait de la confiance des autres acteurs dans la valeur de « x » ou « y ». En d'autres termes, c'est par un mécanisme d'imitation d'appropriation que la confiance peut radicalement changer de polarité, sans relation réelle à la valeur « objective » de « x » ou « y ». Par conséquent, une théorie néoclassique confrontée à une crise de la confiance aura tendance à s'attacher à communiquer sur la valeur des objets présents sur le marché car elle conçoit

388 AKERLOF, G.A., SHILLER, R.J., *Animal spirits : how human psychology drives the economy, and why it matters for global capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

389 *Ibidem*, p.16 et suivantes.

que c'est de cette valeur que dépend la confiance de l'acteur supposé l'acheter. Une théorie comportementaliste aura tendance quant à elle à se concentrer sur la mise en place d'un mécanisme qui assure la fluidité des crédits de façon à éviter que les acteurs, confrontés à un gel des crédits, n'en déduisent par imitation une chute de la valeur réelle des objets du marché – le cercle vicieux du gel des crédits ne dépend de ce point de vue pas d'une modification de la valeur réelle des objets, mais d'un emballement mimétique au sein duquel chaque acteur anticipe l'impossibilité de l'autre de participer efficacement au système (de rembourser son crédit) *car* il pense que c'est ce que les autres acteurs pensent également. La solution proposée par Akerlof et Shiller, assurer une fluidité du crédit, ne fait de sens que dans un contexte marqué par la mimésis d'appropriation, puisqu'elle n'a d'intérêt que si elle agit sur ce type d'emballement mimétique en médiatisant la perception que chaque acteur se fait des intentions des autres, et donc de la valeur réelle des objets du marché.

En suivant les analyses de Akerlof et Shiller, on peut conclure que le capitalisme n'émerge comme forme sociale viable qu'en tenant compte, au sein de ses mécanismes de régulation des échanges, et donc de la concurrence elle-même, de l'existence des risques liés à la mimésis d'appropriation ; et, davantage, que négliger ces comportements mimétiques conduit à la mise en péril immédiate du système, en causant des crises telle la crise financière de 2008. « In the intervening years, the world economy has moved in directions that can be understood *only* in terms of animal spirits »³⁹⁰. Selon l'économie comportementaliste, on ne peut penser l'émergence d'un capitalisme comme système économique viable qu'à partir d'une incorporation au sein même des règles de la concurrence de ces mécanismes de médiation. Le capitalisme ne peut donc pas être généré spontanément par la culture, mais dépend de sa capacité réflexive à *connaître* ce besoin de médiation et à l'intégrer de façon transparente à sa conception de la mise en concurrence des acteurs. On voit que dans ce cadre interprétatif le capitalisme ne peut pas prendre la place d'une origine de la modernité comme forme sociale, dans la mesure où il dépend d'une réinterprétation des médiations de la rivalité sociale qui le précède.

La signification de la « prise de conscience » du mécanisme victimaire pour la modernité : une vulnérabilité à l'indifférenciation tenant lieu d'ouverture politique dans la gestion du risque.

Ces deux précisions concernant notre conception de la modernité et la nature du changement qui la caractérise nous amène à pouvoir revenir sur ses avantages théoriques. Nous associons la

³⁹⁰ *Ibidem*, p.1. Nous soulignons. Les auteurs marquent le caractère véritablement *central* des « esprits animaux » dans la construction de l'économie.

modernité à une vulnérabilité qui est celle de produire de l'indifférenciation sociale. Cette « vulnérabilité » n'est pas porteuse d'une charge morale négative sur la modernité en tant que telle : il s'agit d'identifier le « moment du risque » au sein de la culture, et de lui donner un contenu – ici celui d'indifférenciation. Il nous faut encore expliquer ce que recouvre cette indifférenciation, en dehors du strict cadre anthropologique posé par Girard, et du cadre sociologique posé par Beck.

Beck, d'ailleurs, n'emploie pas directement le concept d'indifférenciation, bien qu'il exprime selon nous cette idée tout au long de son travail. Le fait que la société moderne produise de l'indifférenciation sociale est une affirmation provenant de l'observation posée par Beck. L'auteur observe en effet que les structures de vie sociale et les catégories de l'expérience subjective sont de plus en plus radicalement soumises à une incertitude qui est le propre du risque : la fin d'une logique d'ordre, d'une société organisée selon des différences et hiérarchies structurantes, au profit d'une logique du risque, qui remet en cause toutes les distinctions et séparations fonctionnelles jusque là établies par la culture. Cette description de ce qui peut se lire, en fait, comme l'essence du mécanisme historique contemporain, fait de l'indifférenciation un outil de lecture de l'évolution sociale.

Le concept est ensuite emprunté à Girard pour donner aux observations de Beck un contenu anthropologique. Beck se réfère davantage à *l'idée* d'une indifférenciation qui se dégage par l'observation d'une perte progressive et généralisée des différences dans les structures sociales. Cela signifie que chez lui c'est au niveau de la perception que la société se fait d'elle-même qu'intervient une indifférenciation, qui prend sa source dans les structures sociales mêmes. Chez Girard l'indifférenciation peut à première vue se comprendre comme un état psychologique dans la mesure où elle est toujours subjective : mais ce serait déjà avoir une lecture sacrificielle (dénonçant une responsabilité individuelle particulière sur les troubles sociaux) que de l'interpréter de la sorte. Il faut plutôt comprendre que l'indifférenciation renvoie à un état structurel du groupe, à un *état des relations de réciprocité* et de la capacité du groupe à les gérer : quand cette gestion s'avère insuffisante, l'impact se fait sentir au niveau subjectif. Ce qu'il faut comprendre dans ce concept c'est donc d'une part qu'il décrit (Beck) une configuration des structures sociales propre à la modernité (réflexive), et d'autre part que ce concept d'indifférenciation constitue une explication de cette évolution culturelle au niveau anthropologique (Girard). L'indifférenciation qui se constate sur le plan sociologique s'explique dans sa cause et ses effets au niveau anthropologique. Dire que le risque social est celui d'une indifférenciation renvoie à l'explication anthropologique, qui tire son principe de réalité de l'explication sociologique.

Ainsi le fait d'attribuer à la modernité cette vulnérabilité particulière à l'indifférenciation conduit à opérer un déplacement dans les critères de définition de la modernité : il semblerait en effet que la « prise de conscience » du fonctionnement du mécanisme victimaire au niveau de la génération de la culture soit à l'origine de la possibilité d'une évolution de la culture vers des formes d'organisation plus rivalitaires. La culture opère un mouvement réflexif et se donne comme contenu la capacité d'organiser de la rivalité sans y donner une conclusion sacrificielle. Cette « prise de conscience » n'est de nouveau pas à entendre en un sens psychologique, puisque cela reviendrait à inscrire une posture victimaire dans l'explication sociale (car il y aurait alors une « culture » personnifiée, comme transcendantale, source unique du changement, ce qui revient à en faire un bouc émissaire positif). Quand nous définissons la modernité comme une prise de conscience du victimaire, nous n'entendons donc pas faire reposer l'explication du changement de la culture sur un événement extraordinaire, lui-même inexplicable. Il ne s'agit pas ici de retomber sur un type d'explication non génératif. Il ne s'agit pas non plus de nier, comme le ferait une explication constructiviste, une spécificité épistémologique à la modernité, pour la réduire à un pur mécanisme social de domination. Parler de prise de conscience du mécanisme victimaire n'a donc pas pour fonction ici de réduire l'explication de la spécificité moderne à un acte spontané de la culture qui agirait comme une instance personnifiée. Cela entrerait en contradiction avec la volonté de trouver une explication générative du changement culturel, et risquerait aussi de mettre exclusivement l'accent sur la situation de compétition apparue au sein de la culture – ce qui reviendrait à faire du capitalisme l'origine du changement culturel et non un de ses effets. La « prise de conscience » renvoie ici à la série presque infinie et inobservable de transformations qui ont progressivement donné lieu à la possibilité d'une attitude « moderne » au sein de la culture, c'est-à-dire à des attitudes dont la composante rivalitaire pouvait être contenue dans un contexte de coopération et non de violence. La question de savoir comment cette prise de conscience s'effectue ne doit pas renvoyer à une réponse de type historique – comme un événement soudain ayant transformé le culturel de façon spontanée. L'explication est anthropologique et renvoie plutôt à l'idée que la culture a progressivement développé une capacité à maintenir les rapports rivalitaires dans un cadre non sacrificiel.

Cette conception du monde moderne nous intéresse pour ses conséquences : nous en avons déjà donné une, qui est de pouvoir expliquer en quoi consiste cette ambivalence du monde moderne face au risque, repérée par tous les auteurs que nous avons discutés. Mais il existe aussi un avantage théorique qui dépasse une réinterprétation de la modernité, et qui concerne le projet de penser

l'expertise scientifique dans la gouvernance du risque. Un des avantages de caractériser la modernité comme vulnérable à l'indifférenciation, c'est que cela souligne le caractère fondamentalement *politique* du risque : cela associe la gouvernance du risque avec une compréhension du politique, c'est-à-dire de la réciprocité et du caractère antagoniste de l'action collective, qui repose sur une capacité à se *construire des perceptions de soi-même* par la société. Autrement dit : faire du risque une question d'indifférenciation implique que gérer le risque nécessite de pouvoir saisir cette indifférenciation dans ce qu'elle a de positif, c'est-à-dire une ouverture vers une action collective. Ainsi que l'affirme Beck, le risque n'est pas moralement « mauvais », il est tout autant une ouverture vers l'action collective : cette idée se retrouve dans une caractérisation du risque par l'indifférenciation, qui est également cette situation où se joue la possibilité de l'action collective, de la constitution du vivre commun.

En ce sens, cette définition de la modernité permet de poser la question de l'expertise scientifique dans le cadre d'un questionnement politique de la gestion du risque, en se concentrant sur les capacités inhérentes à cette forme sociale de réagir à ce type de difficultés. On peut se demander ce qui, dans l'expertise scientifique, permet de contribuer à la saisie de l'objet qui n'engage pas la communauté dans un processus de représentation qui la limite *a priori* dans l'usage qu'elle peut faire de cette opportunité que constitue le risque pour la construction collective. C'est en portant notre attention sur le concept de réciprocité que nous pourrions, au point suivant, tirer des conclusions de ces précisions.

II. L'enjeu de la production des représentations du risque.

A la suite de ces réflexions, il nous apparaît donc que l'enjeu du risque en modernité est de prévenir le développement de cette réciprocité vide, de cette fuite vers les extrêmes résultant de la méconnaissance des nouvelles formes du victimaire propre à l'ambiguïté moderne face à ce mécanisme. Réduire l'incertitude du risque, dans toutes les théories, revient à pouvoir produire des représentations du risque adéquates à en traiter les causes et effets. La participation s'impose comme outil de création de nouvelles représentations. Dans sa trajectoire depuis Habermas jusqu'aux constructivistes, la participation se pense progressivement moins comme l'exigence d'un élargissement quantitatif des participants, mais qualitatif, où la qualité correspond aux *usages* que peuvent faire les acteurs de leur(s) identité(s). Produire des représentations du risque signifie alors *concevoir les conditions dans lesquelles les acteurs deviennent capables de les produire*, sans

supposer comme donné qu'ils possèdent *a priori* cette capacité. La participation se conçoit davantage comme une forme d'expérimentation orientée par ce qui est diagnostiqué comme étant la source de la vulnérabilité moderne au risque. Chez Latour et les constructivistes se situant dans sa perspective (comme Callon), c'est forcément la procédure d'exploration des hybrides, c'est-à-dire de la constitution des réseaux de domination par l'alliance entre humains et non-humains, qui sera privilégiée. L'attention à la participation se fera donc sur l'éclaircissement des différentes identités et de leur rôle dans la solidité de la chaîne d'explication qui soutient la qualité objective d'un jugement.

Que pouvons-nous alors envisager quand notre attention se porte sur la potentielle dynamique victimaire que peut imprimer l'indifférenciation causée par le risque au social ? Quelle traduction dans l'action peut prendre une autre conception de l'ambiguïté moderne ? Si, au lieu de voir la méconnaissance moderne comme un moyen de cacher la dimension pratique de l'action (Habermas), les hybrides (Latour), ou sa propre réflexivité (Beck), nous la voyons comme l'occultation d'un retour du victimaire structurellement causée par l'origine anthropologique de la modernité (elle dévoile le mimétique pour pouvoir l'exploiter), comment se représenter une attention concrète portée sur le fait que la culture qui se veut a-sacrificielle devient du même coup vulnérable à une fuite en avant dans la rivalité, ravivant le victimaire sous de nouvelles formes ? Comment parler concrètement des objets en dépassant le cadre kantien ? Comment, en somme, repenser les mécanismes de médiation sociale dans la question de la gestion du risque ? Comment concevoir une modernité moderne (sans retour à la tradition) et donc rivalitaire, mais capable de percevoir où elle s'engage dans l'excès, dans la réciprocité vide, et capable ensuite d'y trouver des conclusions non victimaires ? Tout l'enjeu est de pouvoir penser ces nouvelles médiations, politiques, qui porteraient sur l'objet, en rendant les acteurs capables de percevoir l'éventuelle fonction victimaire de ce dernier, et d'y trouver des alternatives. Comment mettre fin à la paradoxale instrumentalisation victimaire d'un savoir qui trouve son origine dans son attitude a-mimétique, surtout quand c'est cette origine qui finit par cacher cette instrumentalisation elle-même ?

Nous tentons donc de comprendre comment accéder à une image globale du risque, en prenant les modèles discutés pour nécessaires mais insuffisants, ce qui nécessite de donner une forme à l'action collective qui reconstruise à la fois l'objet en dehors du strict cadre kantien, mais aussi le sujet : dans le prolongement de l'intuition constructiviste, la question de l'identité renvoie ultimement à celle de savoir créer des conditions dans lesquelles le sujet peut se constituer en tant

que sujet. Dans la perte d'extériorité par rapport à l'objet causée par le risque, le sujet risque de ne pas pouvoir se représenter où se situe la cause de l'indifférenciation, ni quels sont ses effets, et par là il risque de ne pas avoir la possibilité de construire une identité susceptible de comprendre l'ambiguïté moderne (dans les termes de Habermas, il ne sera pas capable de créer les conditions d'une communication réciproque orientée vers la pratique, dans ceux de Latour il ne sera pas capable d'explorer les hybrides). Reconstruire le sujet signifie donc réfléchir et porter attention aux conditions de réciprocité et d'extériorité à l'objet que mettent en place les procédures de gouvernance. Les conflits peuvent-ils s'y conclure en dehors d'une pure saisie langagière ou d'une détermination d'identités par rapport à un problème local ? Le sujet a-t-il toujours accès au développement de sa capacité à définir le risque de façon originale, ou sera-t-il pris en amont par l'objet du risque lui-même, le rendant aveugle à la mécanique victimaire dans laquelle il s'engage ?

Il n'existe pas d'exemple parfait, mais la différence de perspective peut s'illustrer par le cas des OGM : dans un cadre kantien, les OGM sont représentés comme posant un risque pour la santé et l'environnement. Ces deux domaines sont les seuls envisagés du point de vue scientifique, de l'objet ³⁹¹. Dans cette perspective les populations doivent trouver un moyen de bien s'organiser avec l'objet – même d'un point de vue constructiviste, les effets « inattendus », comme les bouleversements dans les traditions d'agriculture ou la mise en place de relations de dépendance à une technologie brevetée pour assurer le droit à l'alimentation, sont des *conséquences* d'un problème de relation des sujets à l'objet. Si nous posons au contraire la question sous l'angle de la constitution du sujet, dans la perspective épistémologique donnée par la lecture mimétique de l'objet (selon laquelle la science est a-mimétisme, établissement de la relation linéaire à l'objet par stabilisation anthropologique de celui-ci), nous ne pouvons alors pas établir une telle hiérarchie automatiquement : il n'existe aucune raison de qualifier l'objet de risque pour « la santé et l'environnement », à l'exclusion des autres risques. Dans le cadre d'une expertise, l'OGM, en tant que technique, ne peut pas être alors donné comme « objet » tant que cette question de son impact sur la façon dont le sujet peut se constituer face à lui n'a pas été construite. Cela ne revient pas à dire que l'expert scientifique doive inclure dans ses attributions et ses compétences une évaluation de l'impact social de la technologie qu'il étudie de façon scientifique, ce qui ne serait que prôner un retour à l'image de l'ingénieur social. Cela revient au contraire à construire une représentation du

391 Voir par exemple la classification proposée par ZACCAÏ, E., « Sens restreint et sens large du principe de précaution dans le contexte européen », in FELTZ, B., GOUJON, P., HÉRIARD-DUBREUIL, B., LAVELLE, S., LESCH, W. (dir.), *Ethique, Technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2007, p.143. Les domaines du risque sont limités à la santé et l'environnement, car l'objet en tant que tel ne semble pas pouvoir être objectivement relié aux enjeux sociaux comme la modification des agricultures ou la dépendance économique aux multinationales de populations pauvres pour créer leur alimentation.

risque dans laquelle la science a un rôle positivement défini (l'étude de l'objet), mais qui nécessite, pour être pertinent, que l'objet ait été constitué comme objet ! Or cette constitution se pense dans la participation envisagée par le constructivisme : ce n'est plus l'expert qui seul peut le constituer. Ce qui ne peut être le cas si le sujet n'a aucune prise sur la façon de se représenter le risque, si l'objet est donné, de prime abord, comme « risque pour la santé et l'environnement ». Pour que l'OGM devienne un « risque pour la santé et l'environnement » susceptible d'être discuté par l'expert scientifique, il faut d'abord qu'il cesse d'être une contrainte pour la capacité que possède le sujet social à se définir face à lui. Il faut que le risque comme dépendance à une multinationale qui produit cet OGM, comme bouleversement des structures de vie locales, des économies locales, des capacités de production de nourriture locale, soit « stabilisé ». Le processus de saisie de ces dimensions du risque n'est pas fondamental à ce stade : il ne nous faut ici que postuler la nécessité structurelle de cette stabilisation pour que puisse être établie la qualité « objective » de l'OGM. Avant ce stade, on ne peut écarter l'hypothèse selon laquelle cet « objet » ne fait que servir une logique victimaire globale répondant à l'indifférenciation montante perçue par les acteurs du risque, comme ce fut toujours le cas dans l'histoire.

Notre problématisation de l'expertise nous permet donc de décrire le blocage de la représentation du risque comme un vice propre à la modernité qui ne réfléchit plus le victimaire (et par conséquent plus une part fondamentale de la place tenue par *l'objet* dans la société), que nous rappelons à nouveau au risque de nous répéter : puisque la dénonciation de ce mécanisme en constitue la base, elle ne peut plus clôturer la réciprocité qu'elle a établie comme centre de son activité par du sacrificiel. Elle ouvre alors la possibilité d'une réciprocité vide qui se nourrit elle-même en allant vers les extrêmes : comme la rivalité ne peut plus se résoudre de façon sacrificielle, la modernité met en place d'autres mécanismes de différenciation censés pacifier la réciprocité directe qui relie maintenant tous les individus (notamment, par exemple, l'omniprésence du modèle économique du libre marché, qui a un besoin structurel de la société de consommation pour absorber la rivalité constituant son moteur). Ces mécanismes ne résistent pas à un certain seuil de pression de l'indifférenciation, au contraire, ils finissent par envisager un besoin d'un surplus de différenciation, mais qui s'envisage dans un contexte de rivalité toujours plus intense. La configuration de la réciprocité entre les acteurs ne change pas, ils restent en concurrence et à la recherche de différenciations susceptibles de maintenir cette concurrence dans un état de paix sociale. De leur point de vue, c'est-à-dire depuis la subjectivité sociale, les acteurs contribuent à la résolution des tensions, des problèmes, en construisant des objets dont les caractéristiques sont susceptibles d'augmenter la prospérité sociale, notamment en réduisant une série d'exclusions

sociales (c'est le discours sur les avantages supposés des OGM pour les pays du tiers monde par exemple – que ce discours soit ironique ou sincère par ailleurs). Du point de vue anthropologique mimétique, les acteurs ne se représentent pas l'indifférenciation dans laquelle ils sont plongés comme telle, et ne font que générer de nouvelles formes d'exclusion par des différenciations qui n'ont pas la capacité de résoudre le victimaire. Les objets produits sont au contraire des outils dont une des fonctions est de masquer cette indifférenciation, et reproduire une résolution sacrificielle – qui ne leur apparaît pas comme telle – des tensions qui animent les acteurs (c'est le discours sur les désavantages des OGM pour les pays du tiers monde, devenus dépendants technologiquement, et subissant une transformation très problématique de leur agriculture).

La raison de cette configuration est à comprendre dans le contexte même d'une définition de la modernité qui reste kantienne : en n'intégrant pas la dimension réflexive sur le victimaire qui lui est propre, cette modernité ne peut pas *percevoir* qu'elle établit du même coup les conditions favorables pour un retour d'une dynamique victimaire à laquelle on ne trouve plus de clôture. La clôture archaïque, le sacrifice, étant désormais absurde : s'installe alors ce que nous décrivons comme une *réciprocité vide*, c'est-à-dire une *montée à l'extrême des rivalités* qui, en contexte moderne, ne peuvent compter sur un sacrifice explicite pour se résoudre. Elles donnent lieu à un développement technique dont une des fonctions est alors de gérer une indifférenciation en produisant un victimaire caché, c'est-à-dire en justifiant des actes d'exclusion nouveaux (invisibles depuis la subjectivité sociale basée sur les catégories d'expérience modernes non-réflexives) par l'apparente résolution d'actes d'exclusion anciens.

II.1. La représentation du risque dans les modèles de gouvernance existants.

Notre lecture d'une gouvernance du risque cherche donc à tenir compte de deux éléments problématiques. D'une part **la réciprocité vide**, qui correspond à un état de la capacité du sujet social à se créer librement ses représentations de lui-même et du risque. Dans une situation de perte d'extériorité, et donc d'indifférenciation, la modernité est confrontée à ce qu'elle organise structurellement cette réciprocité vide. Ses mécanismes de différenciation ne fonctionnent plus (Beck, Latour), et elle se prive elle-même du sacrifice explicite. Elle ne peut que surenchérir sur la rivalité qui est son centre culturel. Celle-ci ne trouve pas de conclusion, et nourrit le cercle. Dans cette situation, l'objet devient un résultat de la réciprocité vide qui recrée une configuration victimaire pour évacuer la violence, c'est-à-dire le risque. D'autre part, la **constitution victimaire**

de la science est donc le résultat d'un paradoxe de la modernité qui est de reconnaître le victime tout en mettant en place un système qui, s'il cède sous le poids de l'indifférenciation (la réciprocité vide), n'a comme solution que de recréer le victime de façon cachée. Il lui faut recréer le mécanisme de méconnaissance. La science s'y prête bien avec le cadre kantien de l'objectivité, qui ne permet pas de former des représentations du risque qui expliciteraient la fonction victime de l'objet (ex : OGM, nucléaire...).

Voyons comment les modèles de gouvernance issus des théories du risque que nous avons étudiées envisagent la question. Il s'agit pour nous de dégager la ou les façons principales dont la gouvernance contemporaine du risque conçoit la question du renouvellement des représentations du risque. Nous avons préféré une présentation générale des modèles pour en dégager les principes d'analyse du risque, à une présentation plus détaillée des modèles proposés par les auteurs que nous avons déjà questionnés par ailleurs. Cela nous aurait entraîné dans une répétition inutile et nous aurait privé d'un regard plus concret sur la façon dont le monde politique, particulièrement européen, envisage la gouvernance du risque aujourd'hui. Nous utiliserons ici trois sources nous semblant représentatives des tableaux proposés par ailleurs dans la littérature : Chevassus-au-Louis, d'abord, qui fut d'abord directeur général de l'INRA (Institut National de la Recherche en Agronomie), puis président de l'AFSSA (Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments) et vice-président de la CGB (Commission du Génie Biomoléculaire)³⁹². Sa position en tant qu'expert et responsable de plusieurs institutions d'expertise donne un certain poids à sa perception du domaine aujourd'hui, et nous assure que sa lecture des gouvernances du risque réfléchit le lien à la pratique. Nous interrogerons ensuite Joly, qui est un chercheur reconnu en sociologie des sciences, et une figure incontournable de l'analyse de la sociologie du risque. Il propose ici comment envisager la synthèse des modèles généralement discutés que nous aurons abordés avec Chevassus-au-Louis. La Commission Européenne, ensuite, qui à travers ses publications sur la gouvernance et l'expertise, issues de groupes de travail internationaux, entend tirer parti des avancées de la recherche en la matière pour dessiner les grandes lignes de la gouvernance européenne du risque. Ce tableau croisé des regards sur le risque nous donnera une idée assez concrète de la façon dont le renouvellement des représentations du risque se pense politiquement, c'est-à-dire au sein de dispositifs destinés à une gestion effective du risque.

392 Ces trois institutions étant françaises.

Chevassus-au-Louis.

Pour l'auteur, on peut distinguer deux grandes familles de propositions de gouvernance du risque ³⁹³. Celles-ci se pensent depuis la définition du risque qu'il se donne, à savoir « un phénomène qui présente deux caractéristiques : être non-inéluctable, et, surtout, avoir des effets considérés comme néfastes par la société » ³⁹⁴. Cette définition assez minimale conduit logiquement à une pensée de la participation portant son attention sur *le type* d'acteurs concernés par la gestion du risque : n'ayant dans la définition du risque aucun élément de débordement du cadre kantien, la gouvernance se concentre ici sur la compréhension du rapport entre deux catégories sociales séparées, les experts et les profanes. Parmi les deux familles identifiées par Chevassus-au-Louis, une première pense l'implication du citoyen profane dans l'expertise, et une autre entend séparer les experts de ceux-ci. Petite précision cependant : penser la séparation entre experts et profanes ne signifie pas ici penser la supériorité des premiers sur les seconds, mais renvoie plutôt à la forme fonctionnelle que prend la gestion du risque. Un modèle constructiviste peut donc de ce point de vue séparer experts et profanes pour procurer à ces derniers un pouvoir critique sur le travail des experts.

Dans la première famille, donc, l'auteur propose de distinguer trois options : le modèle du témoin, le modèle des citoyens-membres, et celui de l'expertise contradictoire sur le mode de la plaidoirie.

Premièrement, l'idée du témoin consiste à donner une place limitée au profane au sein d'un comité d'expertise pour en observer le travail, et faciliter la communication sur le risque avec le public. On reste donc proche d'un modèle technocratique standard, où le citoyen atteste de la bonne tenue des débats et du respect de certaines procédures. En dehors d'une facilitation de la communication sur le travail des experts, le profane ne joue aucun rôle dans la construction des représentations du risque.

En deuxième lieu, dans l'option du citoyen-membre, le profane a la qualité de membre du comité d'expertise à part entière, soit avec un pouvoir consultatif, soit délibératif. Le citoyen peut participer au diagnostic, à l'inventaire des causes possibles, et exprimer de façon générale ses préoccupations sur le dossier, en bénéficiant d'une voix délibérative. On se rapproche ici d'un

393 CHEVASSUS-AU-LOUIS, B., *L'analyse des risques, l'expert, le décideur et le citoyen*, Versailles, Quae, 2007, pp.56-67.

394 *Ibidem*, p.12.

modèle de la co-construction des connaissances, mais pas totalement. La participation s'envisage comme une nomination de profanes au sein des comités d'expertise, qui peut porter un risque de « normalisation » du profane, et créer un système où s'épuisent vite les possibilités de renouvellement des représentations. Les modalités de cette participation sont par ailleurs floues en raison de l'absence de critères de « prise en compte » des avis des uns par les autres, mais présente l'intérêt, pour Chevassus-au-Louis, d'intégrer la possibilité des lanceurs d'alertes (ou *whistleblowers* comme on peut parfois le lire dans des textes français) au sein de l'institution d'expertise.

Troisièmement, l'option dite de l'expertise contradictoire s'organise sur le modèle de la plaidoirie, dans lequel des experts défendent des positions devant un jury composé de membres de la société civile. Chevassus-au-Louis associe cette proposition (attribuée à Roqueplo) aux conférences de consensus et autres forums citoyens ou hybrides, tout en notant que si l'on va dans ce cas vers l'idée d'une co-construction, ce modèle laisse le profane relativement en dehors du processus d'expertise, et les rôles difficiles à définir pour un travail sur le long terme. D'après Roqueplo le rôle du modèle de la plaidoirie est de construire l'objectivité en forçant les experts à défendre un point de vue de façon *a priori* et en soumettant les arguments au public et permettant ainsi de contourner les risques d'instrumentalisation de l'expert, en préservant la question « existentielle » du risque vécue par le profane. La publicité de l'expertise est ici centrale : elle « suffit à interdire ou du moins tend à interdire l'instauration d'un consensus fondé sur la dissimulation »³⁹⁵. Ici encore, le renouvellement de la représentation du risque se pense en terme d'élargissement de la quantité, du type, des acteurs.

La seconde famille de propositions entend plutôt organiser un partage clair entre les différents rôles de façon *a priori*.

Il s'agit d'une part de la proposition de Kourilsky et Viney selon laquelle il faudrait distinguer deux cercles d'expertise : l'un composé des experts scientifiques, et l'autre composé des profanes, qui examinerait les conclusions du premier cercle. La réflexion plus large au niveau des implications sur la société de la technologie se ferait dans ce deuxième cercle, qui transmettrait, après consultation avec le premier cercle bien entendu, ses conclusions aux décideurs. De cette idée qui n'a pas encore été véritablement expérimentée, il a été tiré d'autres variantes. Le renouvellement des représentations du risque y est pensé au sein du langage, les identités des acteurs ne faisant pas l'objet d'une reconstruction à proprement parler. On reste donc dans un cadre kantien qui tente de

395 ROQUEPLO, P., *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, Paris, INRA, 1997, p.53.

devenir autocritique.

D'autre part, un modèle dit du « super-expert » consisterait à sélectionner des experts jugés comme étant les meilleurs de leur discipline pour former un conseil international qui irriguerait des instances nationales. Un modèle très technocratique qui centralise davantage l'autorité de l'expertise donc, en misant sur le fait que la perte de légitimité de l'expertise provient du fait que les experts nationaux ne sont pas « assez bons ». Le renouvellement des représentations s'y pense par une pure augmentation de la cognition.

Ensuite, un autre modèle propose d'élargir les deux cercles à quatre cercles, et est développé par Godard, selon qui les deux cercles proposés par Kourilsky et Viney doivent chacun se subdiviser. Le premier cercle, d'experts, devrait comporter deux groupes, l'un étudiant le risque propre à l'objet et l'autre propre à son utilisation (dans la perspective d'une étude du fonctionnement et de l'organisation des systèmes d'application des recommandations – on se rapproche ici de l'idée d'une spécialisation sur le lien de Beck). Dans le second cercle, deux autres groupes devraient se partager une analyse coût/bénéfice, et un examen de l'acceptabilité du risque. Le renouvellement des représentations y est alors davantage hybride que dans le modèle des deux cercles, mais la garantie de l'influence mutuelle des deux cercles reste difficile à penser. Nous reviendrons sur ce type de modèle qui trouve son origine dans l'idée de la précaution.

À ces propositions qui maintiennent comme valide la séparation entre faits et valeurs, Chevassus-au-Louis ajoute que Latour propose un modèle où il y a également deux instances de gestion du risque, mais hybrides, l'une chargée de la « prise en compte » des risques pertinents, émettant des avis sur les sujets de recherche sans distinguer ce qui relève du fait ou des valeurs, et l'autre instance chargée alors de hiérarchiser les propositions de la première, avec pour souci d'explorer le maximum de scénarios du vivre ensemble. Plus qu'une séparation en deux cercles, il s'agit d'une séparation des pouvoirs. Une « chambre haute » cherche à lancer les alertes, à déterminer *ce qui* peut être un risque, tandis qu'une « chambre basse » ordonne ces explorations au niveau politique ³⁹⁶. Le renouvellement des représentations dépend ici de la capacité du collectif à créer une identité originale correspondant aux effets du risque qu'il réussit à percevoir au cours de la controverse.

396 Voir LATOUR, B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004, p.223 et suivantes.

Joly

Joly pose le même diagnostic ³⁹⁷, en relevant que la participation reste la préoccupation des différentes propositions existantes jusqu'à présent, et que celles-ci ont tendance à restreindre la question de l'expertise à celle de sa « démocratisation », la participation étant surtout envisagée pour *élargir* le collectif. Or, cette question est pour l'auteur essentiellement limitée, et laisse hors de questionnement d'autres types de pression que celles provenant de ce que la société se représente elle-même. Ainsi la démocratisation de l'expertise, pour toute nécessaire qu'elle soit, ne peut accéder à un questionnement sur les influences faisant pression sur l'ensemble du social lui-même, car elle prend son origine dans un travail sur les représentations formées au sein de la société, mais pas sur les forces qui font pression sur la capacité du social à former ses représentations elles-mêmes (Joly parle de la pression de « l'air du temps », par exemple). Autrement dit la perspective d'une démocratisation de l'expertise laisse ouverte la question d'une détermination des représentations par une dynamique globale touchant la façon dont se forment les sociétés sans que celles-ci s'en aperçoivent. Élargir le collectif servirait en effet à renforcer les connaissances utiles à la gestion du risque, mais seulement dans une certaine mesure. Les conditions de démocratisation de l'expertise étant principalement l'information du public, la pluralité du processus d'évaluation/décision et la protection contre la captation de celui-ci par des intérêts privés, la question de la démocratisation de l'expertise limite par essence la portée de la réflexion sur l'expertise elle-même. Elle ne peut traiter que ce qui est visible du point de vue de l'institution, ou des procédures. Des éléments plus « diffus », ou qui n'ont pas été stabilisés sociologiquement, ne seraient pas saisissables dans ce cadre de réflexion.

Joly propose lui-même un modèle de synthèse qui entreprend de sélectionner les principes les plus « applicables » des précédents modèles, tout en tenant en compte le fait que tout modèle s'inscrit dans une limite, qui est précisément de ne pas pouvoir agir *directement* sur la formation des représentations, en raison de facteurs qui échappent à la perception dans le cadre d'une démocratisation de l'expertise. Pour Joly, il est même admis qu'on *ne peut pas* concevoir de procédure qui puisse véritablement accéder à cette formation des représentations, mais seulement à une gestion fonctionnelle de cette formation qui nous échappe toujours partiellement. L'auteur propose alors d'envisager l'expertise selon une *séparation fonctionnelle* entre l'évaluation, réservée aux experts scientifiques, et la gestion, réservée aux politiques, séparation guidée par trois principes

397 JOLY, P.-B., « La sociologie de l'expertise scientifique : les recherches françaises au milieu du gué », in BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03, p.160.

fondamentaux destinés à éviter la posture technocratique habituellement associée à cette dualisation des rôles, tout autant que prévenir une attitude relativiste qui en constitue le pendant négatif. Le modèle proposé se base en conséquence autour de trois principes qui sont censés profiter de la critique opérée par le modèle de la consultation en terme d'ouverture à la participation, sans tomber dans le problème de relativisme posé par celui de la co-construction. La connaissance y est vue comme distribuée mais il se refuse à effacer la distinction entre le savoir spécialisé de l'expert et le savoir profane. Le pouvoir reste institutionnel, mais pas totalement centralisé. Trois principes encadrent ces idées : le contradictoire, la transparence, et l'indépendance.

Le principe du contradictoire vise à transposer à l'expertise le modèle du procès où toutes les thèses sont exposées et débattues, afin de remplir deux fonctions : délimiter l'espace de l'expertise, et établir avec un maximum de précision les éléments certains et incertains. En outre, organiser l'expertise de cette façon aurait aussi une fonction de mise en visibilité de celle-ci pour et par le pouvoir et le public.

La transparence renvoie simplement à une obligation de publication des avis des experts, ce qui a pour fonction de ne pas envisager la communication comme étant la dernière étape d'un processus linéaire, mais bien comme un processus continué.

L'indépendance renvoie à l'exigence de déclarer les conflits d'intérêts en présence dans les comités d'expertise, comme les contrats, croyances ou relations entre acteurs qui parasiteraient une démarche scientifique.

Ces trois éléments sont problématiques dans la majorité des cas d'expertise contemporains : il existe de nombreux exemples dans lesquels le manque d'indépendance a mené à de véritables catastrophes sanitaires³⁹⁸. Ils sont pour Joly le moyen de composer avec les incertitudes inhérentes à toute démarche scientifique et d'expertise tout en conservant la spécificité des savoirs, et également s'assurer une coordination entre les acteurs en conservant le rôle régulateur des institutions, qui profitent d'une ouverture vers le public par le biais de la transparence censé garantir un *certain* accès au processus de décision. L'auteur appuie sa position sur l'idée selon laquelle il faut se donner accès à une expertise orientée dans une action à long terme, et pas une simple gestion au

398 ROBIN, M.M., *Le monde selon Monsanto*, Paris, La Découverte, 2008. Le livre explique à de nombreuses reprises comment le système des « revolving doors », c'est-à-dire la présence à des endroits clés de l'administration américaine d'anciens membres influents de multinationales, conditionne la création d'une législation favorable à leurs intérêts commerciaux au mépris de la santé publique.

coup par coup de crises qui surviennent soudainement. Ces trois principes sont une sorte de guide – bien qu'imparfait – vers une ouverture du questionnement sur les points problématiques dans les modèles de la participation. Le problème de fond étant, pour Joly, que « l'enjeu fort des modèles publics de conception collective est d'inventer des processus d'expérimentation collective »³⁹⁹.

Ainsi, Joly relève-t-il une progression réelle dans les idées, principalement suivant le cadre pragmatique habermassien⁴⁰⁰, avec quelques déplacements et limites : on tente de rendre discutables les cadres cognitifs et socio-politiques qui limitent l'évolution de l'expertise, notamment par les trois principes que l'auteur propose. La séparation fonctionnelle permet de conserver la critique constructiviste de la distinction fait-valeur tout en évitant de se reposer sur une image naïve de la discussion, dont l'expérimentation reste encore faible aujourd'hui. En effet la recherche montre que nous comprenons encore mal les nouveaux jeux d'acteurs, et l'existence d'une « inertie des systèmes et des schèmes de pensée. Acteurs de comités d'experts, les scientifiques ont souvent des difficultés à reconnaître les limites de leurs connaissances et le caractère construit de la façon dont ils tracent la frontière du scientifique. Ils ne se prêtent pas spontanément au jeu du contradictoire. Les acteurs institutionnels ont des difficultés à considérer le public comme un acteur majeur et à se départir de l'habitude de la réassurance qui conduit inéluctablement à mordre sur le principe de la transparence »⁴⁰¹. La séparation fonctionnelle, que l'auteur imagine organisée par des agences publiques, vise à traiter ces difficultés pratiques.

Aussi, la transformation des idées vers un modèle participatif habermassien reste-t-il limité pour permettre « la transformation des systèmes techniques et la création de nouvelles compétences »⁴⁰². Il faut encore inventer la façon de se représenter la réalité globale du risque et les moyens globaux d'action qui y correspondent. De ce point de vue, les modèles sont théoriquement tous complémentaires et leur traduction pratique doit faire l'objet d'une expérimentation collective, ce qui implique une transformation du politique.

Et, finalement, « il est nécessaire de porter un regard critique sur la "mode" de la participation et sur les controverses socio-techniques. La participation du public occupe une place assez centrale dans les analyses des sciences sociales alors que les expériences réelles sont assez

399 JOLY, P.B., « La sociologie de l'expertise scientifique : les recherches françaises au milieu du gué », in BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03, p.158.

400 *Ibidem*.

401 *Ibidem*, p.159.

402 *Ibidem*, p.160.

rare et qu'elles ont le plus souvent un impact relativement marginal dans les processus de décision »⁴⁰³. Il faudrait pour que cela soit plus utile, penser davantage le lien entre la dimension communicationnelle et actantielle, et l'influence que les systèmes techniques ont sur la communication elle-même. Joly adresse ici au constructivisme de Latour et à Habermas la critique d'une idéalisation des fonctions du langage qui n'arrive pas à penser les influences qui peuvent structurer celui-ci de façon *a priori*.

Il ressort donc que la progression des idées vers une présence plus centrale de la participation dans la question de l'expertise ne se traduit pas nécessairement en résultat concluant dans la pratique, en raison principalement d'une configuration du politique qui ne permette pas d'en faire l'expérimentation, mais aussi en raison d'une certaine naïveté sur le rôle réel de la communication sur la réalité de la décision finale. Les modèles participatifs échouent, d'une certaine façon, à proposer ce fameux critère de faillibilité de la science de façon contraignante.

La Commission Européenne

La C.E. s'inscrit dans cette ligne, d'abord dans le livre blanc sur la gouvernance⁴⁰⁴ qui d'une part en appelle à un élargissement de la participation à de nouveaux acteurs, et qui d'autre part dans son rapport de directions pour l'expertise⁴⁰⁵, et dans le rapport pour une gouvernance globale de l'expertise⁴⁰⁶, en appelle à l'application de principes généraux de comportement tels que l'ouverture, la participation, la cohérence, la subsidiarité, et la proportionnalité des décisions⁴⁰⁷. Ces principes généraux visent à assurer la démocratisation de l'expertise, en rendant possible une série de mesures : transparence, accessibilité, responsabilité, efficacité, alerte précoce et prévoyance, indépendance et intégrité, pluralité et qualité⁴⁰⁸. Ces mesures elles-mêmes se rapportent à des valeurs peu définies, renvoyant généralement à la nécessité de la création d'un consensus les concernant : la *qualité* se comprend comme la conjonction de l'excellence, de l'indépendance et du pluralisme de l'expertise⁴⁰⁹ ; l'*ouverture* comme une pratique de la transparence qui justifie du

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2001) 428 final*, Bruxelles, 2001 & *Démocratiser l'expertise et établir des références scientifiques européennes*, Rapport du groupe de travail I.b., Bruxelles, 2001.

⁴⁰⁵ COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2002) final 713*, Bruxelles, 2002.

⁴⁰⁶ EUROPEAN COMMISSION, *Global governance of science – Eur 23616 EN*, Bruxelles, 2009.

⁴⁰⁷ COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2001) 428 final*, Bruxelles, 2001, p.12.

⁴⁰⁸ COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *Démocratiser l'expertise et établir des références scientifiques européennes*, Rapport du groupe de travail I.b., Bruxelles, 2001, p.i.

⁴⁰⁹ COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2002) final 713*, Bruxelles, 2002, p.9.

degré de publicité choisi par l'expertise ⁴¹⁰, et *l'efficacité* se comprend comme une pratique de la proportionnalité et de l'attention aux problèmes ⁴¹¹. Ainsi la Commission envisage-t-elle de démocratiser l'expertise en recherchant des avis d'une qualité élevée et appropriée, faire preuve d'ouverture dans l'obtention des avis des experts, et assurer des méthodes de consultation des experts efficaces et proportionnées ⁴¹². Les textes mettent ainsi en avant le besoin d'attention aux problèmes afin de déterminer, dans un esprit d'ouverture aux différents types d'acteurs et de savoirs, le type d'expertise requis. Les critères de sélection des experts dépendent d'une évaluation, par les organismes estimant qu'ils en ont le besoin, de la complexité et de l'incertitude auxquelles ils sont confrontés. En règle générale, il est recommandé de favoriser les idées nouvelles, divergentes, en favorisant la pluridisciplinarité et l'indépendance, ce qui implique de mettre au clair les appartenances de chacun afin de révéler les conflits d'intérêts et d'accentuer la responsabilité de chacun. La publicité du processus est importante et le public est censé avoir au maximum accès aux discussions « en particulier lorsqu'il s'agit de questions sensibles » ⁴¹³. Tout le processus est également conçu comme évolutif et non comme une décision arrêtée dont l'application n'entraîne aucune conséquence sur la formulation de la règle. Mais pour tout processus, l'attention est donnée à l'importance d'une bonne définition du problème de façon à pouvoir mobiliser une expertise correspondante ⁴¹⁴, et donc à l'importance des représentations du risque.

Au niveau opérationnel, ces principes sont censés être appliqués par une *décentralisation progressive des pouvoirs*, et la promotion de la création de *réseaux*, susceptibles de favoriser, par exemple, la pluridisciplinarité, l'ouverture, et la transparence. L'objectif est ici de penser la légitimité à deux niveaux. Un premier qui concerne la création même du processus d'expertise (légitimité de « l'input »), et un second qui concerne les effets observés (légitimité de « l'output ») ⁴¹⁵.

La dissociation de ces deux types de légitimité permet aux experts de la Commission de penser une rupture avec la vision « linéaire » de la gouvernance de la science, qui conçoit une ligne droite entre développement scientifique et bénéfices sociaux en résultant ⁴¹⁶. La multiplication des acteurs engagés dans l'innovation scientifique ainsi que le changement dans la réalité de la direction

410 *Ibidem*, pp.9-10.

411 *Ibidem*, p.10.

412 *Ibidem*, p.11.

413 *Ibidem*, p.13.

414 *Ibidem*, p.23.

415 *Ibidem*, p.24.

416 EUROPEAN COMMISSION, *Global governance of science – Eur 23616 EN*, Bruxelles, 2009, p.11.

de cette innovation (guidée moins par la curiosité scientifique que par l'exigence de rentabilité) obligent à repenser cette légitimité. L'alternative se trouve donc dans la délibération et la participation, encadrées par les principes énoncés plus haut et la volonté de respecter les droits humains ⁴¹⁷.

« Global governance also demands engagement with the larger society in which science exists, from the nation state in all its dimensions of public and private sectors to international institutions and emerging global civil society » ⁴¹⁸.

La gouvernance de la science doit donc être « réconciliatrice », c'est-à-dire respecter toutes les valeurs locales, notamment en pratiquant une éthique du « consentement informé » (*informed consent*) ⁴¹⁹.

La C.E. envisage donc aussi la question du renouvellement des représentations à travers une généralisation des pratiques de participation, orientée vers une contextualisation et une décentralisation du pouvoir. On peut voir celle-ci comme une évolution de l'institution qui tente d'intégrer, par de nouvelles pratiques, les informations auxquelles elle n'a pas accès en créant de nouveaux liens avec des acteurs jusqu'ici écartés en raison de la conception linéaire de la gouvernance qui domine la scène politique. Mais c'est bien dans un idéal communicationnel que s'envisage cette relation. Le principe du consentement informé repose sur une transformation de la légitimité qui s'assure juste d'une seconde couche de validation des décisions : on prend la peine de s'inquiéter de l'avis des individus concernés par la décision, avec pour horizon probable d'établir une démocratie plus « directe ». C'est le consensus qui reste la finalité de l'échange, à ceci près, qui n'est pas anodin, que les différents rapports ne mentionnent rien sur les situations où ce consensus n'est pas atteint. Le cas où un consentement informé conduit au rejet d'une application technique n'est pas abordé : la résolution d'un conflit entre, par exemple, des acteurs influents promoteurs d'une technologie, et une population rejetant celle-ci pour des raisons légitimes en vertu de ce processus participatif, n'est pas pensée. Cela trahit peut-être un *a priori* très fort de la part de la Commission, qui envisagerait le consensus comme obligatoire, présupposé... et donc factice, politiquement. En cas de conflit, les rapports se contentent de renvoyer au « respect des droits de chacun ».

⁴¹⁷ *Ibidem*, p.38.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p.39.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p.40.

*

Le problème, pour nous, de ces différentes propositions, est de ne pas réserver un espace où peut se penser l'impact du risque sur la capacité du sujet social à produire des représentations originales du risque : on interroge ses représentations, mais pas les conditions dans lesquelles elles sont produites. Ou plutôt : on pense que la communication permet de réduire les facteurs de pression les plus importants, et d'atteindre une production de représentations plus réelles du risque. Mais nulle part il n'est possible pour le sujet de s'interroger sur l'état des relations de réciprocité qui pourraient conditionner son discours, nulle part il ne peut réfléchir à la nature des médiations qui existent entre lui et les « objets » du risque, et les autres acteurs de la gouvernance. L'action se pense toujours par rapport à l'objet kantien. Et même si on peut concevoir qu'une procédure participative puisse se représenter une modification progressive des relations de réciprocité (les acteurs sont de moins en moins protégés par des formes de médiation efficace), le système ne permet pas d'envisager comment tenir cette observation en compte dans la prise de décision.

II.2. Un modèle alternatif basé sur le principe de précaution.

Le lecteur familier des études du risque aura sans doute repéré l'arlésienne de notre travail, le principe de précaution. Last but not least, le principe de précaution intervient à ce stade de notre réflexion pour la raison précise que ses interprétations dominantes sont contaminées par la conception participative de la gouvernance de laquelle nous tentons de nous détacher. Nous avons ainsi posé le choix de ne pas faire intervenir plus tôt ce principe dans la discussion afin d'éviter d'en épuiser le potentiel explicatif. Devant l'insuffisance des modèles existants à se représenter la dimension indifférenciatrice du risque et par conséquent de penser des procédures qui permettraient d'inclure dans les représentations du risque une pensée de l'état de réciprocité entre sujet et objet, ainsi qu'entre sujets eux-mêmes, nous sommes toujours à la recherche d'une procédure qui donnerait un certain accès à cette dimension du problème. Nous pouvons voir cette dimension comme le besoin pour la gouvernance de se représenter les conditions dans lesquelles se déterminent la médiation entre les sujets, et la médiation entre le sujet et l'objet (ce que nous avons appelé l'extériorité entre le sujet et l'objet). L'indifférenciation se traduit en effet politiquement par une modification des médiations entre les acteurs : la mise en rivalité au cœur de la modernité signifie la fin volontaire de certaines médiations pensées par la tradition, en faveur de nouveaux types de médiation mis en place par ailleurs – les interdits et rituels sont remplacés par les structures sociales

propres à la société industrielle et ses évolutions ultérieures. Le diagnostic posé par Beck révèle un échec de ces nouvelles formes de médiation : elles ne sont plus efficaces pour permettre au sujet de s'engager dans la rivalité sans tenter de recréer des mécanismes sacrificiels nouveaux pour absorber l'indifférenciation qui devient la base de son expérience. Le risque crée de la violence nouvelle sous couvert de la représentation kantienne que nous nous bornons à en produire. Cette violence appelle une instrumentalisation de la science comme technologie, qui devient un outil de domination dépassant la stricte logique de l'idéologie repérée par Habermas : même dans un contexte « communicationnellement pur », la logique victimaire peut demeurer occultée. La transparence, l'indépendance, la multi- et pluri-disciplinarité des procédures participatives ne peuvent garantir (même s'il n'est pas exclu qu'elles y parviennent) la création de représentations du risque qui accèdent à cette réalité.

Le recours au principe de précaution peut paraître, dès lors, inutile dans la mesure où son acception habituelle est de pouvoir se détacher d'une autorité technocratique pour élargir le cadre de la participation. S'en tenir à une telle définition du principe nous semble en effet limité, et il nous faut donc spécifier en quoi une autre lecture de la précaution permet de penser une *potentielle* originalité dans la façon de concevoir comment peuvent se créer des représentations du risque prenant en compte sa dimension indifférenciatrice.

Le principe de précaution comme principe de temporalité.

L'interprétation de la précaution comme principe de *timing*, ou de temporalité, insiste sur sa formulation de 1995 dans la « loi Barnier » en France. La loi énonce que « l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement à un coût économiquement acceptable »⁴²⁰. En 2005 une Charte de l'Environnement est jointe à la Constitution française, qui réaffirme ce principe : « lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veillent, par application du principe de précaution et dans leurs domaines d'attribution, à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de

420 Loi n°95-101 du 2 février 1995 relative au renforcement de la protection de l'environnement (1), JORF n°29 du 3 février 1995 page 1840, Art.L.200-1. Le texte de loi est consultable sur le site : <http://www.legifrance.gouv.fr/>

parer à la réalisation du dommage »⁴²¹.

Le principe de précaution, dans ses autres formulations également, est donc une nouvelle façon de concevoir le lien entre expertise et décision dans la mesure où il cautionne une séparation entre la connaissance et le pouvoir, sous certaines conditions (gravité du dommage, acceptabilité du coût des mesures à prendre...). De cette séparation on retient généralement que le principe permet une réorganisation de la prise de décision allant vers une contextualisation de celle-ci, capable de mobiliser des savoirs extérieurs à celui prévu *a priori* par l'expertise scientifique. Cela conduit à retenir du principe l'élément de *timing* qu'il propose. Il stipule en effet *qu'il ne faut pas attendre* la certitude scientifique pour pouvoir poser des actions susceptibles de prévenir les dommages, à former des représentations de ce risque, bref, de considérer comme valide et légitime une autre appréhension de la situation que celle fournie par les experts. Cette définition du principe s'oppose notamment à l'idée selon laquelle sa fonction serait de conduire à un *durcissement* des mesures⁴²² à prendre pour contrôler un risque, mais toujours depuis le point de vue des experts reconnus *a priori*. Le principe de précaution comme *timing* se différencie donc d'un principe comme *substance* qui aurait une force normative sur le type de mesures à prendre : le principe comme *timing* en appelle à une réflexivité et non un simple renforcement procédural. Il vise une réorganisation de la décision. Cette version du principe est notamment défendue par Olivier Godard⁴²³. Ainsi pour l'auteur « L'effet le plus voyant de la Précaution est d'introduire une distance entre science et décision publique légitime. Désormais, pour être engagée de façon justifiée, l'intervention publique n'est plus contrainte d'attendre le moment où les démarches scientifiques seront parvenues à des conclusions fermes »⁴²⁴.

Le fait de pouvoir s'intéresser au risque plus tôt grâce à la précaution permet de considérer que « l'une des obligations nouvelles qui pourraient résulter de la Précaution serait une obligation d'information plus complète à laquelle seraient soumis tous les entrepreneurs publics et privés »⁴²⁵. Ce qui permettrait, par le droit à l'information, de prendre en compte les connaissances du moment et pas seulement les connaissances *validées* du moment. Une qualification scientifique minimale des risques reste nécessaire sans être suffisante. La Précaution reste basée sur des énoncés

421 Charte de l'environnement, loi constitutionnelle n°2005 – 205, 1er mars 2005, article 5. Consultable sur http://www.ecologie.gouv.fr/IMG/pdf/charte_environnement-2.pdf (url stable).

422 Le principe comme substance est notamment défendu par KOURILSKY, P., VINEY, G., *Le principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2000, p.73 et suivantes.

423 GODARD, O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, INRA, 1997.

424 *Ibidem*, p.65.

425 *Ibidem*, p.67.

scientifiques sur lesquels viennent se greffer des énoncés socio-économiques : « cela implique la mobilisation ou la recomposition de réseaux à la fois scientifiques et sociaux : publications scientifiques, relais associatifs, échos dans les milieux industriels, etc. » ⁴²⁶.

L'utilisation raisonnable du principe implique donc plusieurs éléments :

Le principe ne peut avoir de sens absolu.

Par conséquent c'est un principe de négociation.

Il vise à mieux prendre en compte les conséquences pratiques des limites scientifiques.

Par conséquent il intervient dans les situations d'incertitude techniques.

Il n'est pas autonome, il n'est pas un référent complet de justification.

Il vise à redéfinir l'organisation et le jugement plutôt qu'à imposer des règles.

Par conséquent il implique une redéfinition de ce qu'est une action rationnelle.

Aussi, l'action précautionneuse s'inscrit-elle logiquement dans les autres procédures participatives envisagées par les autres modèles. L'interprétation de ce principe comme principe de *timing* en fait un simple outil procédural justifiant le recours à la participation, dans une logique qui n'est pas étrangère au constructivisme. Comme l'affirme Godard : « It is a future-oriented principle, not a retrospective one : its main goal is to be policy relevant, not to change liability rules and foster lawsuits. [...] Precautionary measures should be provisionnal, revisable, context specific, and cautious. The precautionary principle calls for an intimate interactive process involving scientific development, scientific expertise, and management of risks. This process should be based on scientific expertise, deliberation with affected parties, and learning by doing » ⁴²⁷.

Le principe de précaution comme principe de représentation des médiations.

Une autre interprétation du principe de précaution, défendue par Nancy Myers, permet de lire celui-ci comme une heuristique et non une procédure, afin de générer une « sagesse » de l'action qui tente de dépasser la limitation des représentations issues d'une pure création de normes. Cette interprétation se base sur l'idée que les changements apportés à la nature et la société par la modernité ont atteint un nouvel état d'équilibre, qu'un seuil a été passé qui rend inefficaces les

⁴²⁶ *Ibidem*

⁴²⁷ GODARD, O., « Justification, limitation, and ALARA as precursors of the precautionary principle », in EGGERMONT, G., FELTZ, B., (éds) *Ethics and radiological protection*, Academia-Bruylant, 2008, Louvain-la-Neuve, p.137.

catégories habituelles et kantiennes de représentation du risque ⁴²⁸. Ce qui compte alors, c'est d'expérimenter de nouveaux modes d'action, peu importe l'état des connaissances : l'incertitude ne doit pas être réduite car elle fait partie des déterminants de l'action elle-même. Cela ne signifie pas que la connaissance scientifique ne joue plus de rôle dans la construction des représentations du risque : on affirme plutôt que ce rôle ne connaît pas de traduction politique immédiate. On cherche alors plutôt à se représenter *l'ampleur* réelle du risque. On se méfie ici de voir le principe de précaution comme un outil de négociation, dont les applications connues ont surtout révélé qu'il s'agissait d'une porte ouverte à son instrumentalisation : en se concentrant sur la volonté de déterminer l'étendue potentielle des dommages, on se condamne du même coup à éviter toute action si on ne peut *prouver* cette étendue. L'idée d'une action déclenchée plus tôt par précaution laisse ambiguë cette question de la preuve : que se passe-t-il si à ce stade on ne peut établir la sévérité des dommages potentiels ? Il y a là une sorte de contradiction parce que le principe comme *timing* entend se départir de la validation scientifique mais il n'a pas d'autre outil de construction de l'action qu'une négociation au sein de laquelle, *in fine*, il faudra bien établir scientifiquement le sérieux des dommages potentiels, ou rentrer dans un pur modèle décisionniste.

Le principe de précaution défendu par Myers s'oriente au contraire vers un détachement de la visée procédurale, dans le sens où il vise une décentralisation du pouvoir plus explicite, et prend le parti de reposer sur une création de sens et non de droit, ou normes. Comme nous allons le montrer, il ressort du travail de Myers l'idée que rester dans une logique de procéduralisation accroît le risque, et qu'il faut davantage concevoir la précaution comme une façon de créer des modèles, porteurs de sens, qui agissent sur les dynamiques d'action au-delà de ce que peuvent envisager les procédures participatives. Nous avons donc ici l'idée qu'un renouvellement adéquat des représentations du risque passe par une vertu inhérente à une forme d'expérimentation, d'action, qui est de mettre en jeu des modèles possibles sans devoir les relier *a priori* à une justification au sein du langage, à une validation de type sémantique. Celle-ci reste nécessaire, bien entendu, mais en aucun cas suffisante : elle n'a pas la ressource pour se représenter l'état des médiations en place et possibles pour le sujet social ⁴²⁹.

428 MYERS, N., RAFFENSPERGER, C., *Precautionary tools for reshaping environmental policy*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p.6.

429 Il faut préciser ici que cette interprétation du principe de précaution n'entend pas substituer une démarche de pure expérimentation à une démarche de justification. L'importance de l'expérimentation est ici théorique, c'est-à-dire qu'elle permet de penser d'autres conséquences sur la formation des représentations du risque qu'une perspective essentiellement axée sur la recherche de la justification. Ce n'est que dans un second temps que doit ensuite se penser une matérialisation politique de ce principe d'expérimentation.

Créer des modèles pour l'action : l'action collective comme contagion et son indépendance par rapport à l'institution.

L'idée de porter le principe de précaution comme une façon de prendre des décisions *sages* se base sur un constat d'échec des conceptions de la précaution telle celle proposée par l'U.E.⁴³⁰. Le principe défendu par l'U.E. ne se représente pas les conditions de réciprocité, de rivalité, entre les acteurs au sein de son principe de précaution. Ainsi le facteur économique est-il sous-estimé dans la marge de manœuvre de la précaution : le principe proposé au niveau européen n'a pas permis de dépasser la pure logique de compétition économique dans le cas de l'ESB ou de l'autorisation de la culture des OGM. Myers exprime ce déficit par la notion de valeur : le principe de précaution doit rendre explicite qu'il y a un acte de défense de valeurs à la base du processus de décision. Cette notion de valeur n'est pas seulement morale mais pèse d'un poids réel sur le déroulement du processus de décision : elle renvoie à la nécessité de rendre explicite les buts poursuivis par toute action collective, par le moyen de l'action précautionneuse elle-même. On ne se situe pas dans un registre sémantique, il ne s'agit pas d'*expliquer* les enjeux de l'action, mais de les révéler par une action sur l'action, la précaution. On peut donc voir la précaution ici comme une forme de stratégie, qui fonctionne par contraste : elle cherche à créer des exemples-modèles, qui seront imités car leurs effets seront positifs du point de vue du sujet social.

Le déplacement du pouvoir dans la subjectivité sociale : l'expérimentation.

Cette conception du principe de précaution nous intéresse donc car elle correspond à une tentative de penser la réciprocité vide, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles le risque entraîne une rivalité qui ne peut avoir de conclusion que victimaire : c'est la raison pour laquelle plutôt que de penser l'action dans un registre de justification sémantique, les auteurs se concentrent sur l'idée que le meilleur moyen de mettre en œuvre la précaution, c'est de *le faire*. Utilisant souvent l'expression de « sens commun » pour définir ce qu'ils recherchent, les auteurs insistent, à travers un ensemble d'outils proposés, sur la possibilité de faire reposer sur l'action et ses résultats positifs la création d'un élan collectif. Ce qui est censé généraliser la précaution, c'est une imitation.

« The most important components are the imagination, wisdom, and determination of individuals and groups in all kinds of settings, from city playgrounds to rural coops, from state legislature to academic training grounds for lawyers, scientists, educators ... »⁴³¹.

⁴³⁰ *Ibidem*, p.34.

⁴³¹ *Ibidem*, p.4

Les auteurs prônent un « just do it » qui essaye de révéler la complexité de son application devant une apparente simplicité conceptuelle : ce qu'ils estiment important dans le fait de *juste agir* n'est pas un retour à une forme de décisionnisme mais bien le développement d'une logique d'expérimentation dont la vertu serait de créer le terreau pour une action collective. On pourrait dire que l'injonction d'action entend ici transcender ce qui s'apparente à une constante hésitation des processus participatifs : les auteurs semblent ici concernés par le fait que tant que les acteurs se représentent leur action comme dépendante d'une justification sémantique et cognitive, ils ne prennent pas au sérieux l'importance de l'expérimentation elle-même. En empruntant sa distinction à Dupuy⁴³², nous pourrions dire que Myers craint que le problème de *l'action* soit celui d'une société qui *connaisse sans croire à ce qu'elle sait*, et que l'injonction à une attitude « sage » vise à réintroduire une forme de responsabilité morale vis-à-vis de la connaissance. En d'autres termes, nous pouvons ici lire la préoccupation de Myers pour l'expérimentation comme un désir de voir se modifier le rapport à la connaissance, qui lui semble avoir été trop médiatisé par les procédures participatives.

La précaution s'envisage également ici dans une pratique du pouvoir prenant sa source dans ce que Beck peut appeler la sub-politique, c'est-à-dire une forme décentralisée du pouvoir, qui commence « en bas ». Les auteurs estiment donc ici que c'est au niveau local, communautaire (*communities*) que commence la précaution, et que le recours à la participation s'envisage avant tout comme un avantage pour la raison qu'elle permet ce dé-centrement⁴³³.

Principes concrets d'expérimentation collective.

Parmi les dix principes proposés par Myers⁴³⁴, nous en retiendrons quatre, exprimant ce qui dans cette démarche spécifique de la précaution, constitue une alternative aux modes de construction de l'expertise déjà discutés. La perspective de Myers est d'envisager ces procédures comme une sorte de *check-list* de pratiques qui doivent assurer de produire des « décisions sages »⁴³⁵. Nous y voyons cependant aussi la possibilité de comprendre comment une procédure

432 DUPUY, J.P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002, p.84.

433 MYERS, N., RAFFENSPERGER, C., *Precautionary tools for reshaping environmental policy*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p.75.

434 *Ibidem*, p.30.

435 *Ibidem*, p.29. « Some of these concepts are simple ethical principles or habits of thought and action ; others suggest actual step-by-step procedures. Some imply particular kinds of action, but all are geared to *producing wise decisions* rather than formulas for action ».

peut donner accès à une réflexivité sur l'état des la réciprocité entre acteurs, que nous reprochons aux autres modèles participatifs de ne pas pouvoir percevoir. Ces quatre principes sont :

Définir des objectifs clairs (*goal setting*).

Définir ce qu'on entend par dommage (*defining harm*).

Analyser l'incertitude (*analyzing uncertainty*).

Proposer des alternatives (*assessing alternatives*).

Le « Goal setting » et la représentation des rivalités entre acteurs.

Premièrement l'idée de définir un ou des buts à l'action semble assez simple et automatique, mais c'est pourtant rarement le cas dans les procédures de participation existantes. Il s'avère que c'est généralement les logiques de compétition qui forment le contenu de ce « but » de l'action : ainsi les auteurs mettent-ils en évidence que la façon dont se sont construits les systèmes de gestion de ressources naturelles, comme le poisson, l'ont historiquement été sur une base compétitive et conflictuelle ⁴³⁶. Les compagnies de pêche ont développé une industrie étant le résultat direct des conflits (liés à la colonisation et autre conquête de territoires) liant les acteurs : ceux-ci se sont partagés la ressource dans un esprit de compétitivité donnant lieu à une mentalité exclusivement définie par cette compétition ⁴³⁷. La surpêche, et les dégâts écologiques qu'elle entraîne, provient du fait que cette activité n'est définie dans son contenu que par la rivalité entre les différents acteurs : il n'y a pas d'objectif au système autre que celui de pêcher plus, et de faire plus de profit, que les autres. On peut transposer cet exemple au développement du nucléaire ou des OGM : l'origine historique de ces industries est toujours celle d'une compétition entre acteurs (nations, industries, ...). Course à l'énergie, course à la rentabilité... motivée essentiellement par le besoin d'être vainqueur au sein d'une rivalité envers les autres acteurs. Cette rivalité peut être considérée comme le moteur principal de ces développements, dans la mesure où il est difficile d'imaginer ceux-ci en dehors d'un tel contexte rivalitaire. Si l'on retire l'élément « compétitif » des motivations de ce développement, il est difficile d'expliquer pourquoi la question des alternatives techniques est si difficile à poser aujourd'hui dans la pratique, par exemple. La « politique énergétique » se réduit souvent à justifier un *besoin* d'énergie sans préciser où se situe ce besoin ni quelles sont les alternatives au nucléaire, pas plus qu'elle n'explicite l'objectif poursuivi par la production énergétique outre le fait de pouvoir, par exemple, rendre les industries plus compétitives. Les OGM

⁴³⁶ *Ibidem*, p.160.

⁴³⁷ *Ibidem*, p.163.

échappent quant à eux à toute « politique agricole », n'ayant aucun objectif affiché autre que commercial. Les discours concernant l'amélioration du rendement en nourriture au niveau planétaire ou pour des populations pauvres ne font plus illusion dans un contexte de surproduction mondiale, où d'autre part les ressources pourraient facilement être redistribuée si le but du système était de *nourrir* qui que ce soit (ainsi le soja destiné aux élevages intensifs de bovins pourraient-ils sustenter toute la planète, pour peu qu'il ne soit pas transformé en viande). D'autre part la majorité des OGM produits étant essentiellement destinés à résister à des pesticides produits par les mêmes firmes que celle les produisant, l'argument humanitaire est difficilement soutenable. Les systèmes de gestion de ressource semblent donc se dessiner au sein et par rapport à une rivalité mimétique telle que nous l'avons définie précédemment : c'est dans nos termes une réciprocité vide qui constitue le contenu du système, agricole, énergétique, etc. La politique se contente, à un niveau général qui est celui de la dynamique observée aujourd'hui, de penser les conséquences du développement dans le cadre prééminent du positionnement au sein de la concurrence entre les acteurs mondiaux. Le but poursuivi par le *goal setting* est de briser cette rivalité qui se nourrit d'elle-même jusqu'à l'absurde, et de donner des objectifs explicites aux systèmes de gestion des ressources qui sont également les producteurs de la technologie les concernant. Cela ne peut être facilement réalisé par des méthodes procédurales qui reposent, dans le cas de la surpêche par exemple, sur des données quantitatives et observables de la quantité de poisson pêchée : les rapports sont généralement imprécis et impossibles à vérifier. La précaution tend alors à penser l'objectif en terme de quantités maximales de pêche possible sur une population marine donnée tout en assurant des mécanismes de redistribution des richesses suite aux limitations imposées aux pêcheurs (seuls certains peuvent pêcher, mais les bénéfices sont redistribués entre tous). La définition des *goals* se fait en conjonction avec des procédures de contrôle se basant sur des études concernant l'écosystème marin, et donc sur des données scientifiques, mais celles-ci ne sont utiles à l'amélioration du système et donc du risque que si le *goal* a été bien défini, et a permis de casser à la source la dynamique qui rendait les règles de contrôle précédentes inopérantes. En sortant la ressource (le poisson) d'une rivalité pure centrée sur elle-même par des mécanismes simples comme la redistribution de richesses couplées à une connaissance des capacités de l'écosystème marin, la précaution permet ici deux choses : elle relie le risque à l'état de réciprocité entre les acteurs, créant donc une représentation de l'indifférenciation propre au risque qui donne sa place à la reconstruction du sujet social (les effets de la destruction des ressources marines ayant un impact global, le risque est indifférenciateur, et en se représentant le fait que le type de réciprocité y contribue, elle permet aux acteurs de réinvestir leur identité dans de nouvelles pratiques), et elle redonne à la recherche de faits scientifiques un rôle positivement défini par rapport aux objectifs de

contrôle de la rivalité établis. L'expertise scientifique ne peut plus faire écran devant un projet purement rivalitaire qui se dissimulerait derrière elle – elle joue un rôle scientifique sorti de toute instrumentalisation victimaire possible. Elle ne peut plus être au service d'une logique rivalitaire vide qui se cache.

Ce qui s'applique à l'exemple de la pêche peut se transposer à d'autres systèmes de gestion d'une ressource ou d'un risque. L'idée d'un « *goal setting* » qui se concentre sur le type de réciprocité qui relie les acteurs concerne tout système technique : elle est une étape dans la création d'un rôle positif de l'expertise, en limitant son instrumentalisation par la logique victimaire se cachant derrière l'objectivité kantienne. Les politiques de l'énergie ou agricoles peuvent se soumettre au même type de mesure de précaution.

Les procédures de « defining harm & assessing alternatives » comme renfort du droit et orientation de la participation vers la perception des rivalités.

La définition des dommages, l'analyse de l'incertitude et la conception d'alternatives suivent la même logique, qui correspond au fond à repenser la médiation entre les acteurs au sein de mécanismes capables de détecter les formes vides de réciprocité, afin de penser la création d'espace au sein desquels les acteurs redéfinissent les différenciations leur permettant de ne pas nourrir une logique sacrificielle du développement technique.

Les procédés de définition des dommages potentiels répondent généralement, disent les auteurs, à des critères de compétition : dans le cas de la recherche en bioprospection ⁴³⁸, les mécanismes de prévention des dommages sont généralement limités à la protection des droits commerciaux des compagnies pharmaceutiques et des populations locales, qui recevront par exemple des compensation financières ⁴³⁹. Mais les impacts de l'activité commerciale liée à la bioprospection, qui peuvent nuire aux structures sociales ou dénaturer les sols, sont peu pris en compte de façon effective. Encore une fois, la définition du dommage se fait dans un cadre qui ne se représente pas la réciprocité qui relie les acteurs, pour ne considérer qu'une réciprocité vide, la concurrence commerciale. Basée sur une définition kantienne du risque, elle ne voit que les dommages « physiques » comme étant de façon justifiée reliés à l'objet. Changer la façon de définir

⁴³⁸ Ou activité d'inventaire et d'évaluation de la biodiversité, principalement effectuée par des industries pharmaceutiques ou liées aux biotechnologies à des fins commerciales. Le terme est fréquemment assimilé à celui de « biopiraterie » dans le cadre de la controverse sur le brevetage du vivant.

⁴³⁹ *Ibidem*, p.219-220.

le dommage revient dans ce cas à devoir se représenter le fait que le risque provient de ce manque de représentation de la réciprocité vide reliant les acteurs. Les mécanismes envisagés pour prévenir le risque sont dans ce cas capables de former une représentation de cette réciprocité. Des approches orientées vers une meilleure définition et clarification du droit des populations indigènes, et de la reconnaissance officielle dans les traités internationaux de l'interdépendance entre les ressources naturelles prisées et les cultures au sein desquelles elle subsistent, offrent en théorie un cadre dans lequel le pur intérêt commercial ne peut à lui seul constituer une gouvernance du risque. Les acteurs s'engagent dans la négociation de garanties mutuelles qui ne peuvent plus simplement « monter à l'extrême » comme dans une simple relation commerciale, rivalitaire ⁴⁴⁰. L'approche par le droit est insuffisante à bien des égards (diversité des besoins au sein d'un même « groupe indigène », besoin de redéfinir les priorités de façon régulière, etc.), et les auteurs proposent alors l'emploi d'une autre procédure que nous avons retenue pour compléter celle-ci : proposer des alternatives. Cette procédure se comprend comme une utilisation de la participation, dans laquelle doivent être invitées les voix locales, les acteurs du contexte qui sont les « profanes », pour leur faire jouer un rôle continu et actif dans la construction des représentations du risque. Pour excéder la vision liée à la pure dimension commerciale de l'action, pour dépasser la rivalité comme horizon de la gestion du risque *et* aussi comme moteur du développement technique, les auteurs envisagent une modification des procédures de *peer review* pour penser un *community review*, et une obligation de *community service* de la part des experts au sein de ces communautés indigènes ⁴⁴¹. La conjonction de ce genre de procédures, en fonction de la situation, tend à mettre en place un cadre favorable à une création de représentation du risque qui saisisse l'état des réciprocités, adopte un point de vue réflexif à son sujet, et permette un usage des identités qui développe de nouvelles différenciations, médiations entre acteurs.

La procédure « analyser l'incertitude » renvoie au même processus et vise dans ce cas à se concentrer sur une meilleure distinction entre ce qui peut être « scientifique » ou non. Les auteurs montrent en effet que le type de preuves susceptibles d'être considérées comme suffisantes pour juger, par exemple, de l'impact de la culture d'OGM en plein air, fait lui-même l'objet d'une détermination rivalitaire : les différents acteurs s'affrontent et c'est la capacité de l'un de faire pression sur l'autre qui détermine finalement ce qu'il faudra considérer comme une preuve « scientifique » ⁴⁴². De façon typique, les producteurs d'OGM discréditent les résultats d'études attestant d'une contamination involontaire de variétés de maïs mexicains en les qualifiant de « peu

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.227.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p.232.

⁴⁴² *Ibidem*, p.250 et suivantes.

scientifiques », pour affirmer sur des bases bien moins scientifiques le caractère positif de cette dissémination ⁴⁴³. La précaution doit, selon les auteurs, permettre alors de mettre en évidence la nécessaire interaction entre le gène et l'humain (Latour dirait : mettre en évidence l'hybride), et qu'il n'est pas possible de parler de science dans un contexte politiquement neutre sur ce type de question. Le type de régulation en place (ici aux États-Unis) conditionne une telle gestion rivalitaire de l'incertitude. Le présupposé kantien pesant sur la façon de se représenter le risque implique que le processus d'évaluation se fasse sur l'objet et non le procédé ⁴⁴⁴. Autrement dit, le système part du principe que c'est un objet (défini au sens kantien) qu'il convient d'évaluer, et non le procédé (la manipulation génétique) de création de celui-ci (qui est lui aussi perçu de façon kantienne, comme un procédé « neutre »).

« Product-based regulation is supported by an underlying philosophy that organisms developed through recombinant DNA techniques are not inherently more risky than organisms developed through other means » ⁴⁴⁵.

Ce qui est également affirmé par la NAS (National Academy of Science). Le risque est donc cadré de façon assez stricte dans la « neutralité kantienne » de l'objet, pourrait-on dire, et néglige le caractère hybride de l'objet, et la dimension sociale du risque. Comme l'indiquent les auteurs, le risque OGM *est pourtant différent* d'autres risques par son impact culturel, politique, économique, pour cette simple raison qu'il crée des conditions de réciprocité entre acteurs qui sont nouvelles, et ici, vides : elles ne reposent que sur la rivalité et l'appropriation commerciale du vivant. Analyser l'incertitude est selon les auteurs une nécessité afin de mettre en évidence ce genre de structure qui rend inopérante à la fois une logique de recherche scientifique et une critique sociale de la technologie.

Penser la réciprocité.

La précaution comme conception de l'action collective, et pas simplement d'un principe de timing permettant une ouverture à la participation, permet ici de se représenter un manque de médiation entre les acteurs dans les situations de risque. La participation joue toujours son rôle

⁴⁴³ *Ibidem*, p.252. « This view implies that indigenous farmers should appreciate the introduction of a GM trait in their native maize populations because it could *improve* biodiversity and food security ». Et, « a representative of Monsanto, for example, stated, « The fact is that the biotech traits really don't pose any unique risk to the local maize ».

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p.257.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

d'approfondissement des connaissances, et l'expertise s'y pense également comme un processus collectif basé sur la science, mais ces deux dimensions sont surdéterminées, complétées, par la capacité – au moins potentielle – donnée aux acteurs de pouvoir se représenter l'état des relations de réciprocité les unissant. Et donc, de se représenter l'indifférenciation propre à un risque donné.

On peut également y voir la possibilité de redéfinir l'objet selon les critères « mimétiques », qui complètent la vision kantienne de l'objet en mettant en évidence deux éléments : tout d'abord que ce qui peut être considéré comme objectif dépend d'une capacité de la culture à stabiliser une ressource donnée des rivalités qui en font fluctuer la valeur, et ensuite que des « objets » (au sens kantien) techniques sont produits en raison d'un état général d'indifférenciation frappant la culture, et qu'il est possible de mettre en doute leur caractère d'objet pour dévoiler leur fonction victimaire globale.

La connaissance des mécanismes victimaires liés aux processus d'indifférenciation procurée par l'anthropologie mimétique offre par conséquent un élément qui restait manquant dans les autres perspectives, permettant d'en souligner les points forts et complémentaires. Ainsi la société du risque de Beck, la modernité hybride de Latour nous livrent une vision du risque qui détecte le mécanisme victimaire à l'œuvre dans la culture que notre présupposé kantien a du mal à déceler. Même Habermas dans ses principes anthropologiques essaye de rétablir une justice envers les dialogues *réprimés*. Le lien entre la configuration actuelle du risque technologique et cette dimension victimaire est de plus en plus observable au niveau global dans le monde. L'aspect *purement* réciproque de l'action se fait de plus en plus net, en même temps que les tentatives de cacher cette réalité, ou tout au moins ses conséquences. Notre monde excelle à renchérir sur ses échecs rivalitaires, comme la crise financière le démontre de façon plus évidente chaque jour ⁴⁴⁶. Prisonniers d'une façon de construire nos représentations du risque, nous nous engageons chaque jour, et dans tous les domaines, dans la création de différenciations inefficaces, qui, dans la logique victimaire qu'elles nourrissent, n'ont pas plus d'effet que les antiques sacrifices de victimes émissaires : elles apaisent un temps, pour revenir frapper plus fort plus tard.

L'action ne devient véritablement collective qu'au prix de cette possibilité : créer un espace où peut se faire une *contagion* qui n'est pas pure réciprocité. Une mise en réciprocité qui ne se limite pas au « rationnel » formel, procédural, objectivement kantien, mais qui donne lieu à la

⁴⁴⁶ STIGLITZ, J., *Quand le capitalisme perd la tête*, Paris, Fayard, 2003. Les conditions de prêt du FMI aux pays touchés par la crise sont d'accroître leur libéralisation alors que celle-ci, par la dérégulation qu'elle implique, est à l'origine du crash. Voir pages 51-57 pour un exemple concret.

création de *modèles* au sens girardien. Il y a une détermination de l'action par l'action : pour se nourrir elle-même sans être arbitraire et décisionniste, elle doit pouvoir être *plus* que rationnelle, c'est-à-dire comprendre ce qui donne son origine culturelle à la justification de la raison, comprendre la genèse d'une attitude linéaire au monde, a-mimétique. Elle doit pouvoir se représenter la rivalité mise en place par la modernité, dans laquelle cette dernière se prend elle-même au piège. Elle doit pouvoir, enfin, penser que la création de modèle est cette rupture de la montée aux extrêmes, cette rivalité sans conclusion possible qui recrée du victimaire : le modèle est ceci qui dans la possibilité d'action qu'il donne à l'acteur, lui permet de sortir de la réciprocité vide et de différenciations stériles pour résoudre l'indifférenciation déterminant son expérience subjective. C'est pourquoi la société du risque et plus généralement le constructivisme insistent sur l'expérimentation collective : ces modèles ne peuvent jamais être déterminés *a priori*, bien qu'un apprentissage soit possible. Mais tout apprentissage passe nécessairement par l'expérience, et le type d'expérience requise dans le cas du risque tel que nous le définissons ne peut se limiter aux procédures participatives globalement admises aujourd'hui au niveau concret des institutions, comme la Commission Européenne. La rationalité de l'action devient alors consciente, pourrait-on dire, de l'incapacité du langage à appréhender dans sa totalité les phénomènes mimétiques au sein de la modernité. On peut leur donner n'importe quel nom, l'important n'étant pas ici de considérer que l'anthropologie mimétique apporte de la vérité. Cette pensée peut très bien s'effectuer depuis la société du risque de Beck, ou la théorie moderne de Latour : il ne leur manque qu'un principe génératif de la science au sein de la culture pour penser la dimension collective de l'action et la capacité de former des représentations globales du risque, qui décèlent où l'indifférenciation prend son origine. Nous avons ici proposé le principe génératif de la théorie mimétique pour la relation qu'il établit également entre l'indifférenciation et la logique victimaire. Il permet de penser l'indifférenciation, la réciprocité vide, ou encore la perte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet, comme la diminution des médiations entre acteurs.

La multiplicité des types de médiation.

Cette médiation est à notre avis ce qui est devenu l'enjeu des théories critiques de l'expertise. Il faut notamment réaliser que l'indifférenciation, la faillite des médiations, s'opère aussi au niveau temporel et pas uniquement spatial. Dans la recherche de différenciations non-victimaires, on observe que l'effort principal des théories du risque repose sur la médiation spatiale : entre des acteurs déjà présents, identifiés, réunis à un moment T par le risque. Mais le type d'incertitude liée

au risque n'implique pas une telle limitation à la dimension spatiale. Les effets incertains du risque ne concernent pas uniquement les conséquences directes dans le temps, comme la mauvaise répartition de ressources, ou la mise à l'écart d'un acteur dans le débat. Le risque s'étale également dans le temps, et le problème du manque de médiation peut très bien s'y poser également. On peut prendre pour exemple la discussion sur les effets stochastiques menée par l'ICRP et ses critiques. Dans le cas de l'exposition aux faibles doses, des effets héréditaires peuvent se manifester plusieurs générations après l'exposition originelle. Dans la critique éthique des recommandations de l'ICRP sur la radioprotection des faibles doses, nous avons vu que la question des générations futures se pensait en termes de réciprocité : Gosseries⁴⁴⁷ propose à ce sujet de comparer trois théories de la justice se représentant des formes de réciprocité différentes entre notre génération et les futures. Directe ou indirecte, la réciprocité détermine avant tout une différente façon de concevoir la distribution des ressources dans le temps. Le problème des faibles doses s'exprime donc également dans ce contexte comme un problème victimaire, une génération devant éviter d'en victimiser d'autres, et la solution à cette victimisation se pense dans une représentation de la réciprocité qui réfléchit la répartition des ressources. Cette remarque vaut également pour des risques qui ne font pas intrinsèquement et apparemment appel à la notion de délai dans le temps. La modification des structures sociales paysannes, et des réseaux de distribution et de production de la nourriture par les OGM, tels qu'ils sont commercialisés aujourd'hui, est aussi une question de médiation dans le temps. Le risque social dépasse le simple cadre des transactions au présent entre des acteurs identifiés.

La similitude avec l'exemple des industries de la pêche évoqué par Myers n'est pas anecdotique. La particularité du débat sur le nucléaire relevant du fait que la relation de réciprocité se pense ici entre deux acteurs distants dans le temps, et non dans l'espace. Le risque indifférenciateur n'est pas fondamentalement différent dans ce cas : nous assistons juste ici à une perte des médiations dans le temps et non dans l'espace. La rivalité est toujours là, mais elle ne s'observe pas par une juxtaposition spatiale des acteurs, où se réduit à zéro la distance capable de médiatiser les échanges. Dans le cas des faibles doses, la rivalité est bel et bien là, apportée par le risque, créant une réciprocité peut-être vide : simplement, c'est la juxtaposition temporelle qui se dessine, les individus pouvant non seulement être frappés *partout* et instantanément, mais maintenant aussi *n'importe quand* et avec délai. Le temps a toujours été une force de médiation efficace entre les individus : notre système judiciaire se base sur lui pour instruire la justice. La résolution des conflits *doit* être rendue à plus tard pour qu'il fonctionne. Il y a donc dans le risque

447 GOSSERIES, A., « Radiological Protection and Intergenerational Justice », in EGGERMONT, G., FELTZ, B. (éds), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2008, p.167.

contemporain, nucléaire, écologique, financier, ..., une perte supplémentaire de médiation que nos catégories de différenciation ne parviennent plus à compenser. La dissolution de (la médiation par) l'espace est déjà évidente. Nous devons à présent prendre garde aux conséquences de celle du temps, en incluant dans la conception même des modèles de gestion du risque une attention à ce type de réciprocité.

III. Conclusions.

Une définition plus précise du rôle de l'expert, et de sa pratique, au sein des processus de décision en situation d'incertitude, se dessine à l'issue de nos réflexions. Cette définition, cependant, se pense moins comme une place institutionnellement définie que comme une ressource réflexive pour la culture, dont il s'agit encore de créer les modalités d'exercice particulières. Nous voyons à présent comment se fait le retour de la pratique sur la théorie, et les questions qui sont prioritaires dans l'explication du rôle de l'expert par rapport à la société démocratique.

L'élucidation de l'ambiguïté moderne.

Nous pouvons à ce stade reconnaître dans la question de l'ambiguïté moderne la source d'un déblocage de perspective sur la question du risque. C'est bien cette ambiguïté que les théories et discussions sur la pratique de l'expertise tentent d'expliquer : il s'agit de savoir comment se positionner face à une science devenue productrice du risque, tout en demeurant un outil essentiel de sa représentation. Nous avons vu les grandes orientations permettant de définir ce rapport entre science et société, pour observer un manque de générativité dans l'explication de ce lien. Le débat de fond des anthropologies mobilisées par chaque théorie s'avère être celui d'une pensée de la réciprocité qui relie les différents acteurs, élément souligné autant par les préoccupations des modèles participatifs (qui cherchent à résoudre des problèmes d'exclusion) que par les inquiétudes rencontrées au niveau de la pratique (qui soulignent le besoin de se représenter ces relations pour comprendre les vices des systèmes de protection).

Notre lecture de la modernité donne un contenu positif à cette ambiguïté, en se détachant des explications prisonnières de l'acception kantienne de l'objectivité. La science y est perçue comme ce mouvement réflexif de la culture sur son mécanisme de gestion des réciprocités rivalitaires entre individus : le mécanisme victimaire. En tant que stabilisation (ou a-mimétisme) de l'objet, la science devient une ressource pour la culture, susceptible de se représenter ce que la création d'objet (le processus) implique concernant les capacités de la société à construire des formes efficaces de médiation sociale. En d'autres termes, la science, comme connaissance de l'objet, peut se représenter le rôle joué par l'objet pour la culture, et plus précisément elle peut savoir si l'objet remplit une fonction victimaire au sein du social. Cette réflexivité est essentielle à une pensée du risque, car

celui-ci peut se définir comme une indifférenciation généralisée du social (ce qui, pratiquement, correspond aussi à une mise en échec des catégories d'expérience modernes). Or l'indifférenciation est une conséquence directe du moteur culturel moderne, qui se retrouve démuni face à la progression d'une réciprocité vide entre les acteurs. Les logiques victimaires sont des tentatives de création d'une différenciation au sein de ce contexte, mais qui n'ont que *l'apparence* d'une solution. A un « niveau de perception kantien », pourrait-on dire, il peut sembler en être ainsi, mais à un niveau plus global, où l'objet est redéfini positivement (et de façon générative) par rapport à la culture, ce type de différenciation ne fait que nourrir un mouvement général d'indifférenciation. En d'autres termes encore, le risque en appelle à des tentatives de résolution qui, dans une perspective kantienne, semblent pouvoir fonctionner. Mais ces tentatives n'ont pas de prise sur le risque lui-même, elles ne se représentent pas l'indifférenciation. Elles n'ont qu'une compréhension limitée de l'objet, et elles ne peuvent pas connaître la fonction victimaire des nouveaux objets créés par la technique. L'objet comme lieu de l'a-mimétisme culturel donne accès à une représentation du social où il est possible de questionner l'impact « imprévisible » de la technologie, d'intégrer les rapports d'exclusion au sein du processus de construction de l'objet. L'ambiguïté moderne, ici, est simplement celle de ne pas avoir réussi à penser de formes de différenciation sociale assez efficaces face à l'indifférenciation qu'elle a engendré à hautes doses. La science entre dans une ambiguïté parce qu'elle est nécessaire pour percevoir le risque, et qu'elle participe, à cause de son *a priori* kantien à la production de ceux-ci en cachant le victimaire contenu dans l'objet. Mais à partir du moment où l'on possède une vision générative du lien science-culture *et* un critère de faillibilité du savoir scientifique qui voit dans la dynamique culturelle même une occultation d'une partie de ce savoir, la science cesse d'être problématique dans son épistémologie ou sa méthodologie. C'est bien la culture qui devient problématique en ce qu'elle perd les outils d'utilisation du savoir scientifique à des fins de différenciation sociale : or on ne peut s'expliquer cette ambiguïté que dans un cadre génératif. La modernité, en plaçant la rivalité mimétique en son centre, et en n'établissant pas de mécanisme de conclusions des réciprocités vides, est la source du risque en tant que tel.

Le principe de précaution comme outil de réflexion des médiations entre acteurs.

L'interprétation du principe de précaution proposée par Myers est un cas intéressant de réflexion sur cet échec de production de différenciation sociale. Nous voyons en effet que les outils imaginés par l'auteur renvoient directement à un besoin de sous-détermination des approches scientifiques au sens kantien, par une approche capable de renouer avec des représentations plus

« sages », ou « évidentes » du risque – les discussions autour de la précaution étant en effet très sensibles à cette sensation d'une schizophrénie de l'expertise selon laquelle ce qui est *su* ne mène pas à une *croyance* susceptible d'engendrer des changements de comportement face au risque. Cette approche s'oriente globalement vers la construction d'une meilleure représentation des relations de réciprocité entre les acteurs. Les exemples donnés sont partiels par rapport au problème général qui nous occupe, mais on peut raisonnablement considérer que cette démarche peut s'appliquer à tout système technique.

Cette attention portée aux relations de réciprocité est rendue possible par ce qui s'apparente à une levée de la définition de l'objet « kantien », au profit d'une logique d'expérimentation. Toute l'entreprise proposée par Myers peut se lire comme la tentative de reconstruire les objets techniques en délimitant la zone d'impact qu'ils ont sur les relations de réciprocité entre acteurs du risque. C'est donc tout à fait logiquement que cette conception se concrétise par des propositions de modification des médiations entre acteurs. Dans l'exemple de la surpêche qui a été donné, ce sont des mécanismes de médiation vis-à-vis du système (la pêche) par rapport à la ressource (le poisson), autant que vis-à-vis des acteurs entre eux (pêcheurs et consommateurs) par des mécanismes de redistribution des richesses.

La problématisation de la médiation entre acteurs, si notre hypothèse est correcte, est une perspective utile à l'analyse de tout système technique, dans la mesure où elle révèle les effets de l'*a priori* kantien sur l'objet. C'est en se plaçant dans une acception générative du lien entre science et culture, qui redéfinit la modernité, que nous pouvons observer cela. Là où les médiations échouent, c'est-à-dire là où se dessine vraisemblablement de l'exclusion (exclusion d'identités, de discours), on retrouve un problème de définition de l'objectivité qui bloque l'élargissement de la représentation du risque à ses effets sociaux concrets. L'*efficacité* d'une gouvernance du risque se comprend donc également par ce déplacement dans la façon de se forger des représentations du risque : nous voyons avec le principe de précaution que la représentation donnée de l'objet entraîne des conséquences pratiques sérieuses qui en sont directement dépendantes. Un des problèmes posés par le risque contemporain aux catégories de perception modernes réside aussi dans le fait que la médiation se pense habituellement dans l'espace, alors que, dans le cas de la radioprotection que nous avons abordé, de nombreux critiques indiquent le manque total de prise en compte des modalités de médiation dans le temps (par exemple dans des choix arbitraires ne prenant en considération que deux générations pour évaluer le risque d'effets stochastiques, ainsi que le relève Smeesters).

L'insuffisance des théories du risque concernant la formation des représentations.

Nous posons donc un jugement d'insuffisance sur les théories qui sont à la source du « mouvement participatif » généralisé aujourd'hui au sein de la gouvernance des risques. Leur conception de la modernité ne laisse pas de place pour la reconstruction de l'objet hors du cadre kantien, ni, partant pour celle du sujet qui doit renouveler ses catégories d'expérience sociale dans un contexte indifférencié. Reconstruire le sujet, rappelons-le, signifie dans ce contexte réfléchir aux conditions de réciprocité créées par l'objet : permettent-elles au sujet de faire *usage* de son identité ? L'objet, pour être objet, ne doit pas être une contrainte placée sur la capacité du sujet à se déterminer lui-même.

Or ni Habermas, ni Latour, ni Beck ne donnent accès à cette dimension du problème. Habermas, tout d'abord, ne peut penser l'indifférenciation puisqu'il réduit l'action au langage, ce qui limite automatiquement sa conception du rapport science-culture à la nécessité d'une synthèse opérée par la discussion : les ressources mobilisées pour construire les représentations du risque ne sont pas extérieures au cadre kantien. Cette opération de synthèse lui semble suffisante parce que sa conception de la modernité n'explique pas la génération de la science autrement que par une « préférence spontanée » de la culture pour ce type d'attitude face au monde.

Latour rencontre le même obstacle pour une raison exactement opposée. Sa proposition d'exploration des hybrides est d'ordre méthodologique, et se base sur l'idée que la modernité est le résultat d'un partage artificiel des représentations (entre objets et non-objets). L'exploration des hybrides, dans ce cas, ne donne accès qu'aux représentations que le collectif pourra se donner de lui-même, sans interroger de ressource extérieure au cadre kantien pour recomposer les alliances entre objets et non-objets. Là où il faudra redéfinir l'objet, l'incomplétude de ce dernier se jugera uniquement par rapport à la conception kantienne que l'on pourra s'en faire. C'est donc également un acte de synthèse, bien qu'inspiré par un constat opposé à celui fait par Habermas, auquel Latour entend accéder.

Beck, s'il n'accède pas à cette dimension du problème, souffre moins d'une conception de la modernité influencée par un *a priori* kantien que d'une indétermination sur ce qui constitue pour lui la source de l'ambiguïté de la science. Contrairement à Habermas et Latour, Beck définit la

modernité sur une base laissant ouverte la question de la génération du rapport science-société : la modernité n'est qu'une forme autocritique générant, par les effets de cette critique, l'ambiguïté que nous connaissons. Beck a conscience que cette ambiguïté ne peut être levée que grâce à un critère de faillibilité du savoir scientifique, qui serait à même de sélectionner les représentations capables de rendre compte du risque dans ce qu'il a d'indifférenciateur. C'est la détermination de ce critère qui reste floue chez l'auteur, et qui nous conduit à devoir chercher dans une génération de ce rapport entre science et société l'élément permettant de qualifier positivement la capacité pour le savoir scientifique d'être réflexif face à ce processus autocritique. Le rôle de l'objet (ou de l'objectivité) dans la dynamique de la culture même n'y est pas suffisamment développé.

Nous avons donc estimé que, malgré les apports essentiels fournis par ces théories (sur lesquels nous reviendrons), elles ne permettaient pas de répondre aux préoccupations soulevées à la fois par la théorie et la pratique. Nous ne trouvons en effet pas encore chez ces auteurs le moyen de penser la question de la réciprocité, et d'y associer en outre l'expert dans un rôle défini positivement : ce n'est pourtant que dans ces conditions que nous pouvons envisager que l'expertise soit capable d'offrir une réflexivité sociale, c'est-à-dire qu'elle puisse contribuer, efficacement cette fois, à la production des représentations du risque.

CONCLUSION.

Nous proposons une réponse à une sorte d'énigme : pourquoi ne voyons-nous pas les risques venir, et surtout comment expliquer le fait qu'ils semblent procéder d'un système pourtant tout entier destiné à les prévenir ? Comment se fait-il, en un sens, que les personnes les mieux disposées à comprendre et anticiper le risque finissent par en être les producteurs ? Pourquoi avons-nous le sentiment d'une menace permanente pouvant survenir à n'importe quel moment, à une échelle planétaire ? Pourquoi n'avons-nous pas la capacité de nous représenter la réalité du risque malgré toutes les connaissances dont nous disposons ? Que pouvons-nous faire quand les acteurs supposés qualifiés pour nous protéger du risque s'avèrent pris au dépourvu comme n'importe qui d'autre ?

Le problème, nous l'avons répété dans ces pages, provient du fait que nous basons nos représentations du risque sur un concept d'objectivité porteur d'une certaine cécité. Les théories et les institutions en charge de la gestion effective du risque sont contraintes dans leur appréhension du risque par des limites inhérentes au concept d'objet qu'elles mobilisent. Elles se dirigent naturellement, en vertu de ces restrictions, vers des théories de la participation, voire des recommandations de changement de culture du risque qui ont pour objet de repenser l'action collective. Que ce soit l'idée d'organiser des forums publics, ou de procéder à un changement de « culture du risque », ces théories laissent cependant dans l'ombre une dimension fondamentale du risque, une part essentielle de son impact sur le social.

Cet impact ne peut être rendu visible sans une perspective générative du lien science-culture qui nous informe de la signification proprement *anthropologique* du risque. La façon que nous avons de concevoir *ce qu'est* un objet détermine en grande partie le type de réciprocité qui nous engagera dans notre relation à ce dernier. Si nous n'avons pas accès, dans notre représentation de l'objet, aux éléments qui nous poussent à entrer en rivalité pour le gérer, nous ne pouvons pas sortir de cette rivalité. Les nouveaux objets créés pour gérer le risque s'inscrivent dès lors dans une réciprocité vide prenant le visage d'un mécanisme sacrificiel à l'échelle culturelle. C'est ce potentiel indifférenciateur du risque qui reste caché aux théories dominantes dans la gestion du risque, qui ne possèdent ni la capacité de percevoir cette indifférenciation, ni les outils conceptuels permettant d'en gérer les effets, fût-elle perçue. Bien que la majorité des travaux sur le risque relèvent à un

moment ou l'autre le problème de l'exclusion de certains acteurs ou savoirs dans la construction des normes de gestion du risque, aucune ne parvient à en faire un élément central traité comme tel. L'ampleur de cette réalité d'exclusion reste sous-estimée.

Or la compréhension des situations de risque est immédiatement améliorée lorsque l'on prête attention à cette question de la réciprocité engagée par l'objet. Plutôt que de se concentrer sur le type de connaissance, d'acteur, ou de psychologie collective à adopter pour répondre adéquatement au risque, porter l'attention sur les éléments mimétiques impliqués dans la construction de l'objet permet à la fois de redonner un rôle spécifique et positivement défini à la science et à l'expert, et d'anticiper sur les conséquences sociales générales du risque. La question de l'expertise scientifique soulève donc des enjeux particuliers, sur lesquels nous revenons immédiatement, pour ensuite récapituler notre parcours et les résultats obtenus.

Enjeux.

C'est en désirant sortir de cette représentation du monde, indifférenciée, manquant de repères pour penser la réalité sociale du risque, que nous avons adopté la perspective qui fut la nôtre au long de ce travail. Il s'agissait de relire les enjeux de la « crise de l'expertise » de façon à accéder à un travail sur cette indifférenciation devenue obstacle pour la pensée du risque. Notre lecture de la problématique de l'expertise scientifique nous a permis de préciser le type d'enjeu relatif à la gouvernance du risque technologique. Nous sommes partis des mêmes constats sociologiques et épistémologiques que les auteurs que nous avons travaillés, mais nous avons privilégié des questions restées obscurcies dans leurs travaux.

Fondamentalement, il nous a semblé nécessaire de comprendre **l'ambiguïté** particulière que représente la modernité contemporaine. Il s'agit là de l'enjeu général sous-tendant toute la question. Cette ambiguïté, ou ambivalence de l'époque moderne, s'exprime très bien chez Beck. Mais tel que nous l'avons relevé, cette idée d'une ambivalence qu'il s'agit d'éclaircir se retrouve dans la totalité des travaux sur la gestion du risque technologique. Cette ambivalence place la relation science-société dans un hiatus producteur d'incertitude. Elle crée une méfiance affaiblissant le poids de la rationalité scientifique dans les décisions publiques. Elle véhicule en outre le risque d'un discrédit

de la pertinence du savoir partagé sur la gestion des risques à forte incertitude, sous la forme de la technocratie.

Il nous a, en conséquence, paru essentiel de comprendre comment adopter un point de vue **génératif** du lien science-société. Sans ce moment génératif il est impossible de reposer complètement la question d'un rôle positif de l'expert pour la société. La génération de ce lien permet de donner un contenu positif à l'ambiguïté moderne.

Sur le plan épistémologique, cet enjeu se traduit par une exigence de repenser la définition de l'objet et de **l'objectivité**, en dépassant le cadre kantien généralement mobilisé. La limitation dans la représentation de l'objet ne permet pas d'être génératif sur cette catégorie. Cet enjeu se manifeste concrètement par le besoin de passer d'une mode de représentation du risque soucieux des conditions de réciprocité engagées entre les acteurs par l'objet lui-même. Autrement dit, il faut pouvoir penser l'origine politique et sociale du risque. Celle-ci renvoie à la façon que possède l'objet de limiter la capacité de production de représentation du risque pour la collectivité.

Sur le plan social, le même enjeu implique de reconstruire les catégories de l'objet et du sujet. Penser l'un et l'autre dans leur possibilité à établir une **extériorité**, une **médiation** l'un par rapport à l'autre. L'objet ne peut pas conditionner le type de réciprocité à l'œuvre entre les acteurs, et d'autre part le sujet social doit pouvoir se doter de ses propres représentations de son extériorité par rapport à l'objet (ici l'objet technique).

En termes plus spécifiques, l'enjeu général de l'ambivalence moderne se traduit par un besoin d'identification des procédés **d'exclusion** sociale propres au risque technologique. Nous avons identifié l'ambivalence moderne vis-à-vis du risque à une vulnérabilité aux mécanismes producteurs d'indifférenciation sociale (c'est-à-dire que le risque a pour contenu la production d'une indifférenciation sociale). Nous devons par conséquent comprendre comment s'opère une victimisation au sein des logiques de gestion du risque. Nous avons discerné le fait que chacun des auteurs traitant la question du rapport science-société par une théorie de la participation a affaire à une question plus profonde de gestion de l'exclusion et de la **victimisation**. Tout comme il fallait penser une ambivalence proprement moderne face au risque, il faut ici penser une victimisation qui

soit propre à la modernité. L'enjeu subséquent était de pouvoir penser positivement, de façon générative, le rôle joué par la connaissance scientifique dans la gestion du risque.

Au niveau des réponses, l'enjeu fondamental était alors d'établir la possibilité d'une différenciation moderne non-victimaire. Le type **réciprocité** engagée par l'objet joue un rôle déterminant dans la construction des représentations du risque. Vide, elle entraîne un type de différenciation sociale superficielle qui reporte simplement l'indifférenciation d'un temps. La différenciation non-victimaire nécessite de pouvoir agir en dehors de ce type de réciprocité. Pour l'éviter, le sujet doit pouvoir établir son extériorité par rapport à l'objet. Il faut donc que la définition de l'objet permette de se représenter ce manque d'extériorité. C'est le rôle joué par la définition mimétique de l'objectivité.

Un manque d'extériorité revient littéralement à imposer au sujet le type de représentation qu'il peut se faire de l'objet. Ses représentations sont en partie déterminées par la façon dont l'objet aura été constitué. Cela revient sur le plan théorique à une indifférenciation dans laquelle on ne peut plus réellement penser d'objet. La science ne peut dès lors pas se poser dans un rôle bien défini. Par définition, l'objet doit être une ressource totalement démimétisée. Si le sujet ne peut établir son extériorité par rapport à lui, cette démimétisation ne peut avoir lieu. Sur le plan social, cette indifférenciation se traduit par un risque de réciprocité vide supplémentaire, c'est-à-dire par un accroissement de la rivalité. Si le sujet social ne peut jamais distinguer ce qui relève, dans le risque, de *l'objet*, il se retrouve condamné à se représenter le risque en termes rivalitaires par rapport à celui qu'il identifiera comme la cause de ce risque. Sortir de logiques de victimisation implique de pouvoir effectuer subjectivement la séparation positive entre sujet et objet. Si le sujet interprète ce qui le menace comme un *projet toujours déjà porté par autrui* et non comme un problème sur lequel il a une capacité d'action en vertu de son caractère objectif, il s'engage dans une rivalité dont il ne peut construire d'issue non-victimaire.

La catégorie d'objet opère ici un rôle de **stabilisation sociale**. Il faut bien entendu comprendre objectivité dans la perspective mimétique : il ne s'agit pas de dire que le risque ne relève que d'une réalité objective au sens kantien, justement. Un risque est toujours le résultat d'un projet social, et comporte toujours une dimension rivalitaire : c'est la raison pour laquelle nous avons besoin d'un concept d'objectivité qui permette à l'expert de définir l'objet tout en laissant

apparente la question politique qui accompagne le risque. L'extériorité du sujet par rapport à l'objet consiste précisément à ne pas pouvoir instrumentaliser la dimension politique du risque par un discours parvenant à le cacher derrière « l'objet ». Il s'agit **d'éviter ce type d'instrumentalisation**. La fin de la différence objet-sujet, c'est la fin de l'extériorité du sujet par rapport à l'objet. C'est une situation dans la quelle le sujet ne peut plus se différencier par rapport à un objet (ou la « nature »), et va donc devoir se différencier par rapport aux autres sujets : l'indifférenciation implique une structure rivalitaire. C'est aussi par définition la fin de la possibilité d'identifier l'objet, de penser l'objet, et donc l'objectivité et d'asseoir la place du scientifique et de l'expert dans la prise de décision publique.

Parcours.

Notre réflexion s'est effectuée en quatre grandes étapes. Avant de revenir plus en détails sur celles-ci, nous en rappelons les éléments principaux. Nous avons cherché à comprendre pourquoi la **participation** semblait être l'outil privilégié par les différentes théories et modèles de gouvernance du risque. Nous avons attribué cette préférence au rôle de justification anthropologique que joue la participation dans les théories de l'action de ces modèles. Autrement dit, le point commun des modèles issus de la pensée de Habermas, Latour ou Beck semble être de mobiliser une **anthropologie fondamentale** conditionnant le type de réponse possible face au risque. En comprenant la conception que ces auteurs se font de ce qui constitue une action collective (et qui synthétise donc la césure entre science et société), nous avons établi une série d'insuffisances à dépasser au niveau théorique. C'est Beck, par sa lecture originale du mécanisme historique, qui propose dans un premier temps de changer de perspective sur la question. La dynamique sociale relevant chez lui moins du type d'action possible d'un sujet humain, mais plutôt des conditions d'expérience sociale établies par le risque en lui-même, Beck déplace le questionnement sur le risque en lui donnant un contenu original. Son apport pour nous est, essentiellement, d'avoir adéquatement décrit le **risque** comme un mécanisme **d'indifférenciation sociale**. Cette définition du risque nous a conduit à relever le besoin d'une conception générative du lien entre culture et science, perspective absente des théories abordées jusque là. Afin d'atteindre ce moment génératif, nous avons critiqué la conception kantienne de **l'objectivité** véhiculée par les auteurs. Pour en construire une version plus adaptée à une représentation réaliste du risque, nous avons proposé une lecture de la catégorie d'objet en prenant appui sur l'anthropologie de Girard. Celle-ci nous a permis

de répondre aux insuffisances des anthropologies mobilisées par les autres auteurs en redéfinissant l'objectivité par l'addition d'un critère de neutralisation mimétique de la ressource. Ce stade théorique établissait la spécificité, de façon positive, du savoir scientifique au sein de la culture. Dans un souci de réalisme de cette pensée, nous avons analysé le cas de l'ICRP (International Commission on Radiological Protection), institution explicitement vouée à effectuer un travail d'expertise scientifique publique dans un domaine où l'incertitude est une donnée importante. A travers une lecture des textes produits par l'institution et de ses critiques, nous avons précisé les avantages et inconvénients de notre construction théorique. La question du **type de réciprocité** engagée par la construction des représentations du risque s'est avérée fondamentale. C'est à travers une interprétation particulière du principe de précaution que nous avons cherché à montrer comment une procédure pouvait déplacer l'attention vers la question du type de réciprocité établie entre les acteurs. De nouvelles formes de **médiation** entre acteurs sont à imaginer : elles doivent d'une part correspondre à l'impact vécu de la technologie sur la société, impact qui n'est déterminable que subjectivement, et d'autre part élargir la perception du type de médiation mis en échec par le risque. Ce dernier peut très bien se rapporter à une médiation dans le temps et non seulement dans l'espace (ainsi que l'illustre la question des effets stochastiques en radioprotection). La différenciation sociale inhérente à la gestion du risque ne peut donc pas faire économie de cette réflexivité de la médiation, rendue possible par une modification du cadre de représentation de l'objet. Revenons plus en détail sur ce cheminement.

*

Le premier chapitre soulignait le besoin d'établir une conception générative du lien entre science et culture. La crise de légitimité de l'expertise a suscité le développement des modèles participatifs, qui entendent refléchir l'affaiblissement du poids de la rationalité dans le processus de décision politique. Notre analyse de deux sources des théories participatives a mis en évidence en quoi la participation pouvait, aux yeux de ces théories, constituer une base crédible à ce regain de légitimité. C'est en permettant de reposer la question du caractère collectif de l'action que la participation constitue une option intéressante dans le débat. Comprendre ce qui permet de construire une action collective, plutôt que fragmentée par des rapports de domination divers, permet de repenser l'articulation entre l'exercice d'un savoir spécialisé et les conditions démocratiques de la prise de décision. Nous avons donc interrogé deux grandes conceptions du rapport entre l'incertitude technique et la démocratie, avec Habermas et Latour. Le lien entre

incertitude et décision publique établi par chacun d'eux dépend d'une anthropologie du savoir. D'une façon générale, par ailleurs, cette lecture de l'origine des philosophies de la technique permet de comparer les différentes positions : si l'on pense la genèse anthropologique du savoir scientifique en terme de rupture avec la culture (tradition), et que par conséquent on fait de l'incertitude technique un élément strictement cognitif, on tendra logiquement à réduire la place de la participation dans le processus de décision, comme le ferait un modèle technocratique.

L'anthropologie de Habermas lui fait concevoir un modèle communicationnel consensuel, dans la mesure où la science souffre d'un oubli, qui est de savoir comment réaliser des fins pratiques. Or le langage, par le fait qu'il procède d'un intérêt de connaissance qui est émancipatoire, permet d'expliquer cela en dénonçant l'illusion de théorie pure marquant la science. L'anthropologie de Latour lui fait par contre concevoir les rapports humains sur un mode opportuniste et spontanéiste, qui sont à la source de la science en tant que telle. Celle-ci se réduit en effet à un type de réseau organisant mieux que d'autres sa domination sociale, ce qui nie toute originalité épistémologique à la source du développement d'un tel savoir. C'est en mettant en évidence les différents maillons de cette « chaîne » que l'on retrouve l'accès à la réalité sociale du fait scientifique. Tous deux cherchent donc à résoudre une logique d'exclusion identifiée comme la source d'une perte de légitimité sociale : exclusion de certains discours chez Habermas, exclusion de certaines identités sociales chez Latour.

Cependant chez aucun des deux auteurs l'origine de la science n'est véritablement expliquée : elle se ramène à une « préférence sociale » automatique. Chez Habermas on ne trouve pas d'explication (qui soit générative) de la raison pour laquelle la culture laisse le champ libre à cette autonomisation de la technique, et chez Latour on ne trouve pas d'explication concernant le fait que la culture se soit soudain ouverte à la constitution de réseaux complexes. Dans les deux cas, il faut s'en remettre à une explication matérielle reposant sur les contingences de l'histoire. Bien que l'on trouve chez les deux auteurs un rôle donné au désir dans le développement de la connaissance, celui-ci ne prend qu'un poids mineur, étant mentionné mais rapidement laissé de côté : élément qui témoigne peut-être d'une insuffisance dont les auteurs ont conscience, sans pouvoir la traiter correctement. En effet Habermas ne donnera au désir que la capacité de susciter le langage, et Latour ne donnera à la rivalité qui en découle qu'un rôle accidentel dans le développement social.

Toutefois cette recherche d'un principe génératif, qui partira d'une révision des bases anthropologiques de la définition de l'objet, s'effectuera dans la perspective de pouvoir enrichir les approches de la participation développées par Latour et Beck. Bien que ce dernier ne soit pas à proprement parler la source d'une théorie de la participation, les deux auteurs offrent un positionnement original sur les ressources mobilisables pour améliorer le processus de décision politique en situation d'incertitude. Il s'agit de réfléchir aux usages des identités des acteurs, et donc à la qualité de la participation plutôt qu'à son étendue (quantité). Beck permet de souligner l'importance d'une telle perspective en redéfinissant le risque comme un facteur d'indifférenciation sociale. Les deux auteurs mettent en évidence la contradiction propre à vouloir faire d'une recherche de consensus la base d'une réduction collective de l'incertitude : si les catégories de l'expérience moderne sont mises en échec par le risque, la recherche de consensus ne permet pas de penser le renouveau de ces catégories mais simplement d'envisager des décisions qui sont basées sur celles-ci.

En définissant la modernité comme un processus de modernisation réflexive, de changement des règles de la cohésion sociale, Beck dénonce en fait le problème de générativité du rapport science-culture. L'hypothèse de la société du risque montre que si on ne peut plus penser le risque sur base des catégories classiques mises en place par la modernité industrielle, toute pensée qui n'intègre pas d'espace pour cette reconstruction des catégories de l'expérience manque une dimension essentielle de la pensée du risque. Or on ne trouve chez Latour qu'un espace dédié à interroger les représentations *que possèdent les acteurs* impliqués par le risque sur celui-ci, grâce à la controverse, mais cela ne constitue pas une possibilité de refondation globale des catégories de la perception du risque. Ce qui rend l'action collective n'est dès lors plus comme chez Latour une élucidation des fonctionnements des réseaux. Ce sont les altérations des règles de la cohésion sociale qui sont la source de la perte de légitimité et d'efficacité de l'expertise scientifique, étant donné que ces changements conduisent à une production des représentations du risque inadéquates, susceptible de l'amplifier par le biais des effets induits. Ce qui rend l'action collective est dès lors la construction d'une représentation correcte de cette altération des règles sociales, c'est-à-dire de ce qui met en échec les catégories de l'expérience, et donc les représentations du risque, et donc l'action collective. S'il nous faut reconstruire l'objet, Beck et Latour (bien que pour des raisons différentes) montrent tous deux la nécessité de reconstruire la possibilité du sujet social, c'est-à-dire la possibilité pour la société de produire elle-même des représentations originales du risque.

Pour autant, malgré cet apport, Beck ne résout pas la question de l'ambiguïté qu'il identifie au sein de la modernité, toujours pour la raison qu'il n'adopte pas de perspective génétique sur le rapport entre science et culture. Il ne permet pas plus que Habermas et Latour de fournir une condition suffisante pour définir le rôle de l'expert positivement au sein du processus de décision. Bien que l'expertise joue un rôle important de mise en visibilité du risque pour Beck, l'auteur n'explique pas pourquoi la modernité est « réflexive », c'est-à-dire pourquoi la culture en arrive à un stade où elle parvient elle-même à mettre ses catégories d'expérience en échec. La science est décrite dans ce contexte comme cible d'une ambiguïté (elle crée des effets induits produisant du risque, mais reste nécessaire à leur perception) dont nous ne connaissons pas l'origine. Il semblerait que ce soit simplement l'essence moderne que d'être réflexive, ce qui revient à attribuer une nouvelle fois à la culture une « préférence » automatique à ce type de configuration sociale. La réponse apportée par Beck, qui est d'affirmer le besoin d'un développement de sub-politiques, ne permet pas de supposer autre chose qu'une modification progressive des préférences sociales qui feraient naître de telles sub-politiques, renouvelant les catégories d'expérience sociale. Mais le principe de cette modification ne nous est pas donné.

Au terme de notre premier chapitre, donc, nous restions dépourvus d'une conception générative du rapport entre science et culture. La question de ce qui constitue un critère suffisant pour qualifier l'action de collective, dans le cadre d'un processus de décision portant sur des incertitudes attribuées à la nature technologique du risque, reste ouverte.

*

Notre second chapitre formule par conséquent une proposition de cette génération du lien entre science et culture. Celle-ci se comprend à la lumière des éléments apportés par la théorie mimétique développée par Girard, qui a l'avantage pour nous de penser les types d'action possibles, c'est-à-dire les conditions de la cohésion sociale, à partir d'un mécanisme unique, ce qui lui procure son caractère génératif. La théorie mimétique joue en quelque sorte le rôle d'incubateur ou de révélateur de la place prise par cette générativité dans les autres théories. Nous avons pu, dans la même logique, voir en quoi la philosophie de la technique de Henry révélait les conséquences d'une position non générative : Girard permet de faire le même travail dans l'autre sens, en montrant la portée d'une position générative pour la même question.

Cette génération du lien science-culture se fait par le biais de la définition de l'objectivité, c'est-à-dire la question de savoir comment, pour la culture, a pu se constituer un rapport au monde dans lequel un sujet entretient un rapport linéaire avec un objet, attitude pratiquement totalement absente de la culture avant la modernité : du moins celle-ci n'a jamais été un moteur central de la culture. L'objet, avons-nous établi, se définit comme la stabilisation d'une ressource par son retrait de tout rapport mimétique avec le sujet. Pour en arriver à cette conclusion, plusieurs étapes ont été nécessaires.

Tout d'abord, il a fallu établir ce qui posait problème dans les définitions véhiculées par les auteurs discutés dans le premier chapitre. C'est en se référant à la définition kantienne de l'objectivité que nous avons pu caractériser en quoi consistait le manque de générativité qui nous préoccupe. La définition kantienne de l'objectivité répond à deux critères : est objectif un jugement qui d'une part fait appel à l'intuition sensible et d'autre part utilise les concepts purs de l'entendement. L'objet est constitué hors du sujet, qui est placé face à lui comme un sujet *en général*. L'objet n'est jamais, de ce point de vue, un résultat culturel : la culture n'a pas de ressource particulière pour connaître l'objet, même subjectivement. Cela signifie que la science n'a pas de rôle, structurellement, dans la formation des représentations d'une crise culturelle, et inversement. Cette définition de l'objet est présente dans les modèles discutés plus haut : Habermas tente de la résoudre en réalisant sa synthèse par le langage, et Latour nie la catégorie d'objet, ce qui revient exactement à la même chose puisqu'il s'agit d'une expulsion de la science hors des acteurs de la représentation de la culture. Beck mobilise aussi cette conception de l'objet, mais n'en fait pas un point problématique et ne thématise donc pas la résolution d'une situation de risque de la même façon : cependant le fait qu'il mobilise ce point de vue kantien le conduit également à ne pas interroger certaines ressources de l'objectivité dans la compréhension de la crise d'indifférenciation qu'il décrit. La science y joue un rôle de production de représentations, mais de l'objet kantien uniquement, dont la modalité « d'utilisation » par la société reste à définir.

Après avoir localisé la source du problème avec la définition kantienne de l'objet, l'anthropologie mimétique a permis de formuler une définition « mimétique » de l'objectivité. Celle-ci établit au contraire un lien génétique entre science et culture par le passage d'une relation à l'objet toujours triangulaire à une relation linéaire avec celui-ci. Le sujet prémoderne, par un changement

culturel consistant à reconnaître l'absurdité du sacrifice et du mécanisme victimaire, s'autorise la mise en place d'une relation linéaire à l'objet. C'est bien entendu le fonctionnement du désir, ici mimétique, qui permet cette vision des choses. En dégageant la rivalité de son cadre sacrificiel traditionnel, la culture se donne la possibilité de l'attitude moderne qui est de faire des rivalités le centre de son développement social. En l'absence d'une conclusion violente, cette rivalité donne accès à une émancipation sociale résultant de l'intensité de l'imitation réciproque entretenue par les acteurs. La société moderne a « simplement » besoin d'établir des formes de différenciation sociale qui canalisent la violence inhérente à la rivalité, afin de ne pas subir le sort d'une crise d'indifférenciation généralisée. Lorsque ces différenciations n'arrivent plus à absorber l'indifférenciation créée par la rivalité, la société moderne rencontre cependant ses limites. Dans ce cadre, « l'autonomisation de la technique » sur la culture n'est dès lors plus un acte d'agression extérieur (comme du système sur le monde vécu), ni une forme d'oubli causé par une préférence spontanée sur le type d'explication du monde retenu par la culture, ni même une forme spontanée de réflexivité (au sens de Beck). Il s'agit d'un développement de la logique rivalitaire échappant aux formes de différenciation sociale moderne. La technologie conçoit ses objets au sein de rapports de réciprocité vide, qui ne connaissent plus d'autre conclusion que la rivalité elle-même. C'est en ce sens que la science devient ambiguë, puisqu'elle reste nécessaire pour percevoir ses objets, mais qu'elle contribue, sans s'en rendre compte, avec les mêmes objets, à faire progresser l'indifférenciation sociale. Bien qu'on puisse rapprocher l'intuition de Beck d'un changement strictement *interne* à la culture de la conception découlant d'une lecture mimétique de l'objet, cette dernière permet de placer une limitation de la définition kantienne qui n'apparaît pas dans la « société du risque » du sociologue.

Cette limitation consiste à ne pas pouvoir se représenter le rôle joué par la culture dans la construction de l'objet, et le rôle joué par l'objet dans l'état de « paix » de la culture, c'est-à-dire dans sa façon d'organiser les médiations entre acteurs (individuels ou non). Kant ne peut se représenter l'impact de l'objet sur un état global de la culture (par exemple sur un degré d'indifférenciation) : en d'autres termes, il ne peut se représenter l'éventuelle participation de l'objet à une logique victimaire.

La définition positive du rapport entre science et culture permet de relire l'idée d'indifférenciation donnée par Beck en lui donnant ce contenu : si les catégories d'expérience échouent à se représenter le risque, c'est parce que la modernité est bloquée par sa conception

kantienne de l'objet. Elle ne lui donne pas accès à la perception de ce que le moteur culturel moderne implique pour la réciprocité entre acteurs. L'indifférenciation est alors l'échec des catégories de l'expérience, car il se crée un blocage au niveau de ce que l'acception kantienne de l'objet permet de saisir du rapport entre science et culture. On se prive également de pouvoir lire le point positif de la science sur la culture, qui est d'être un outil réflexif permettant de se représenter si l'objet est engagé dans un processus victimaire (qui par essence crée de l'indifférenciation), c'est-à-dire de savoir également si une conclusion aux réciprocités rivalitaires (propres à la modernité) est envisagée par l'objet, ou bien s'il n'engage qu'à une réciprocité vide. Si nous devons alors comparer cette idée à celle de la réflexivité de Beck, nous dirions que Beck constate cet échec, sans l'expliquer ou le motiver pour la culture.

Ce deuxième chapitre nous a donc permis d'établir une définition de l'objectivité qui rende compte de la possibilité d'une pensée génétique du rapport science-culture. En ajoutant une condition supplémentaire aux deux conditions kantienne, nous pouvions dès lors spécifier un rôle positif de la science au sein de la production des représentations du rôle social de l'objet, et donc du risque. Cet acquis théorique ne constitue cependant pas par lui-même un « modèle » de gestion du risque. Il permet de déplacer l'attention sur une tâche aveugle des théories de la participation. Le travail de redéfinition de l'objectivité permet donc de porter un jugement sur les modèles participatifs (en ce compris l'idée de la *société du risque* qui envisage un changement du politique), qui relève leur insuffisance à expliquer le rôle positif joué par le savoir scientifique dans la représentation du risque, ce qui limite leur capacité à penser à la fois l'impact de l'objet dans le développement social, et aussi l'importance d'une reconstruction du sujet dans ce processus, c'est-à-dire une attention portée sur la possibilité pour le sujet d'établir une extériorité entre lui et l'objet.

Nous avons synthétisé cette insuffisance comme un besoin de développer des outils rendant le collectif capable de se représenter l'état des rapports de réciprocité entre les acteurs. Cela ne constitue cependant pas un diagnostic négatif concernant l'idée de la participation elle-même, qui reste à nos yeux essentielle, dans sa version dissensuelle. Il faut comprendre notre critique comme une recherche du principe de faillibilité que Beck désire déjà établir, c'est-à-dire d'un principe permettant de déterminer positivement les conditions dans lesquelles on peut parler d'objectivité lorsque les repères épistémologies classiques (de la modernité) sont brouillés par l'incertitude propre aux nouveaux risques. Nous estimons que ni Beck ni Latour n'arrivent réellement à constituer un tel principe, mais il ne s'agit pas d'une impossibilité structurelle. Nous formulons donc

l'hypothèse que, avec ou sans le recours à la théorie mimétique, si ces auteurs adoptaient une perspective génétique sur la question de l'objectivité, ils seraient à même de repenser positivement, au sein de leur conception de la participation, une place positive de l'expert scientifique dans le processus de décision politique. Ce que ces modèles ne parviennent pas à faire, selon nous, c'est d'accéder à une représentation du risque qui rende compte de l'échelle réelle de celui-ci, relative à sa nature indifférenciatrice au niveau mondial. Mais c'est toutefois au sein de procédures de participation que peut se réaliser un tel acte de représentation : il faut simplement, pour y accéder, comprendre le lien entre science et culture positivement.

*

Dans le troisième chapitre nous avons d'une part relevé la pertinence de notre approche théorique développée au cours des chapitres précédents par rapport aux préoccupations pratiques exprimées dans le débat autour de l'ICRP, et d'autre part souligné certaines des limites de cette approche, exprimées au sein des discussions autour de la radioprotection. La pertinence de nos réflexions se remarque dans l'importance prise par la question de la *réciprocité*, c'est-à-dire du besoin de se représenter le type de réciprocité engagé par les recommandations exprimées. Ce souci provient du besoin relevé par chaque auteur dans la discussion sur les recommandations de l'ICRP de dépasser des logiques d'exclusion qui se mettent en place de façon inaperçue dans les principes de radioprotection, et la philosophie générale de l'expertise véhiculée par l'institution. Deux exemples peuvent synthétiser cette importance. D'une part la discussion portant sur l'insuffisance des normes destinées à mieux protéger l'individu, qui ne possèdent pas la capacité de se représenter un impact négatif sur ce dernier à travers des effets induits, comme la pollution de l'environnement de cet individu. Alors que la norme établirait des limites strictes concernant la dose effective reçue par l'individu, rien ne permet dans ce cadre d'évaluer le danger encouru par celui-ci suite à une pollution environnementale avec laquelle il serait en interaction. D'autre part la question du choix de ne considérer que deux générations dans la mise en place d'un critère de protection pour les effets stochastiques relève également du même problème philosophique, en ceci que cette décision empêche de se poser la question d'une modification des modes de médiation (réciprocité) entre les acteurs. Plus précisément, ces deux exemples montrent que l'important n'est pas uniquement d'élargir le collectif, de penser la participation comme une extension du nombre de participants concernés par le risque (ce qui est par exemple impossible dans le cas des générations futures), mais bien d'en penser la qualité en portant l'attention sur la configuration générale des rapports de

réciprocité impliqués par l'objet tel qu'il a été construit. Ce dernier peut dans une acception kantienne participer à une logique victimaire, c'est-à-dire d'exclusion, assurant peut-être temporairement une fonction différenciatrice mais provoquant au long terme une indifférenciation. Comme dans le cas d'un individu *pour un temps* protégé par la norme mais *finalement* contaminé par une pollution dont l'origine connue (l'objet « nucléaire ») ne fera que renforcer la situation de « risque » vécue par le sujet social. Dans le cas des générations futures qui seront potentiellement handicapées par des effets héréditaires de l'exposition de leurs parents aux radiations ionisantes, le mécanisme est le même, mais la difficulté consiste à se représenter comment se fait la médiation entre les acteurs dans le temps, et non simplement l'espace. Dans le cas de la pollution revenant toucher l'individu, on peut encore imaginer des systèmes de distribution de la responsabilité entre les parties en conflit, mais dans le cas d'une exposition prenant effet plus loin dans le temps, cette juxtaposition n'est plus possible : ce problème ne peut pas être représenté depuis les recommandations effectuées par l'ICRP car celles-ci n'abordent pas la question de la réciprocité. Une réciprocité qui ne se « résout » pas, qui ne connaît pas de conclusion, est une réciprocité vide qui est porteuse d'indifférenciation sociale (comme nous l'expliquons dans le quatrième chapitre). Pour se représenter ces deux problèmes, une pensée de la réciprocité, c'est-à-dire une pensée des conditions dans lesquelles l'objet peut éviter d'avoir une fonction d'exclusion, reste un complément nécessaire à la démarche adoptée par l'ICRP.

Cette question de la réciprocité marque aussi le niveau épistémologique des recommandations de l'ICRP. On peut illustrer cela par le recours au critère de *comparaison* quand il s'agit d'établir des seuils de protection effectifs. En effet, la radioprotection étant nécessairement marquée par la recherche de niveaux de risque jugés *acceptables*, une approche pluridisciplinaire comme celle engagée en théorie par l'ICRP ne peut définir l'acceptabilité de façon substantielle en amont des recommandations. C'est donc avec une certaine logique que l'institution en appelle à une forme de bon sens en *comparant* les niveaux de risque acceptables dans les autres industries. Le recours à ce type de critère dépend, pour être efficace, de beaucoup de présupposés. Il ne donne en effet aucune garantie par lui-même que l'acte de comparaison soit garant d'une quelconque efficacité, si le contexte dans lequel il s'effectue n'est pas déjà en quelque sorte préparé à percevoir le risque adéquatement. L'impact d'un tel critère de comparaison se comprend aisément si on imagine l'application de ce principe il y a 100 ans ou de nos jours. Il n'établit rien par lui-même, parce qu'il ne réfléchit *rien dans les rapports que les acteurs qui sont censés se comparer entretiennent*. Si l'ICRP optait pour un principe qui tentait de se représenter cela, au contraire, elle

pourrait envisager les critiques qui lui sont adressées, à savoir notamment de ne pas se rendre compte que certaines parties de la population peuvent se retrouver exposées alors même que la recommandation « protège » l'individu. Un concept comme celui de l'acceptabilité devrait se baser sur une conception positive de ce qui constitue sa légitimité : cela impliquerait dès lors des démarches participatives du type de celles envisagées par Latour au sein desquelles se ménagerait un espace de représentation des implications globales d'une définition donnée de « l'acceptable ». Cela permettrait, par exemple, de poser la problématique de la sous-représentation de certains acteurs dans le processus d'élaboration des recommandations, et même la question de la médiation des rapports entre les générations actuelles et futures. Le critère d'acceptabilité pourrait se construire positivement de cette façon : en portant son attention sur les types de médiations envisagées au sein de la radioprotection, et en portant sur eux un jugement quant à leur capacité de renouveler les représentations du risque (et donc à la fois de l'objet et du sujet).

Toutefois, les discussions critiques autour des recommandations de l'ICRP ont marqué une limite de cette approche, qui est de ne pas pouvoir procurer d'outil pour se représenter l'affaiblissement des catégories d'expérience (ou : la montée de l'indifférenciation) pour le sujet social de façon synchronique. En d'autres termes, si la lecture du rapport science-société en termes mimétiques permet de comprendre l'importance et le type de réaction à envisager face à l'indifférenciation sociale, elle ne fournit pas d'éléments permettant de se rendre compte que cette indifférenciation *est en train de se produire*. Il faut pour cela pouvoir réfléchir les impacts du risque au niveau de la subjectivité sociale elle-même, il faut pouvoir donner au sujet un outil permettant de réaliser sa position au sein du risque de façon à ce qu'il puisse évaluer l'impact de l'objet sur la façon qu'il a lui-même (le sujet) de construire ses représentations de cet objet. Il faut donc penser la mise en place d'un espace autocritique pour le sujet, sans quoi il ne pourra pas mobiliser la connaissance de l'indifférenciation qu'il est possible d'établir en vue d'agir sur le risque. L'indifférenciation n'est en effet jamais perceptible de façon « objective » (sauf dans de rares cas), c'est-à-dire que les caractéristiques seules de l'objet ne peuvent permettre de prédire une réaction culturelle à celui-ci dans un sens ou dans l'autre : c'est le vécu du sujet social, ce qu'il perçoit de l'efficacité de ses catégories d'expérience, qui détermine la progression d'une indifférenciation sociale progressive. Cette perception ne signifie pas une « conscience » au sens d'une saisie claire et distincte par un esprit rationnel, mais la modification des comportements (justement saisis par la sociologie, ici) correspondant à la structuration qu'en permet l'objet tel qu'il est « reçu » par la culture. Il nous fallait donc, à l'issue de notre troisième chapitre, relancer la discussion sur ce qui

constitue la vulnérabilité précise de la modernité au risque, afin de pouvoir identifier comment envisager des outils de perception synchronique de cette vulnérabilité pour le sujet social.

*

Le quatrième et dernier chapitre propose de réfléchir aux moyens d'établir cette ouverture vers une perception synchronique de l'indifférenciation par le sujet social : l'idée retenue étant ici de privilégier des procédures permettant de mettre en évidence la façon dont s'organise la médiation des rivalités au sein de la modernité dans les projets techniques. Le principe de précaution, dans son interprétation « heuristique » donnée par Myers nous semble permettre ce type de déplacement. Dans la mesure où les outils imaginés par cette acception de la précaution sont à même de déceler le fait qu'une réciprocité vide (purement rivalitaire) constituant la finalité d'un système entraîne une relativisation de tous les critères de décision, rendant par là le travail de l'expertise difficile à qualifier positivement, l'idée d'une attention portée aux formes de médiation entre les acteurs nous semble constituer une possibilité d'autocritique de la part des acteurs du système. Les formes de médiation sont en effet perceptibles au niveau local, là où la représentation d'une indifférenciation sociale demande au contraire un point de vue déjà très large sur les événements. Les exemples donnés par Myers montrent qu'une modification des formes de médiation (redistribution des richesses pour court-circuiter la logique rivalitaire, par exemple) entre les acteurs conduit à des répercussions sur le type de réciprocité globale engagée par le système.

Mais ce n'est qu'au cœur d'une interprétation particulière de la modernité que l'on peut comprendre en quoi consiste ce déplacement d'attention vers les formes de médiation. Il faut avoir établi en quoi consiste exactement la vulnérabilité de la modernité aux « nouveaux risques », il faut pouvoir établir un critère de faillibilité du savoir scientifique dans la construction de ses objets et jugements objectifs. Nous avons défini cette vulnérabilité comme le recours simultané par la modernité à la rivalité comme moteur culturel, et à l'interdiction de toute forme de sacrifice : cette situation conduit – nous l'observons avec la sociologie – à une situation où les différenciations sociales devenues inefficaces à gérer cette rivalité. Les outils susceptibles de contrôler celle-ci rencontrent certaines limites : se développe alors l'indifférenciation sociale. Le critère de faillibilité, dans ce cadre, c'est précisément la production de réciprocité vide au sein du système technique. Le fait qu'un objet ne peut pas être objet s'il conditionne les médiations entre acteurs à n'être que

rivalitaires, sans donner la possibilité au sujet de *se représenter lui-même dans des rapports non-rivalitaires* en ce qui concerne le risque par lequel il est affecté. C'est la raison pour laquelle la reconstruction de l'objet par l'ajout de la condition mimétique est plus adéquate que sa constitution kantienne : elle met en perspective le fait que l'objet puisse d'une part remplir une fonction victimaire globale, mais d'autre part qu'il puisse effectivement limiter les possibilités pour le sujet de s'en apercevoir. La reconstruction de l'objet implique donc une reconstruction du sujet destinée à explorer ces possibilités, en réfléchissant, concrètement, aux formes de médiation qui sont envisageables par rapport au risque perçu.

La capacité de l'expertise à produire des représentations de l'objet mettant en évidence le poids culturel de la logique victimaire dans sa construction ne reste cependant qu'une *possibilité* que l'expert seul ne peut imposer à un processus de décision collective. Il procède de notre analyse du concept d'objectivité que c'est bien à une dynamique culturelle, civilisationnelle, que « le monde » a affaire : celle d'un relatif appauvrissement de l'efficacité des modes de médiation mis en place par la modernité pour gérer les relations de réciprocité entre les individus et les groupes. C'est pourquoi, si le risque est le nom que nous avons trouvé à un phénomène général d'indifférenciation, l'expert ne peut par simple mobilisation de son savoir en renverser la direction. La contextualisation du savoir scientifique, son poids social et son efficacité réelle dépendent en partie des outils que se donne la culture pour pouvoir renouveler ses représentations du risque. Sans ce type d'ouverture, il n'est pas possible pour « la science », par elle-même, de sortir de l'ambiguïté typiquement moderne dans laquelle elle se trouve.

Si l'expertise peut jouer un rôle réflexif pour la culture, c'est au moyen de procédures lui donnant accès à ce rôle : celles-ci sont censées arriver à mettre en perspective cette ambiguïté moderne qui est de favoriser la rivalité sans posséder les outils suffisants pour lui donner un sens au-delà d'un certain seuil d'intensité. Il s'agit, en d'autres termes, de penser le type de réciprocité qui engage les acteurs du risque, et de pouvoir en détecter la configuration qui nourrit le victimaire, la réciprocité *vide*. Si nous avons insisté sur la nécessité de pouvoir se représenter ce mécanisme victimaire, c'est avant tout en raison de l'intuition commune retrouvée dans la plupart des textes, selon laquelle ce mécanisme constitue la tache aveugle de l'action collective. En effet, tous les auteurs affirment rechercher un moyen de dépasser un stade qu'ils décrivent comme producteur d'un type d'exclusion : que ce soit au niveau du langage ou de l'usage des identités par exemple. Une lecture des échanges entre l'ICRP et ses critiques nous a également permis de montrer que cette

nécessité de se dégager d'une structuration victimaire de l'expertise se retrouvait au niveau des préoccupations pratiques.

Résultats.

Notre lecture du risque fournit un éclairage sur une dimension fondamentale de la question de l'expertise scientifique : la caractérisation positive de la fonction d'expert et de la spécificité du savoir scientifique. Cette caractérisation se fait au niveau philosophique en générant le lien entre l'expertise comme forme sociale et la culture prise dans sa généralité de mécanisme du développement social. Ce résultat théorique repose sur une série d'autres éléments, et permet lui-même de faire avancer la réflexion à un niveau plus pratique.

Nous avons proposé une représentation de la **modernité** originale, ayant précisément pour ambition de pouvoir rendre compte de l'ambiguïté observée aujourd'hui dans le comportement face au risque. Cette conception de la modernité entend pouvoir rendre compte des réflexions déjà proposées par les auteurs interrogés, et remonter au niveau des présupposés des modèles de gestion du risque. En ramenant ces théories sur le terrain anthropologique, sur lequel elles ne peuvent éviter de prendre position, nous avons pu proposer un déplacement de perspective sur la spécificité moderne face au risque. Tout en reconnaissant la pertinence des idées défendues ailleurs, nous avons pu les subsumer sous une nouvelle catégorie ayant le mérite d'ouvrir de nouveaux développements. Ainsi, si tous les auteurs ont pu, d'après nous, réaliser un travail autour de la question du mécanisme victimaire, ceux-ci n'ont pas pu en tirer toutes les conséquences au niveau de leur pensée du social. En revanche une lecture de la modernité mobilisant un concept de risque dont le contenu est le potentiel d'indifférenciation, et un concept d'imitation mettant en lumière le rôle des relations rivalitaires dans la construction de l'objet, permet de reposer la question de l'incertitude en dehors des écueils habituels.

L'incertitude est ici directement liée à ce que la modernité occulte du fait qu'elle mobilise un concept d'objet mal défini. L'incertitude, dans cette perspective, n'est autre que l'incapacité de percevoir un mécanisme de victimisation inhérent au processus de construction de l'objet dans un cadre de définition kantien. Le risque est, parallèlement, la réalisation d'une différenciation sociale (par la production d'objets) incapable de résorber le degré d'indifférenciation atteint par la société :

il s'agit d'une différenciation de surface qui est, en réalité, une participation à la montée globale de l'indifférenciation, dans la mesure où les objets servent des logiques victimaire, d'exclusion. C'est ce que se représente Beck, à notre avis, quand il parle d'effets induits des technologies que nous avons du mal à prévoir – l'auteur n'a cependant pas pu au sein de sa théorie préciser l'origine et la nature de ces effets.

Définir **l'objet** comme une ressource « dé-mimétisée » au sein de la culture construit dès lors une relation explicite entre la catégorie de l'objectivité et la dimension irréductiblement politique de toute gestion du risque. Comprendre l'incertitude par un renouvellement de la définition de l'objet (comme catégorie) implique, dans notre lecture, qu'il ne puisse y avoir d'objet qui soit un donné. L'objet est toujours le résultat d'un acte collectif, dans le sens où le collectif doit réussir à mettre en place les conditions dans lesquelles la science peut revendiquer avoir atteint l'objectivité. Il ne s'agit donc pas de dire que l'objet (kantien) de la science est une illusion et de nier l'originalité épistémologique de la démarche scientifique. Au contraire : cette définition « mimétique » de l'objet permet d'en poser la spécificité. La dimension politique et sociale du risque renvoie au fait que pour parler d'objet, il faut avoir pu établir la neutralité mimétique de la ressource : chose qui n'est possible que de façon collective, et pas par la démarche scientifique elle-même. En d'autres termes, on peut scientifiquement servir le dessein d'une victimisation, sans le percevoir, en raison des limitations du cadre kantien. La construction collective de l'objet signifie ici la capacité réflexive du collectif à se représenter l'objet en dehors de toute détermination de ses représentations par celui-ci.

Nous fournissons donc une vision de ce qui constitue une **politique du risque**, à savoir la capacité de penser la production de l'objet (par exemple, l'application d'une technologie ou d'une norme associée à l'existence d'une technologie) en dehors d'une logique victimaire habituellement cachée. En termes sociologiques, il s'agit de produire une différenciation sociale qui ne soit pas superficielle, qui ne participe pas à la production d'une indifférenciation des catégories de l'expérience. Nous avons proposé de lire cette exigence à travers le concept de réciprocité vide, qui joue un rôle concret dans la construction des normes par les experts. La réciprocité engagée par l'objet doit pouvoir envisager sa conclusion en dehors de mécanismes d'exclusion (des discours, des identités, ...). Il s'agit en d'autres termes de penser l'importance du type de médiation engagée par l'objet entre les acteurs d'une part, et entre les acteurs et l'objet lui-même d'autre part.

Le concept de réciprocité vide met par ailleurs l'accent sur le besoin de pouvoir penser la constitution de la **subjectivité sociale** elle-même. C'est-à-dire la possibilité pour un collectif de

concevoir librement ses représentations de lui-même et de l'objet lui posant un problème. Tout comme l'objet (comme catégorie) ne peut pas être ici un donné, le sujet accuse également un besoin de **reconstruction**. Cette reconstruction consiste pour nous à pouvoir établir **l'extériorité** entre le sujet et l'objet. De penser la nécessité d'une médiation entre les deux, sans quoi une politique du risque reste aveugle à une indifférenciation fondamentale de l'expérience subjective de la société dans son ensemble. Elle ignore dès lors un risque social en ne le percevant tout simplement pas.

L'idée d'une **action collective** se précise également : là où les autres modèles doivent supposer ce que nous appellerons un « acteur tiers », ou un « événement spontané » pour penser le changement opéré par la société, nous évitons ce genre de postures pour la simple raison qu'elles constituent une approche non générative de l'action, potentiellement victimaire. Autrement dit faire reposer l'action collective sur, par exemple, un catastrophisme éclairé (soit un changement de culture dont on ne sait pas comment il peut survenir) ou l'attribution d'un pouvoir à un certain type d'acteur en étant dépourvu (soit une capacité supposée d'un acteur d'améliorer par sa simple présence l'ensemble de la situation) revient pour nous à s'en remettre à une nouvelle forme de victimisation. Celle-ci peut très bien avoir un visage positif – inclure les profanes dans le processus de décision par exemple. Ce n'est pas l'idée de ce changement qui est problématique, mais bien celle que ce changement peut s'opérer de lui-même et constitue une source de changement. Dans notre perspective, il s'agit au contraire d'une conséquence des changements à réaliser. Si l'on peut s'accorder sur le besoin de réviser la « culture du risque » ou des bienfaits d'une redistribution des responsabilités, rien n'explique en quoi cela forge une action collective. D'après nous le caractère collectif de l'action procède de formes d'imitation dont les *résultats* sont coopératifs (exempts d'exclusion, ou dans lesquels l'exclusion est représentée, et médiatisée selon des mécanismes de différenciation efficaces). C'est pourquoi l'idée, générale, de **l'expérimentation** nous semble centrale dans la gestion du risque : elle permet de penser la création de modèles positifs que ne peut anticiper une gestion « spontanéiste » du risque.

Au terme de notre travail, nous avons donc proposé une caractérisation positive du **rôle de l'expert** dans les processus de décision politique, en ce compris les cas où la société se trouve confrontée à une forte incertitude. Cette position positive de l'expert, nous l'avons définie comme ceci : l'expert scientifique est garant d'une réflexivité culturelle capable de constituer les objets en tant que ressources ne participant pas à une logique victimaire. Autrement dit, l'expertise scientifique permet de reconstruire les objets et les sujets lors du processus de décision politique, au travers, notamment, des procédures participatives. Cette reconstruction de l'objet vise à établir le

cadre dans lequel celui-ci a été accepté comme objet : soit un cadre kantien, soit un cadre prenant en compte la dimension victimaire qui peut s'intégrer à l'objet, que l'on peut nommer « mimétique ».

En repensant l'objet de façon a-mimétique, on se donne en théorie également la possibilité de repenser le type d'imitation à l'œuvre dans son application au sein d'une technologie. Le détachement entre savoir et décision contenu dans le principe de **précaution** prend ici une forme différente : il se comprend comme la possibilité de créer une action collective qui se base sur la construction de modèles d'action dirigés par une rationalité qui excède le cadre strictement kantien des représentations de l'objet. Il ne s'agit pas de prendre des décisions « plus tôt » que ce que permettrait une confirmation scientifique du risque, mais de construire un processus commun de reconstruction de l'objet pour évaluer son rôle potentiel dans la configuration des rapports de réciprocité. Il peut s'agir par exemple de comprendre en quoi la définition déjà admise de tel objet problématique (des radiations ionisantes à faible dose) implique, en raison de sa limitation kantienne (qui présuppose une neutralité mimétique de l'objet au lieu de l'établir), une restriction pour les acteurs à s'en donner une image adéquate, limitant par là même leur champ d'action : si l'on cherche uniquement à traiter les effets perceptibles depuis la perspective kantienne, on contribue potentiellement à entretenir l'ambiguïté moderne en n'apportant pas de solution au développement de l'indifférenciation. On crée des différenciations efficaces depuis le point de vue kantien, mais inefficaces depuis le point de vue « mimétique ».

Nous avons donc pu établir que le caractère collectif de l'action provient de ce que ce type d'attention aux mécanismes de réciprocité favorise la construction de modèles positifs : puisque dans le cadre moderne il est établi que la rivalité, et donc l'imitation, sont au centre de la dynamique culturelle, des procédures permettant de mettre en place des médiations externes plutôt qu'internes sont un moyen de ne pas relativiser le projet épistémologique moderne tout en lui donnant le moyen de repenser ses modes de médiation, de différenciation sociale. Avant de penser la finalité collective d'une gouvernance du risque, qu'il faudrait atteindre en imaginant telle et telle procédure participative, on peut ici se baser sur une condition plus minimale de ce qui met les acteurs en relation, c'est-à-dire le fait qu'ils recourent à un type d'imitation pour entrer en relation. Dans la représentation kantienne de l'objectivité, cette conception du collectif est impossible, car la marge d'expérimentation utile à définir l'objet est quasiment nulle. Or pour pouvoir établir la construction de modèles d'action positifs (qui engage le collectif sur la décision à prendre, plutôt que de le confiner à un rôle de simple gestionnaire) l'expérimentation (sociale) est une nécessité en tant

qu'elle contribue à la définition de l'objet en tant qu'objet : elle est une condition de validité de l'épistémologie scientifique telle que nous la définissons à la lumière de la « théorie mimétique ».

L'attention portée au type de réciprocité engagée par les acteurs, soutenue par une définition de l'objet ne se limitant pas aux conditions kantienne, constitue donc *une* réponse à l'enjeu principal motivant ce travail : comprendre l'ambiguïté moderne face au risque, comprendre ce qui fait à la fois une force de développement et une vulnérabilité de la société moderne par rapport au développement technique. En redéfinissant le risque comme indifférenciation, en comprenant le rapport science-culture de façon générative, et en comprenant le rôle critique joué par le type de réciprocité mis en place dans les représentations du risque, nous avons pu donner une image originale du rapport entre la société et le risque technologique.

Prospectives.

Ce que nous apporte notre réflexion ne peut cependant s'envisager que comme un premier pas dans l'exploration d'une question qui a la particularité de remettre à plat toute la question du vivre ensemble. Trois axes de recherche nous semblent essentiels à développer davantage.

La première question importante qui reste à traiter dans des travaux futurs est celle de la possibilité d'une action collective expérimentale, qui puisse s'affranchir des limites du cadre institutionnel tout en restant dans la légalité. Autrement dit : il s'agit de concevoir comment la subjectivité sociale peut réinventer les formes de légitimité. Nous ne pouvons concevoir, dans le cadre que nous avons établi, une recherche de solution privilégiant des acteurs désignés ou des logiques de gestion supposant un mouvement social spontané. Le problème de la crise de l'expertise, qui s'inscrit dans une « crise du risque » de la civilisation, ne peut se penser dans une montée en pouvoir d'un type d'acteur sur un autre. Comme nous l'avons précisé précédemment, elle ne peut pas non plus reposer sur un *événement* dont tous admettraient la nécessité, comme d'un changement de culture du risque – passage à un catastrophisme éclairé ou solution du même genre. Ces deux types de propositions sont déjà engagées dans une bouc-émissarisation positive, dans une configuration de la réciprocité sociale basée sur une logique d'exclusion. L'action collective que nous percevons comme issue d'une imitation médiatisée autrement qu'au sein d'une réciprocité vide

est une action « émergente », qui se constitue dans une liberté de création des représentations du collectif.

En second lieu, il faut donc nécessairement travailler la question de l'attention à la réciprocité du point de vue de la subjectivité sociale. Comment concevoir la politique pour qu'elle puisse se rendre compte des changements sociaux allant dans le sens de l'indifférenciation ? Comment établir concrètement une vigilance au critère de faillibilité scientifique soulevé par la perspective mimétique ? Comment répondre dans la temporalité sociale aux manques de médiations dans l'espace et le temps ? (Par exemple, comment trouver des réponses collectives à la création – artificielle ou non – de situations d'urgence par le monde politique ou les industries, comme dans le cas de la grippe A ?). La question de la constitution d'une subjectivité sociale reste un domaine d'étude essentiel et à poursuivre.

Enfin et troisièmement, préciser en quoi consiste le critère de faillibilité du discours scientifique reste important. Dans ce travail, nous avons pu associer ce critère à celui d'une redéfinition « mimétique » de l'objectivité, mais il s'agit là d'une façon d'exprimer la vulnérabilité moderne au risque. Il existe certainement d'autres manières de comprendre la limitation de la modernité dans sa perception de « l'objet », et les représentations du risque qui en procèdent. Cette dé-mimétisation de la ressource pour constituer l'objet devrait idéalement prendre des formes plus proches de procédures d'attention au risque. La proposition de Beck de développer une science des liens entre phénomènes de façon à pouvoir en anticiper les effets induits est intéressante. Elle laisse cependant hors d'atteinte la possibilité, depuis cette recherche, de questionner la façon dont l'objet a conditionné le collectif à se doter de certaines représentations du risque. L'important est donc ici de pouvoir imaginer comment le processus de définition de l'objet en ressource dé-mimétisée donne lieu à un espace de liberté pour le collectif. Liberté de se définir lui-même (la création des identités), mais aussi d'établir ce qui appartient à la catégorie objectale dans le risque considéré, et ce qui relève d'un choix collectif. L'enjeu est de pouvoir rendre l'aspect collectif du choix *contraignant politiquement*, c'est-à-dire de relier la légitimité de la décision au respect de cette condition d'objectivité. Sans cette contrainte, l'expert ne peut avoir de rôle positivement défini dans la construction de la représentation du risque, et la société reste vulnérable aux instrumentalisations issues du jeu des dominations.

BIBLIOGRAPHIE

- AKERLOF, G.A., SHILLER, R.J., *Animal spirits : how human psychology drives the economy, and why it matters for global capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- ALARIO, M., FREUDENBURG, W., « The paradoxes of Modernity : scientific advances, environmental problems, and risks to the social fabric ? », in *Sociological Forum*, Vol.18, n°2, Juin 2003.
- BECK, U., « Living in the world risk society », in *Economy and Society*, Vol.35 n°3, Août 2006.
- BECK, U., « The reinvention of politics », in BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- BECK, U., *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001.
- BECK, U., *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2002.
- BECK, U., *World risk society*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- BENETT, D., « Occupational health : a discipline out of focus », in *Journal of Public Health Policy*, Palgrave Macmillan Journals, Vol. 14, No. 3, 1993.
- BERTEN, A., LENOBLE, J., *Dire la norme*, E. Story-Scientia, 1990.
- BERTRAND, A., JOLY, P.-B., MARRIS, C., « L'expérience française d'Évaluation technologique interactive des recherches sur les vignes transgéniques », in *Éthique Publique*, Vol.7, n°1, 2005.
- BLOOR, D., « Anti-Latour », in *Stud. Hist. Sci.*, Elsevier, Vol.30, N°1, 1999.
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03.
- BORSHAY LEE, R., *The !Kung San, Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

- BOURDIEU, P., « The peculiar history of scientific reason », in *Sociological Forum*, Vol.6, n°1, 1991.
- BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 2001.
- CALLON, M., LASCOUMES, P., BARTHE, Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
- CALLON, M., RIP, A., « Humains, non-humains : morale d'une coexistence », in *La terre outragée, les experts sont formels !*, Paris, Éd. Autrement, 1992.
- CAMPBELL, B.L., « Uncertainty as symbolic action in disputes among experts », in *Social Studies of Science*, Vol.15, n°3, Août 1985.
- CASTORIADIS, C., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- CEFAÏ, D., TROM, D., *Les formes de l'action collective*, Paris, 2001.
- Charte de l'environnement, loi constitutionnelle n°2005 – 205, 1er mars 2005, article 5.
- CHEVASSUS-AU-LOUIS, B., *L'analyse des risques, l'expert, le décideur et le citoyen*, Versailles, Éd. Quae, 2007.
- CHOLLET, M., « L'art de faire rêver les pauvres », in *Le Monde Diplomatique*, avril 2008, p.3.
- COLLINS, H.M., EVANS, R., « The third wave of science studies : studies of expertise and experience », in *Social Studies of Science*, London, Sage, Vol.32n No.2 (Avril 2002).
- COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2001) 428 final*, Bruxelles, 2001.
- COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *COM(2002) final 713*, Bruxelles, 2002.
- COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES, *Démocratiser l'expertise et établir des références scientifiques européennes*, Rapport du groupe de travail I.b., Bruxelles, 2001.
- COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 2002.
- CONRAD, J., « Scientific expertise in technological controversies : the nuclear and the recombinant DNA debates », in *International Political Science Review*, Vol.3, n°3, Science and Politics, 1982.
- DAMVELD, H., *Norms, values and nuclear waste : a timely ethical « No Thanks » to nuclear energy*, Juin 2004.

- DASTON, L., « Objectivity and the escape from perspective », in *Social Studies of Science*, London, Sage Vol. 22, No. 4 (Nov. 1992).
- DASTON, L., « What can be a scientific object ? Reflections on monsters and meteors », in *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol.52, n°2, Novembre-Décembre 1998.
- DASTON, L., GALISON, P., « The image of objectivity », in *Representations*, University of California Press, n°40 (numéro spécial « Seeing Science »), 1992.
- DE CHEVEIGNÉ, S., BOY, D., GALLOUX, J.-C., *Les biotechnologies en débat*, Paris, Balland, 2002.
- DE WAAL, F., *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion, 1992.
- DUBOIS, M., *Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, PUF, 1999.
- DUPUY, J.-P., KARSENTY, S., *L'invasion pharmaceutique*, Paris, Seuil, 1974.
- DUPUY, J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.
- DUPUY, J.P., *Ordres et désordres*, Paris, Seuil, 1990.
- DUPUY, J.P., *La marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008.
- DUPUY, J.P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002.
- EUROPEAN COMMISSION, *Global governance of science – Eur 23616 EN*, Bruxelles, 2009.
- EWALD, F., « L'expertise, une illusion nécessaire », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- FEENBERG, A., *(Re)penser la technique, vers une technologie démocratique*, Paris, La Découverte, 2004.
- FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- FELTZ, B., GOUJON, P., HÉRIARD-DUBREUIL, B., LAVELLE, S., LESCH, W. (dir.), *Ethique, Technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2007.
- FREUDENBURG, W. R., COLEMAN, C.-L., GONZALES, J., HELGELAN, C., « Media coverage of hazard events: Analyzing the assumptions », in *Risk Analysis*, vol. 16, no1, 1996.
- GARDINER, S., « Why we need more than justification in the ethics of radiological protection : a view from outside », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.

- GELY. R., *Identités et monde commun*, Bruxelles, Presses Universitaires Européennes – Peter Lang, 2006.
- GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, 2001.
- GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
- GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1990.
- GIRARD, R., *Les origines de la culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 2001.
- GIRARD, R., *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994.
- GLEICK, J., *La théorie du chaos, vers une nouvelle science*, Paris, Flammarion, 1999.
- GODARD, O., « Justification, limitation, and ALARA as precursors of the precautionary principle », in EGGERMONT, G., FELTZ, B., (éds) *Ethics and radiological protection*, Academia-Bruylant, 2008.
- GODARD, O., HENRY, C., LAGADEC, P., MICHEL-KERJAN, E., *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002.
- GODARD, O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, INRA, 1997.
- GOODIN, E., *Reflective Democracy*, New York, Oxford University Press, 2003.
- GOSSERIES, A., « Radiological Protection and Intergenerational Justice », in EGGERMONT, G., FELTZ, B. (éds), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2008, p.167.
- GOVAERTS, P., « Justification principle : lessons to be learned for the sake of radiological protection », in FELTZ, B., EGGERMONT, G., (Éds) *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
- HABERMAS, J., *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.
- HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973.

- HALIMI, S., « Les recettes idéologiques du président Sarkozy », in *Le Monde Diplomatique*, Juin 2007, pp.1, 8 & 9.
- HENRY, M., *La barbarie*, Paris, PUF, 2004.
- HURST, E.H., « Needed: A practical cancer policy! », in: NICHOLSON, W.J. (éd), *Management of assessed risk for carcinogens*. New York, New York Academy of Sciences, 1981.
- ICRP, *Publication 1*, Pergamon Press, Londres, 1958.
- ICRP, *Publication 103*, Elsevier, 2007.
- ICRP, *Publication 22*, Pergamon Press, Oxford, 1973.
- ICRP, *Publication 26*, Pergamon Press, Oxford, 1977.
- ICRP, *Publication 40*, Pergamon Press, Oxford, 1984.
- ICRP, *Publication 45*, Pergamon Press, Oxford, 1985.
- ICRP, *Publication 55*, Pergamon Press, Oxford, 1988.
- ICRP, *Publication 6*, Pergamon Press, Oxford, 1964.
- ICRP, *Publication 60*, Pergamon Press, 1990.
- ICRP, *Publication 9*, Pergamon Press, Oxford, 1965.
- JAMIESON, D., « Scientific uncertainty and the political process », in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, SAGE, Vol.545, Challenges in Risk Assessment and Risk Management, Mai 1996.
- JASANOFF, S., « Beyond epistemology : relativism and engagement in politics of science », in *Social Studies of Science*, SAGE, Vol.26, n°2, numéro spécial « The politics of SSK : neutrality, commitment and beyond », Mai 1996.
- JASANOFF, S., « Breaking the waves in Science Studies : comment on H.M. Collins and Robert Evans, "The Third Wave of Science Studies" », in *Social Studies of Science*, SAGE, Vol.33, n°3, Juin 2003.
- JOLY, P.-B., « La sociologie de l'expertise scientifique : les recherches françaises au milieu du gué », in BORRAZ, O., GILBERT, C., JOLY, P.-B., *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique*, Grenoble, Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise, n° 3, MSH Alpes, 2005/03.

- JOLY, P.-B., « Les exigences de la société en matière de sécurité sanitaire des aliments d'origine animale – réflexions à partir du cas français », in *Revue Scientifique et Technique de l'OIE*, Vol.22(2), Août 2003.
- JOLY, P.-B., ASSOULINE, G., KRÉZIAK, D., LEMARIÉ, J., MARRIS, C., ROY, A., *L'innovation controversée : le débat public sur les OGM en France : Rapport*, Grenoble, INRA (CRIDE), Janvier 2000.
- JOLY, P.-B., MARRIS, C., « Les Américains ont-ils accepté les OGM ? Analyse comparée de la construction des OGM comme problème public en France et aux États-Unis », in *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, n°67, 2003.
- JOLY, P.B., « Les OGM entre la science et le public ? Quatre modèles pour la gouvernance de l'innovation et des risques », in *Économie Rurale* n°266, Novembre 2001, pp.11-29.
- KANT, E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, Paris, 1986.
- KOURILSKY, P., VINEY, G., *Le principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- KUNREUTHER, H., SLOVIC, P., « Science, values, and risk », in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, SAGE, Vol.545, Challenges in Risk Assessment and Risk Management, Mai 1996.
- LADRIÈRE, J., « Les sciences humaines et le problème de la scientificité », in *Les Études Philosophiques*, n°2, 1978.
- LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, FIDES, 1997.
- LASCOUMES, P., *Expertise et action publique*, Paris, La Documentation Française, 2005.
- LASH, S., « Reflexivity as non-linearity », in *Theory, Culture & Society*, Londres, SAGE, Vol.20(2), 2003.
- LATOUR, B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.
- LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997.
- LATOUR, B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004.
- LECOMTE, J.-F., SCHIEBER, C., « Contribution de la Société française de radioprotection aux réflexions actuelles sur les possibles améliorations du système de gestion du risque radiologique », in *Radioprotection*, vol.36, n°1, 2001.

- LEFAURE, C., ABADIA, G., AUBERT, B., « Peut-on parler d'optimisation de la radioprotection dans les domaines médical et industriel non électronucléaire en France ? », in Radioprotection, Les Éditions de Physique, Vol.30, n°1, 1995.
- LENOBLE, J., « Réflexivité et gouvernance du risque », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, Louvain-la-Neuve, n°92, 2002.
- LENOBLE, J., MAESSCHALCK, M., « Beyond neo-institutionalist and pragmatist approaches to governance », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, Louvain-la-Neuve, n°130, 2007.
- LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, coll. Agora, 1974.
- LEVIDOW, L., « Precautionary uncertainty : regulating GM crops in Europe », in Social Studies of Science, SAGE, Vol.31, n°6, Décembre 2001.
- LINDELL, B., DUNSTER, J.H., VALENTIN, J., « International Commission on Radiological Protection : History, policies, procedures », SSI, Stockholm, 1998.
- LOCHARD, J., « Risque radiologique et faibles doses : entre faux débat et expérience » in Radioprotection, Les Éditions de Physique, Vol. 29, n° 3, 1994.
- Loi n°95-101 du 2 février 1995 relative au renforcement de la protection de l'environnement (1), JORF n°29 du 3 février 1995 page 1840, Art.L.200-1.
- MAESSCHALCK, M., « Quel philosophie des normes aujourd'hui ? Gouvernance et apprentissage social », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, Louvain-la-Neuve, 2008.
- MARCUSE, H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- McNEILL, J.R., *Something new under the sun : an environmental history of the twentieth-century world*, New York, W. W. Norton & Company, 2000.
- MISEREY, Y., PELLEGRINI, P., *Le Groupe radioécologie Nord-Cotentin : l'expertise pluraliste en pratique*, Paris, La Documentation française, 2006.
- MOLITOR, A., *La fonction royale en Belgique*, Bruxelles, CRISP, 1979.
- MYERS, N., RAFFENSPERGER, C., *Precautionary tools for reshaping environmental policy*, Cambridge, The MIT Press, 2006.
- NEUBAUER, C., JOLY, P.-B., *De la culture scientifique à la citoyenneté scientifique : rapport pour la Mission de la « Culture et information scientifiques et techniques des musées » du Ministère de la recherche, Direction de la recherche, INRA, Janvier 2004.*

- NEYRAT, F., *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Éditions MF, 2008.
- OSTROM, E., *Governing the commons : the evolution of institutions for collective action*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- PAPON, P., « A new context for scientific expertise ? Some lessons learned from the French experience », in *Minerva*, n°34, 1996.
- PELLIZZONI, L., « Reflexive modernization and beyond », in *Theory, Culture & Society*, Londres, SAGE, Vol.16(4), 1999.
- POPPER, K., *La connaissance objective*, Aubier Montaigne, 1992.
- POPPER, K., *Toute vie est résolution de problèmes*, Paris, Actes Sud, 1999.
- RAVETZ, J., « Connaissance utile, ignorance inutile ? », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- RIP, A., « Constructing expertise : in a third wave of science studies ? », in *Social Studies of Science*, London, Sage, Vol.33, No. 3 (Juin 2003).
- RIP, A., « Expert advice and pragmatic rationality », in STEHR, N., ERICSON, R.V., (Éds.), *The Culture and Power of Knowledge, Inquiries into Contemporary Societies*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, p.365.
- ROBIN, M.M., *Le Monde selon Monsanto : De la dioxine aux OGM, une multinationale qui vous veut du bien*, Arte éd. / éd. La Découverte, coll. « Cahiers libres », Paris, 2008.
- ROQUEPLO, P., « L'expertise scientifique, consensus ou conflit ? », in *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- ROQUEPLO, P., « Les scientifiques face aux politiques dans les affaires de risque », in TUBIANA, M., VROUSOS, C., CARDE, C., PAGES, J.-P., *Risque et société*, Paris, Ed. Nucléon, 1999.
- ROQUEPLO, P., *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, Paris, INRA, 1997.
- ROY, A., *Les experts face au risque, le cas des plantes transgéniques*, Paris, PUF, 2001.
- SCHIEBER, C., CORDOLIANI, Y.-S., « Réflexions du Groupe de travail de la Société française de radioprotection sur l'évolution du système de radioprotection proposée par la CIPR », in *Radioprotection*, EDP Sciences, Vol.37, n°4, 2002.
- SCHWARTZ, M., *Comment les vaches sont devenues folles*, Paris, Odile Jacob, 2001.

- SHRADER-FRECHETTE, K., « First things first : balancing scientific and ethical values in environmental science », in *Annals of the Association of American Geographers*, Taylor & Francis, Vol.88, n°2, Juin 1998.
- SHRADER-FRECHETTE, K., « Risk assessment and uncertainty », in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, The University of Chicago Press, Vol. 1988, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1988).
- SHRADER-FRECHETTE, K., PERSSON, L., *Ethical problems in radiation protection*, Swedish Radiation Protection Institute, SSI report n°11, 2001.
- SLOVIC, P., « Perception of risk », in *Science*, New Series, Vol. 236, No. 4799, 17 Avril 1987.
- SMEESTERS, P., « Health effects of exposure to ionizing radiation : overview, justification principle, precaution and uncertainties », in EGGERMONT, G., FELTZ, B. (éds), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2008.
- SMEESTERS, P., « La connaissance du risque radiologique : une chasse gardée pour les experts ? », in *Colloque Radioactivité : sûre ou dangereuse ?*, 24 octobre 2003.
- SMEESTERS, P., « The role of the expert », in NEA / OCED (Éds.), *The societal aspects of decision making in complex radiological situations*, OECD, 1998.
- SMEESTERS, P., *L'évolution du principe ALARA : un point de vue du côté des autorités*, Première journée belge sur le principe ALARA, 23 novembre 2000.
- SONCK, M., « Justification of the medical practice in the ICRP 2005 recommendations », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- STENGERS, I., *La vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de Tourner en Rond / Seuil, 2006.
- STIGLITZ, J., *Quand le capitalisme perd la tête*, Paris, Fayard, 2003.
- SUGIER, A., NÉNOT, J.-C., LECOMTE, J.-F., « Les recommandations de la CIPR : les raisons d'un changement », in *Radioprotection*, EDP Sciences, Vol.40, n°3, 2005.
- TESTART, J., « Vache folle, OGM, Clonage... Les experts, la science et la loi », in *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2000, pp.1, 26 & 27.
- THEYS, J., KALAORA, B. (Dirs), *La terre outragée, les experts sont formels*, Paris, Éditions Autrement, 1992.

- TIERNEY, K.J., « Towards a critical sociology of risk », in *Sociological Forum*, Springer, Vol.14, n°2, Juin 1999.
- TREPOS, J.-Y., *La sociologie de l'expertise*, Paris, PUF, 1996.
- TURNER, S., « What is the problem with experts ? », in *Social Studies of Science*, Vol. 31, No. 1 (Février 2001).
- VINOLO, S., *René Girard : du mimétisme à l'hominisation*, Paris, L'Harmattan, 2005
- WIKMAN-SVAHN, P., « The ethical foundation of radiological protection : from utilitarianism to an 'individual-oriented philosophy' », in FELTZ, B., EGGERMONT, G. (Éds.), *Ethics and radiological protection*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- WILSON, J., « Politics and expertise », in *Philosophy*, Vol.46, n°175, Janvier 1971.
- WING, S., « Objectivity and ethics in environmental health science », in *Environmental Health Perspectives*, NIEHS, Vol.111, n°14, Novembre 2003.
- WODARG, W., « Grippe A, l'implacable réquisitoire du député Wodarg », in *L'Humanité*, 7 janvier 2010.
- WYNNE, B., « Knowledges in context », in *Science, Technology & Human Values*, SAGE, Vol.16, n°1, 1991.
- ZACCAÏ, E., « Sens restreint et sens large du principe de précaution dans le contexte européen », in FELTZ, B., GOUJON, P., HÉRIARD-DUBREUIL, B., LAVELLE, S., LESCH, W. (dir.), *Ethique, Technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2007.
- ŽIŽEK, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007.

Ressources électroniques.

- http://www.humanite.fr/2010-01-07_Societe_Grippe-A-L-implacable-requisitoire-du-depute-Wodarg.
- http://www.debatpublic.fr/cndp/debat_public.html
- http://www.ecologie.gouv.fr/IMG/pdf/charte_environnement-2.pdf (url stable).
- <http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm#three>

Index des noms propres

A

Abadia	251
AFSSA	303
Akerlof	294, 295
Aristote	161
Aubert	251

B

Barnier	30, 31, 314
Barthe	23, 69, 72, 74, 75, 81, 225
Beck	5, 9, 76, 79-88, 90-92, 99, 104, 105, 107, 109, 115-119, 122, 124, 125, 128, 133-137, 156, 185, 194, 197, 199, 202, 208, 209, 214, 216, 218, 226-228, 234, 246, 252, 262, 264, 270, 272, 273, 277, 278, 280, 285-290, 292, 296, 298, 299, 302, 306, 314, 319, 325, 326, 332, 333, 335, 338, 341-345, 352, 356
Benett	256
Bloor	58, 60, 62, 69
Borraz	22, 76, 307, 309
Bourdieu	59, 60, 64, 65
Boy	81
BVS-ABR	249

C

Callon	23, 32, 58, 63, 69, 70, 72, 74, 75, 81, 113, 140, 225, 227, 228, 299
Carde	22
Castoriadis	15, 16, 50, 85, 99, 117
CGB	303
Chevassus-au-Louis	17, 19, 303-306
Chollet	97
CNDP	30, 31
Coleman	255
Collins	124-126
Commission des Communautés Européennes	310
Cordoliani	239, 248

D

Daston	45, 150
De Cheveigné	81
Descartes	148, 293
Dubois	58
Dupuy	122, 137, 187, 319

E

Eggermont	237, 239, 247, 249, 250, 257-259, 316, 327
Ericson	12
Evans	124-126
Ewald	138

F

FDA	253
Feltz	237, 239, 247, 249, 250, 257-259, 300, 316, 327
FMI	325
Freudenburg	255

G

Galilée	292, 293
Galloux	81
Gardiner	247, 250, 270
Gély	108-113, 134, 197
Giddens	90, 104, 118
Gilbert	22, 76, 307, 309
Girard ... 5, 121, 137, 144, 145, 155, 157-161, 163, 164, 166-173, 175-177, 180, 183, 184, 186-188, 191-193, 198, 204-209, 211, 214, 215, 222-224, 227, 229, 232, 275, 278, 285, 288, 292, 294, 296, 338, 342	
Gleick	19
Godard	138, 203, 306, 315, 316
Gonzales	255
Gosseries	327
Goujon	300
Govaerts	248-250, 261, 267, 270

H

Habermas . . .	4, 30-51, 54-58, 62, 63, 72, 73, 79, 97, 98, 100, 116, 121, 128, 130, 131, 133, 135, 140, 142, 149, 154, 155, 158, 194, 208, 219-225, 228, 230, 232, 272, 274, 275, 280-283, 298-300, 310, 314, 325, 332, 338-340, 342, 343
Halimi	97
Hegel	164
Helgelan	255
Henry	137, 138, 140-149, 154, 155, 182, 190, 342
Hériard-Dubreuil	300
Hurst	252
Husserl	45, 46, 143

I

IAEA	253, 256
ICRP	5, 118, 236-254, 256-258, 260-264, 267-270, 327, 339, 346-348, 350
Illich	137
INRA	303

J

Joly	1, 22, 25, 76, 216, 217, 246, 303, 307-310

K

Kalaora	83, 139
Kant	120, 138, 143, 149-152, 154, 155, 166, 192, 233, 290, 344
Keynes	294
Kourilsky	305, 306, 315

L

Lagadec	138, 203
Lascoumes	9, 10, 23, 69, 72, 74, 75, 81, 225
Lash	90, 104, 118
Latour	4, 9, 28, 30-32, 58-60, 62-65, 68, 69, 74, 79, 97, 113, 121, 124, 128, 130-133, 135, 140, 141, 154, 155, 224, 225, 227-230, 232, 272, 276, 280, 283-286, 289, 299, 300, 302, 306, 310, 324-326, 332, 338-343, 345, 348
Lavelle	300
Lecomte	248
Lefaure	251

Lefort	184
Lesch	300
Lévi-Strauss	211
Lochard	254

M

Malinowski	169, 170
Marcuse	33-36
Marx	36
Michel-Kerjan	138, 203
Molitor	178
Monsanto	200
Myers	316-319, 327, 330, 331, 349

N

NAS	324
Nénot	248
Newton	293
Nicholson	252

O

Oughourlian	173

P

Pages	22
Persson	242, 247, 248, 251, 252, 255
Platon	161

R

Raffensperger	317, 319
Rancière	97
Ravetz	139
Rip	12, 63, 69, 70, 125, 126, 140
Robin	200, 291, 308
Roqueplo	22, 138, 215, 260, 305
Roy	21, 29, 291

S

Schieber	239, 248
Shiller	294, 295
Shrader-Frechette	242, 247, 248, 251, 252, 255, 262
Slovic	255
Smeesters	237, 239-241, 257-263, 267, 331
Smith	293
Sonck	249
Stehr	12
Stiglitz	325
Sugier	248

T

Testart	14, 17
Theys	83, 139
Trépos	9
Tubiana	22
Turner	12, 14, 54, 125, 126

U

U.E.	318

V

Viney	305, 306, 315
Vinolo	214
Vrousos	22

W

Weber	34, 36, 40, 51, 52
Wikman-Svahn	247, 256, 257
Wodarg	7

Z

Zaccaï	300
Žižek	94-102, 105-107, 110, 112, 117, 134, 135

Table des matières

INTRODUCTION.....	2
Chapitre I : L'expertise en question.....	9
I. Émergence de la problématique.....	9
I.1. Un problème de légitimité.....	9
Évolution historique de la légitimité de l'expertise.....	10
La dimension procédurale.....	12
Le paradoxe du savoir spécialisé.....	13
Un paradoxe relatif à une conception de la démocratie.....	14
La démocratie comme participation.....	15
La dimension épistémologique.....	17
Facteurs externes.....	18
Facteurs internes.....	18
Incertitude radicale.....	19
La dimension sociale.....	20
I.2. Une recherche de principe de l'action.....	21
Temporalité courte et longue.....	22
II. Modèles de gouvernance de l'expertise scientifique.....	25
II.1. Topologie classique des modèles.....	25
Le modèle standard.....	25
Le modèle de la consultation.....	26
Le modèle standard révisé.....	27
Le modèle de la co-construction.....	28
II.2. Modèles participatifs.....	30
II.2.1. Habermas.....	33
Le modèle pragmatique.....	33
La base anthropologique.....	34
Se détacher d'une explication matérielle de la légitimation du savoir.....	34
Légitimation et catégories de l'action.....	36
Systèmes sociaux.....	38
Le nouveau type de légitimation.....	39
Politique négative.....	40
Technocratie.....	41
De la nécessité d'une seconde rationalisation par la discussion.....	42
Épistémologie.....	44
L'illusion de la théorie pure.....	45
La catégorie d'objectivité.....	48
La dimension politique.....	50
Décisionnisme.....	51
Technocratie.....	52
Modèle pragmatique.....	52
Gouvernance démocratique.....	53
La discussion publique.....	55
Le rôle de l'expert.....	56
Raison et incertitude.....	57
II.2.2. Latour et Callon.....	58

Le constructivisme.....	58
La base anthropologique.....	62
Catégories de l'action.....	62
Épistémologie.....	65
Une discipline rhétorique.....	65
La catégorie de fait.....	66
L'objectivité.....	67
Rationnel et irrationnel.....	68
La dimension politique.....	69
Différenciation du modèle pragmatique habermassien.....	69
Le rôle de l'expert.....	69
Le forum hybride.....	71
L'expertise comme processus et non résultat.....	73
III. La société du risque et l'indifférenciation.....	77
III.1. La société du risque.....	79
La modernité réflexive.....	80
Caractéristiques du risque dans la modernité réflexive.....	82
Le divorce entre connaissance et décision : un changement politique.....	84
La question de la possibilité du sujet politique.....	87
Réflexivité et indifférenciation.....	87
Indifférenciation sociale et subjective.....	90
III.2. Indifférenciation et conception du politique.....	94
Idéologie et indifférenciation du sujet.....	96
Différenciation du sujet et revendication identitaire.....	98
La différenciation consensuelle comme indifférenciation sociale.....	101
Le risque de disparition du sujet politique ?.....	102
III.3. Constitution du sujet dans un contexte indifférencié.....	104
Penser la légitimation depuis le sujet.....	104
La possibilité de l'action au sein de la société du risque.....	105
Stratégie du sujet face à l'indifférenciation : l'expérience connexionniste.....	108
Connexionnisme et formation du collectif.....	112
Rationalité du sujet politique dans un contexte d'indifférenciation.....	113
III.4. Spécificité et limite de l'approche constructiviste.....	116
Repenser la cohésion sociale et la rationalité.....	116
Présupposés de la « société du risque ».....	121
Le problème des réponses typologiques à la société du risque.....	124
Une alternative : la question de la génération de la modernité.....	126
IV. Conclusions.....	128

Chapitre II : Hypothèse de définition positive de la spécificité de la science pour la culture. 137

I. La définition négative de la science et sa génération.....	137
Le rejet de la rationalité moderne par le constructivisme.....	137
Une génération de la position négative face à la science : Henry.....	140
II. Nécessité d'une définition négative depuis l'objectivité de Kant.....	150
Le lien entre l'anthropologie et l'épistémologie.....	155
III. La théorie mimétique.....	157
III.1. L'archaïque.....	158
III.1.1. Introduction à la théorie mimétique.....	158
III.1.2. Le désir mimétique.....	160
Imiter l'intentionnalité.....	161

L'origine de la violence.....	163
III.1.3. Les interdits.....	166
IV.1.4. Les rituels et le sacrifice.....	171
La victime émissaire.....	174
IV.1.5. La culture.....	176
IV.2. La transition vers la modernité.....	178
IV.2.1. Mimésis positive et négative.....	178
L'indifférenciation.....	178
Mimésis positive et négative.....	180
IV.2.2. Génération théorique de l'attitude moderne.....	182
IV.2.3. Génération historique de l'attitude moderne.....	184
IV.3. La modernité.....	185
IV.3.1. Particularités de la culture moderne. L'innocence de la victime et la primauté de la rivalité.....	185
IV.3.2. L'impact culturel sur l'épistémologie : la construction de l'objectivité.....	189
IV.3.3. L'enjeu social de la modernité : conserver une compréhension générative du lien entre science et société.....	193
IV.3.4. Possibilité du sujet politique dans la modernité.....	197
IV.3.5. Possibilité d'une positivité de la raison dans la modernité.....	198
IV.3.6. Possibilité d'une action collective dans la modernité.....	203
Réserves sur l'interprétation mimétique de la modernité au niveau politique.....	206
IV.3.7. Le rôle réflexif de la science pour la culture moderne.....	210
IV.3.8. La réflexivité moderne pensée comme expérimentation sociale.....	212
IV.4. Retour sur les modèles participatifs par la lecture anthropologique.....	215
IV.4.1. Habermas.....	219
Participation et génération du rapport science-société.....	219
Complémentarité de l'approche participative et du regard mimétique.....	223
IV.4.2. Latour.....	224
Dynamique identitaire et génération du rapport science-société.....	224
Complémentarité du modèle constructiviste et du regard mimétique.....	228
IV. Conclusions.....	232

Chapitre III : L'ICRP et les conceptions du rapport entre science et société par l'institution et ses critiques.....236

I. Introduction.....	236
II. Principes de radioprotection selon l'ICRP.....	237
II.1. Justification.....	238
II.2. Optimisation.....	238
II.3. Limites de dose.....	239
II.4. Philosophie générale de la protection depuis le point de vue de l'ICRP.....	241
II.5. Principes implicites au fondement des critères de protection.....	243
II.6. Conclusion préliminaire : conception du rapport entre science et société.....	245
III. Critiques éthiques des principes de l'ICRP.....	247
III.1. Critiques sur le principe de justification.....	247
III.2. Critiques sur le principe d'optimisation.....	251
III.3. Critiques sur le principe de limite de dose.....	252
III.4. Critiques sur le rapport entre science et société.....	254
Un déficit démocratique.....	254
Un déficit de justification éthique.....	256

Un déficit épistémologique.....	257
Un déficit culturel.....	259
IV. La révision des représentations et l'action collective.....	261
IV.1. Des représentations victimaires.....	261
IV.2. Des représentations d'une action atomisée.....	263
V. Conclusions.....	266
Rappel.....	266
Pertinence de la théorie en regard de la pratique.....	267
Limitations de la théorie en regard de la pratique.....	268
Nécessités théoriques dans la spécification du rôle de l'expert.....	269

Chapitre IV : Expertise et modernité.....272

I. La vulnérabilité moderne au risque.....	274
I.1. Les représentations de la modernité.....	274
Habermas : une évolution matérielle de la culture soluble au sein du langage.....	274
Latour : transformation de la domination par méconnaissance de l'hybridation.....	276
Beck : évolution autocritique de la culture qui altère ses règles.....	277
Girard : évolution réflexive de la culture qui dévoile le victime.....	278
I.2. Insuffisances et complémentarité des représentations de la modernité.....	279
Habermas : la représentation du risque doit conserver la réciprocité de la communication pour chaque acteur.....	280
Latour : la représentation du risque doit conserver la réciprocité dans la capacité de définition du risque pour chaque acteur.....	283
Beck : la représentation du risque doit intégrer un critère de faillibilité du savoir scientifique.....	286
Girard : la faiblesse structurelle de la modernité au victime, et sa production de la méconnaissance.....	288
I.3. Précisions sur l'originalité culturelle moderne du point de vue d'une théorie mimétique.....	291
Le statut du renversement épistémologique moderne par rapport à la perspective « mimétique ».....	292
Associer modernité à une « prise de conscience » du victime réduit-elle celle-ci au capitalisme ?.....	293
La signification de la « prise de conscience » du mécanisme victime pour la modernité : une vulnérabilité à l'indifférenciation tenant lieu d'ouverture politique dans la gestion du risque.....	295
II. L'enjeu de la production des représentations du risque.....	298
II.1. La représentation du risque dans les modèles de gouvernance existants.....	302
Chevassus-au-Louis.....	304
Joly.....	307
La Commission Européenne.....	310
II.2. Un modèle alternatif basé sur le principe de précaution.....	313
Le principe de précaution comme principe de temporalité.....	314
Le principe de précaution comme principe de représentation des médiations.....	316
Créer des modèles pour l'action : l'action collective comme contagion et son indépendance par rapport à l'institution.....	318
Le déplacement du pouvoir dans la subjectivité sociale : l'expérimentation.....	318
Principes concrets d'expérimentation collective.....	319
Le « Goal setting » et la représentation des rivalités entre acteurs.....	320
Les procédures de « defining harm & assessing alternatives » comme renfort du droit et orientation de la participation vers la perception des rivalités.....	322

Penser la réciprocité.....	324
La multiplicité des types de médiation.....	326
III. Conclusions.....	329
L'élucidation de l'ambiguïté moderne.....	329
Le principe de précaution comme outil de réflexion des médiations entre acteurs.....	330
L'insuffisance des théories du risque concernant la formation des représentations.....	332
CONCLUSION.....	334
Enjeux.....	335
Parcours.....	338
Résultats.....	351
Prospectives.....	355
BIBLIOGRAPHIE.....	357