

LES GENS DE L'INDUSTRIE, LES AMÉRINDIENS, LES ÉCOLOGISTES ET LA NATURE: EXPERTISE D'UN TEXTE

André Micoud, Universités Jean Monnet, de Saint-Etienne, et Lumière, de Lyon

RÉSUMÉ

Si la pluralité des régimes juridiques concernant les manières de se comporter vis-à-vis de la nature est un fait avéré, alors cela oblige à se poser la question de savoir comment parvenir à un espace de dialogue entre ces régimes juridiques, espace dont la construction ne soit pas subordonnée aux principes de l'un ou l'autre de ces régimes. Une telle question implique donc à son tour que l'on s'efforce d'explicitier - pour chacun des régimes en question - quels sont les principes qui sont à son fondement.

Or, comme on le montrera à l'aide de plusieurs exemples, un tel travail d'explicitation des principes fondamentaux ne peut jamais être fait du sein même d'un régime juridique particulier. Au contraire et dans les faits, c'est toujours à partir d'une situation de rencontre et de confrontation entre plusieurs régimes juridiques que ces principes fondamentaux sont en quelque sorte révélés - généralement d'ailleurs pour être exhibés comme intangibles et ne souffrant aucune espèce de remise en cause.

C'est qu'en effet, un régime juridique n'est pas seulement un système de normes ayant pour fonction de régler le rapport entre un ensemble social donné avec le monde et avec les autres, c'est aussi le système dans et par lequel le dit ensemble social énonce ce qui fait son identité. Dans cette optique, les principes fondamentaux doivent être considérés comme étant la grammaire par laquelle cette identité s'exprime, grammaire qui dit en même temps quelle est la hiérarchie des «valeurs» dans lesquelles elle se reconnaît et veut être reconnue.

ABSTRACT

If the plurality of legal systems concerning methods of conduct vis-à-vis nature is a given, then this forces us to ask ourselves how to create a dialogue between these legal systems, to find an approach whose framework isn't subordinate to either system. Such a question implies that we make an effort to clarify the principles upon which each system is founded.

As we will demonstrate with the help of several examples, such clarification of fundamental principles cannot be done through the same legal system that advocates them. On the contrary and in fact, it is always through meetings and confrontations between several legal systems that these fundamental principles are somewhat revealed - generally with the understanding that they should not and may not be questioned or changed.

Indeed, a legal system is not only a set of norms put in place to regulate interactions between a given social group and others, it is also a system by which a given social group defines its own identity. In this perspective, the fundamental principles are considered as being the grammar by which this identity expresses itself, a grammar which at the same time declares the hierarchy of "values" in which it recognizes itself and for which it wishes to be recognized.

AVANT-PROPOS

Me voilà donc avec la redoutable tâche d'ouvrir la réflexion sur un sujet oh! combien important - j'en suis de plus en plus convaincu - mais aussi oh! combien difficile - j'en suis de plus en plus conscient. Pourquoi cette emphase? Parce que depuis plus de vingt ans que je m'occupe de ces questions (avec un bon nombre de travaux empiriques sur la création des parcs et des réserves, sur les attitudes vis-à-vis des animaux, sur les conflits entre chasseurs et protecteurs de la nature...) force m'est de constater que la question est de taille - de la pluralité des conceptions de ce qu'est la nature - et que le temps ne me semble pas encore venu où une conception partagée puisse être envisageable.

Toutefois, ce n'est pas de ces travaux que j'ai choisi de rendre compte ici et qui étayaient cette opinion. Mon option a plutôt été celle de faire

part des réactions qui ont été les miennes à la lecture du texte d'appel à communication de ce colloque, texte qui a été reproduit intégralement ci-dessous.

«Cette conférence réunira les gens de l'industrie qui exploitent les ressources naturelles, les Amérindiens qui revendiquent leurs droits ancestraux de vivre en symbiose avec Mère-Nature, les écologistes qui demandent la protection de cet héritage à léguer aux générations futures.

Après une séance plénière qui présentera les trois points de vue, les participants se diviseront en ateliers de discussions afin de comprendre comment la coexistence d'une pluralité d'ordres juridiques permet la protection et la gestion de l'environnement.

Cette conférence fera le lien entre chercheurs, théoriciens et praticiens de tous les continents et posera les jalons de recherches comparatives».

Certes, il s'agissait d'un pari risqué. À moi maintenant d'en payer les conséquences, qui me placent dans ce rôle d'introducteur. Je vais donc me livrer à une lecture attentive de ce texte; voilà pourquoi j'ai ajouté «expertise d'un texte» au titre de ma communication. Mais je reviendrai bientôt sur la raison de cette précision.

Dernier point liminaire, je n'ai retenu que la version française de ce texte. C'est que, à ma grande honte, surtout dans cette université bilingue, je ne parle qu'une seule langue, celle que m'a apprise ma mère. Oh! certes, j'ai bien étudié le grec et le latin, mais c'est là un savoir bien peu utilisable dans la conversation ordinaire. Or pourtant, bien que ne parlant qu'une seule langue, je me recommande néanmoins d'une sociologie herméneutique, du nom de cette spécialité qui est originellement science de l'interprétation des textes, mais que je veux étendre à celle de l'interprétation des oeuvres humaines. Quelle gageure pour celui qui a une vision si rétrécie de l'expérience humaine. Mais, à ma décharge et qui m'importe davantage, plus qu'une science, l'herméneutique est avant tout une certaine disposition par rapport à ces oeuvres. Disposition qui postule que rien de ce qui est humain, parce que c'est humain, ne peut nous être étranger. Ce qui exige néanmoins, et cela est loin d'être facile, de faire l'effort de comprendre et, en premier lieu, de faire l'effort de lire ce qui est écrit, de regarder ce qui est dessiné. L'herméneute est quelqu'un qui lit au plus près des mots, le plus objectivement qu'il est possible de le faire, mais qui, en même temps, n'oublie jamais que tous les mots sont des mots adressés à des hommes. Et

qui donc essayera sans arrêt de faire fond sur l'effet que ces mots qu'il cherche à comprendre produisent sur lui et qui de cette manière n'arrêtera jamais d'approfondir la compréhension qu'il peut en avoir.

C'est en lisant les textes de cette façon que mon expérience m'a appris qu'on y découvre généralement les principes implicites qui ont présidé à leur construction... et à leur efficacité sur les lecteurs. Principes tellement implicites qu'ils sont devenus invisibles... par excès d'évidence. Lire les textes de cette façon, c'est essayer de réapprendre à être étonné, et donc aussi, à s'exposer au risque d'être changé par cela qu'on va pouvoir découvrir.

Cette lecture donc, à laquelle je vous invite, se déroulera en trois parties. D'abord je me poserai la question de savoir: de quels êtres sociaux est-il question dans ce texte et quelles sont leurs positions les uns par rapport aux autres? Ensuite, j'essaierai de faire un tour de vis supplémentaire pour me demander: quel est le cadre d'énonciation qui est ainsi construit et qui va gouverner les manières autorisées de parler? Pour cette seconde partie, je ferai un détour par une analogie avec un texte du Bas-Empire Romain (comme quoi l'érudition latine peut quand même servir à quelque chose!). Enfin, dans une troisième et dernière partie, et à partir de la répétition de cette structure d'énonciation que j'aurai mise à jour (et que je crois avoir déjà repérée dans nombre de situations similaires), j'essaierai d'en tirer quelques conclusions plus générales.

1. DE QUELS ÊTRES SOCIAUX S'AGIT-IL?

Le texte d'appel à communication pour le présent colloque¹ nous indique que nous y trouverons côte à côte des gens des industries (et ce qu'ils considèrent comme des ressources naturelles), des Amérindiens (qui revendiquent, au nom de droits ancestraux, de vivre en symbiose avec Mère-Nature) et des écologistes (qui demandent la protection de cet héritage à léguer aux générations futures).

Chacun de ces protagonistes, dans ce texte, désigne donc (ou

¹ Que nous analyserons dans sa version française reproduite ci-dessous.

identifie) ce dont il est question - la nature - de manière différente. Pour les premiers elle est *ressource*, pour les seconds *Mère*, et pour les derniers, *héritage*. On peut donc raisonnablement se demander comment, à désigner de manière si hétérogène ce dont il est question, ces trois partenaires vont pouvoir parvenir à trouver une langue commune.

Toutefois, on peut bien subodorer, semble-t-il, qu'il y a, dans cette présentation des choses, comme une sorte de proximité plus grande (voire de connivence) entre deux catégories de protagonistes: ceux qui parlent de droits *ancestraux* d'un côté et ceux qui parlent de protection *d'héritage à léguer* de l'autre. Ces deux-là en effet attachent leurs discours ailleurs que dans le temps présent. Dans les temps archaïques pour les premiers, dans ceux du futur, et même par delà la génération présente, pour les seconds. De plus, ces deux mêmes protagonistes ont un second point commun (toujours, bien entendu, dans la manière selon laquelle leur attente nous est présentée): ils *revendiquent* ou ils *demandent* quelque chose. Au lieu que des premiers, il nous est simplement dit qu'ils *exploitent*. Troisième point commun enfin entre les Amérindiens et les écologistes, cette demande, ou cette revendication, concerne des droits, soit des *droits ancestraux* existants, soit des droits nouveaux pour la *protection* que, implicitement, on devrait inventer.

Ainsi, et en dépit des différences qui restent là pour les distinguer - d'une part les *Amérindiens* sont nommés par un nom propre générique (*First Nation* dans le texte en anglais) au lieu que les *écologistes* sont une catégorie sociale, d'autre part les uns *revendiquent* tandis que les autres *demandent* - il apparaît toutefois assez nettement que leurs intérêts peuvent raisonnablement être convergents.

Inversement, et toujours apparemment, ceux qui semblent être les plus mal lotis dans ce débat tel qu'il s'annonce sont ceux dénommés «les gens des industries», qui ne semblent pas avoir quant à eux ni de passé prestigieux à évoquer, ni de responsabilité pour le futur à invoquer. On est alors en droit de se demander: mais que viennent-ils faire dans cette galère?²

À moins que, puisque ce colloque après tout s'adresse à des

² Il semble d'ailleurs, à voir la liste finale des communiquants à cette rencontre, qu'ils n'aient pas jugé utile de se faire représenter!

sociologues et à des juristes (dernière catégorie d'être sociaux repérables dans ce texte), il faille considérer les choses autrement. Il s'agirait moins d'un débat en vraie grandeur que, bien plutôt, de la mise en représentation d'un débat offerte ainsi à un collège de spécialistes - nommés en tant que «chercheurs, théoriciens»? dans le texte d'appel à communication - et qui, sur la base de ce qu'ils auront entendu, pourront ensuite gloser oralement et, ultérieurement, transformer leurs exposés en publications scientifiques.

Une lecture plus attentive du texte de présentation confirme bien en effet que telle est l'intention de la puissance invitante: il y a d'abord une séance plénière où les trois points de vue seront présentés, et ensuite une répartition en ateliers où les participants seront invités à discuter.

À celui donc des *participants* appartenant à la catégorie des «chercheurs, théoriciens» qui voudrait pouvoir se représenter la situation dans toute sa complexité, ne serait-ce que pour anticiper de façon intelligente la place qu'il peut y occuper, il convient donc de rappeler fortement que, en tant que participant, il en fera partie (comme ce nom de «participant» l'indique). Mais, en tant qu'appartenant à cette catégorie-là, il en fera partie d'une manière très singulière, puisqu'à aucun moment personne ne lui demandera jamais d'exposer comment, lui, il se situe par rapport à la nature. La position surplombante des sciences sociales telle qu'elle a été instituée dès l'origine est ainsi appelée à fonctionner une nouvelle fois: qui positionne le «monde social» que le sociologue prétend connaître (ici les «trois points de vue») exactement de la même façon que celui-ci s'imagine que le monde naturel est positionné pour le spécialiste des sciences du «monde naturel».

Or, s'agissant des sciences sociales, nous nous croyons autorisés à soutenir que, à partir du moment où elles se sont constituées historiquement comme discours de connaissance autonome sous la fiction selon laquelle les faits sociaux devraient être étudiés comme des choses, cela ne pouvait qu'impliquer, très pratiquement, qu'elles n'avaient pas à connaître des objets «non humains» (naturels ou techniques) autrement que médiatisés par les constructions sociales à leur sujet (en substance, par les «points de vue», alias les «représentations sociales»). Et, consécutivement, que le sociologue était propulsé dans cette position «objectiviste» à partir de laquelle il lui était possible d'être à la fois inclus et exclu de ce qu'il avait à connaître. Autrement dit, et cela à la lettre, que lui seul n'a pas de point de vue propre

puisque son point de vue, scientifique en l'occurrence, est par construction celui qui pourrait transcender tous les points de vue³.

Le problème est qu'une telle position fictive n'est plus tenable dès lors que l'on convient, comme c'est le cas ici où il va être question d'environnement, que tout un chacun n'est pas seulement définissable par sa position dans le monde social, mais qu'il doit l'être aussi par celle qu'il occupe dans le monde des objets «non humains». Tout chercheur ou théoricien qu'il soit, le sociologue n'en est pas moins un vivant qui, lui aussi, et quel que soit le point de vue qu'il puisse professer, entretient un rapport pratique avec ce monde des choses naturelles ou techniques⁴ et aussi avec le monde symbolique (celui des oeuvres humaines) qui lui fournit les catégories pour le décrire et s'y situer.

2. COMMENT EST CONSTRUIT LE CADRE D'ÉNONCIATION QUI GOUVERNE LES FAÇONS AUTORISÉES DE PARLER?

Nous avons prévenu que cette seconde partie s'ouvrirait par un détour. De quoi s'agit-il? C'est ce qui se tient dans le sous-titre que nous avons donné à notre contribution: «Expertise d'un texte». Il est temps maintenant d'expliquer pourquoi un tel sous-titre qui, bien à tort, pourrait laisser croire qu'il ne s'agirait là, sous le masque de l'ironie, que d'une expression traduisant un bien «mauvais esprit» à la limite de la courtoisie qu'on est en droit d'attendre dans un tel cercle de controverse scientifique. Nous avons emprunté ce sous-titre à un auteur, juriste et psychanalyste, Pierre Legendre qui, dans un ouvrage collectif consacré à la question de savoir si «La psychanalyse est-elle une histoire juive?»⁵ a publié une contribution intitulée : «*Les juifs se livrent à des interprétations insensées*». *Expertise d'un texte*. Et, puisque nous avons dit la source de l'emprunt, il nous faut maintenant expliciter l'analogie qui le soutient.

³ Notons au passage que c'est très précisément la possibilité même de cette attitude que la posture herméneutique exclut radicalement.

⁴ Ne serait-ce que parce que l'avion qui l'a amené jusqu'ici a brûlé du kérosène.

⁵ *La psychanalyse est-elle une histoire juive? Colloque de Montpellier, 1980*, Seuil, Paris, 1981, p. 93-113.

Le texte dont Pierre Legendre se fait le lecteur-expert dans l'article cité, à savoir le propos «Les juifs se livrent à des interprétations insensées», est extrait des *Novelles* de l'empereur Justinien, précisément de la *Novelle 146* datée de 533. Après Pierre Legendre, on rappellera simplement que Justinien, empereur théocrate qui légiféra à Byzance au nom de la Souveraine Trinité et pour l'Empire Romain tout entier n'était pas quelqu'un qui parlait pour ne rien dire. Or, de quoi s'agit-il dans ce texte? De rien d'autre que de l'institution d'une manière et d'une seule de penser le rapport au Texte en général - à savoir les Écritures - et, de là et en extension, au texte de la Loi, soit, autrement dit, d'instituer la Raison, en décrétant que ceux qui refuseraient de s'y soumettre se mettront d'eux-mêmes hors de l'humanité raisonnable. (Il s'agissait, très concrètement, de l'interdiction de l'interprétation talmudique telle qu'effectuée par les rabbins). Nous voilà donc avec l'un des deux termes qui sert de titre à ce colloque: la loi.

Reste le second, à savoir la nature. La suite de notre texte est tout aussi édifiante à ce sujet puisque aussi bien, la manière juive d'interpréter les textes est dite insensée pour la raison qu'elle serait une interprétation corporelle: «ces juifs qui se disent descendants d'Abraham, ne le sont que *secundum carnem* (selon la formule patristique), qui vont à interpréter les textes jusqu'à la castration»⁶. Le couple structurant formé par les deux pôles de la *lettre* et de *l'esprit* se trouve ainsi installé, qui continue toujours à régir les constructions juridiques occidentales héritières de cette tradition romano-canonique (que l'on songe seulement dans ces temps de «retour du religieux» à la distinction, canonique elle aussi, entre les deux pouvoirs temporel et spirituel)⁷. Couple de la lettre et de l'esprit dont, à notre avis, on peut toujours lire l'efficiace historique⁸ sous sa formulation moderne actuelle: la nature et la loi.

⁶ À cause d'une assimilation, dans le droit pénal romain de la circoncision à la castration, punie quant à elle très sévèrement sous Hadrien. La circoncision deviendra un privilège concédé aux juifs, et aussi la marque par laquelle on les reconnaîtra, à partir d'Antonin le Pieux (empereur romain de 138 à 161).

⁷ Cf. le no spécial de la revue *Esprit* intitulé, «Le temps des religions sans Dieu», juin 1997, no 6, Paris.

⁸ Sur le concept d'efficiace historique, cf. Gadamer H.G. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, (trad. E. Sacre), Le Seuil, Paris, 1976, p.140-148 et 185-190.

Continuant l'analogie, ou plutôt reprenant à notre compte la manière d'interprétation herméneutique telle que Christine de Bauw la revendique dans un article remarquable⁹, nous voudrions maintenant nous poser la question suivante: y a-t-il, dans la situation que nous sommes en train d'essayer d'analyser, une position d'énonciation qui occuperait structurellement la même place que celle de l'empereur Justinien? Notre sentiment est qu'une telle position d'énonciation en situation d'homologie structurale existe bel et bien, et que c'est celle qui est aménagée par le texte d'appel à communication pour être occupée par le spécialiste des sciences sociales. La suite de notre contribution ne vise à rien d'autre qu'à essayer d'en convaincre nos lecteurs.

Mais, tout d'abord, qui dit «homologie structurale» ne dit pas identité. Reste donc maintenant, non seulement à discuter de la différence des formes mais, surtout, en dépit de celle-ci, à tenter de valider notre hypothèse. À première vue pourtant, la différence semble être considérable entre, d'un côté, une autorité souveraine qui dit le Droit (et par là et en même temps, la Raison humaine pour l'Occident chrétien) et, de l'autre côté, un dispositif qui, au contraire, semble vouloir aménager aujourd'hui un espace de confrontation ouvert entre diverses manières de le dire. Au premier versant en effet, une unité s'impose, sans discussion possible avec ceux exclus d'y pouvoir prendre part («insensés», qu'ils sont décrétés), au lieu qu'au deuxième versant, la pluralité est d'emblée reconnue et invitée à dialoguer avec elle-même. D'aucuns pourront même y voir la marque, pour s'en féliciter, quoique beaucoup trop rapidement à nos yeux, de cette différence consubstantielle qui séparerait radicalement, au bénéfice de la seconde bien entendu, la théocratie de la démocratie. Comme si, dans ce second cadre global des régimes juridiques, la démocratie, tout occupée à chanter les vertus de la diversité, pouvait fonctionner elle-même sans invoquer elle aussi un principe suprême, seul à même de garantir ses institutions! Nous pensons que le fait que ce principe soit nommé le Peuple, les Droits de l'homme ou ceux de la nature au lieu de Dieu ne change rien à l'affaire: dans l'un et l'autre cas, il s'agit toujours d'une fiction «au nom» de laquelle, pour être légitime, un pouvoir doit s'exprimer. Certes dira-t-on, mais ici on peut discuter alors que là on doit obéir. Nous voudrions examiner

⁹ BAUW, (de) C. (1993). «Droit et nature: l'histoire de Noé» in *Images et usages de la nature en droit* (sous la dir. de Gérard, P., F. Ost, M. Van de Kerchove), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, p.607-646.

toutefois si, véritablement, ici il est vraiment possible de discuter. Ou, plus précisément, si ici il est vraiment possible de discuter de tout. Nous ne le pensons pas puisque aussi bien, si tel était le cas, il ne serait pas possible de discuter du tout. Le minimum pour s'entendre en effet, quand bien même on serait en désaccord sur tout, est de s'entendre sur la langue (au sens métaphorique bien sûr!) dans laquelle pourront être exposés nos différends.

On pourrait emprunter ici à François Jullien un passage très clair d'un de ses derniers ouvrages consacré à la pensée chinoise. «Or, à le bien considérer, ce qui reste *indiscuté* n'est pas un résidu de la discussion, ce qu'elle laisserait délibérément de côté, ou même ce qu'on n'en finirait jamais de discuter, mais il en est la condition : de même que, au fond de toute différence, il faut qu'il y ait de l'indifférencié, comme fond commun, dont une différence puisse émerger, de même toute discussion suppose un indiscuté, qu'elle sous-entend nécessairement pour que les deux parties s'entendent suffisamment entre elles pour pouvoir s'opposer, mais que, par là même, elle ne saurait faire advenir à la discussion. Ce qui reste indiscuté est donc de l'indiscutable, et c'est grâce à cet indiscutable - ou mieux: sur *fond d'indiscutable* - qu'on est en mesure de discuter»¹⁰.

Ainsi pouvons-nous proposer maintenant de décrire le dispositif qui nous est offert comme un dispositif qui, pour nous permettre de discuter, institue une forme empêchant pratiquement de discuter de tout (jusque et y compris à déclarer «insensé» celui qui refuserait de s'y soumettre). Quelle est donc cette forme qui nous est proposée (et que l'on a déjà exposée en partie) et qui aurait pour fonction de permettre une discussion à la condition que tout ne puisse pas être mis en question? Autrement dit, *de quoi* cette forme - qu'il nous faut à nouveau décrire minutieusement pour cela - empêche-t-elle de parler *pour* qu'il soit possible de parler? Notre réponse consiste à dire qu'elle est une forme qui vise à empêcher de parler *de ceux* qui sont pourtant les plus nombreux mais qui *doivent rester absents*: à savoir, les utilisateurs des ressources naturelles que, à un titre ou un autre, ils sont tous, en tant qu'humains. Tous ceux-là, nous tous en vérité, sommes les acteurs qui occupons la position absente en vis-à-vis de celle des «gens de l'industrie». Comme ceux-ci en effet, qui ne font rien d'autre que *d'exploiter*, à présent, ceux-là non plus, sous cette catégorie d'utilisateurs, ne font rien d'autre

¹⁰ Jullien F. (1998). *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Le Seuil (coll. L'ordre philosophique), p.215.

qu'utiliser, au présent également, ces ressources que les «gens de l'industrie» exploitent pour eux.

Ainsi, s'il existe donc une catégorie absente (au sens de jamais employée dans ce texte), à savoir celle des utilisateurs de la nature ou de ses ressources, catégorie dans laquelle peut être rangée logiquement la totalité des présents, c'est que cela est nécessaire pour qu'une partie seulement des participants puisse être appelée nommément à témoigner de leur rapport spécifique d'utilisation. Les autres participants - ceux nommés «chercheurs, théoriciens ou praticiens»? - n'ont pas, structurellement parlant, à satisfaire à cette exigence. Or, il y a comme une manière de comble dans leur position, puisque après qu'ils auront fait parler les autres («gens de l'industrie», «Amérindiens» et «écologistes») à propos de leurs différents points de vue en tant que ceux-ci sont articulés à des pratiques différenciées par rapport à la «nature», ce sont eux qui auront la parole, sans jamais avoir à s'expliquer sur leurs propres pratiques vis-à-vis de cette même nature¹¹.

Or, cette manière est bien à notre avis la plus imparable qui soit pour rendre invisible le pouvoir; manière imparable parce qu'aveuglante en ce qu'elle empêche de voir que, s'ils peuvent ainsi parler des points de vue des autres, ce n'est qu'à la mesure qu'ils seront parvenus à rendre «insensée» la seule idée que l'on puisse seulement évoquer leurs pratiques. Ils peuvent parler *parce* qu'ils n'ont pas de corps! Ou, dans le montage fictionnel qui nous occupe, parce qu'ils ne sont pas *représentables* en tant que tels. Soit dit en passant, si certains hésitaient encore à reconnaître combien est toujours présente dans l'anthropologie occidentale cette structure qui attache le pouvoir de parler «au nom de la loi» (soit le pouvoir légitime tout court) à l'absence d'un corps charnel, ils devraient trouver ici de quoi méditer sur cette fiction.

Mais poursuivons notre expertise. Deux catégories, comme on l'a vu au début de notre contribution, sont dites précisément s'exprimer «au nom de la loi» ou du droit: les Amérindiens au nom de droits ancestraux et les écologistes au nom de droits de protection à construire pour le bien-être des générations futures. Dans cette manière de nommer au nom de quoi les locuteurs s'expriment, il y a tout d'abord incontestablement un effet de

¹¹ Sans oublier la possibilité pour eux de pouvoir être en même temps, mais «par ailleurs» comme on dit, des écologistes, des industriels ou des Amérindiens.

symétrie. Effet de symétrie qui, comme on l'a déjà indiqué, peut permettre de distraire des problèmes de l'heure dans la mesure où il permettra de s'entendre à bien peu de frais puisque ce sera sur la double base, d'une part de l'incrimination des gens de l'industrie, coupables par définition puisque n'ayant aucun droit à invoquer (seulement des «intérêts»?) et d'autre part de la disculpation des usagers (de nous tous) pour lesquels les industriels exploitent et dont, de toute façon, il n'est pas question. Mais, secondairement, et par delà cet effet de symétrie, on peut alors comprendre effectivement pourquoi la réponse est donnée à l'avance à la question de savoir si «la coexistence d'une pluralité d'ordres juridiques permet la protection et la gestion de l'environnement»: parce que tout est fait pour qu'il en soit ainsi... dans la fiction; c'est-à-dire dans le débat, non pas en tant qu'il est réel, mais en tant qu'il est, comme nous l'indiquions au début, un débat en *représentation*.

Et nous voilà enfin au cœur du sujet cette fois, celui qui était présent dès le début si l'on avait su lire attentivement le titre complet du colloque : «La nature et la loi: le pluralisme juridique dans la gestion de l'environnement». Il s'agit d'une doctrine, celle du *pluralisme juridique*¹², qu'il s'agit d'appliquer à un problème déjà résolu à être posé dans ces termes, *la gestion de l'environnement*. Nous n'en voudrions pour preuve que le seul indice suivant, mais qui est de taille: de la *nature* ni de la *loi* il n'est plus question, qui ont été remplacées, dans le sous-titre qui les inverse, par la *gestion* d'une part et par *l'environnement* d'autre part. Voilà bien l'opérativité du cadre qui rend invisible l'effet qui ne procède pourtant que de lui¹³.

Nous ne sommes donc pas si loin que cela de l'univers de la dogmatique, celle-là même si chère à Pierre Legendre, auteur quelque peu en marge des écoles, et dont d'aucuns pouvaient peut-être encore se demander pourquoi nous l'avions ainsi convoqué. Pour ceux-là, il est sans doute nécessaire d'apporter quelques éclaircissements supplémentaires. «La dogmatique» en effet, que nous proposons de définir comme le savoir du système des énoncés infalsifiables dans une société donnée (en opposition symétrique à la définition des énoncés scientifiques selon Popper) est le

¹² Cf. *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, dir. par A.J. Arnaud, Paris, L.G.D.J. (1993).

¹³ Telle est aussi l'ordinaire de l'expérience herméneutique qui ne découvre toujours qu'à la fin ce qui était pourtant visible dès le début.

savoir qui, en Occident, traite de choses que, structurellement, la science ne peut pas connaître. Essentiellement, elle traite de la Vérité du sujet humain, *pour* qu'il puisse accéder à son statut de sujet. Ces formulations, on en convient, peuvent bien sonner bizarre à nos oreilles infestées par la vulgate scientifique. Il faut pourtant les prendre au sérieux. Après tout, n'est-ce pas toujours au nom d'entités à majuscule que l'Occident moderne continue à légiférer? Bien entendu, aujourd'hui les manières de faire sont plus subtiles. Et pourtant, il nous semble bien qu'ici, ceux qui sont si prompts à dénoncer d'ordinaire l'occupation de la place de l'énonciation de la Vérité quand ce ne sont pas eux qui l'occupent, ont bel et bien réussi à construire un dispositif qui leur permet de l'usurper. Certes, ce n'est pas au nom de la Vérité qu'ils disent s'exprimer - on a appris à être prudents dans l'emploi de ce genre de formules - mais, en se dispensant de mêler leurs points de vue à celui des autres qu'ils convoquent dans le cadre qu'ils maîtrisent, n'ont-ils pas réussi la prouesse de participer (en parole) sans participer (en acte) et, ce faisant, à nous faire passer, sans qu'on y voit que du feu, de la *nature* à *l'environnement* et de la *loi* à la *gestion*?

3. UNE STRUCTURE D'ÉNONCIATION INHÉRENTE À UNE CERTAINE MANIÈRE DE CONCEVOIR LE RAPPORT AU TEMPS

Nous avons eu à connaître dans les années récentes, que ce soit par des travaux personnels, par l'intermédiaire de travaux d'étudiants que nous avons accompagnés ou par des lectures attentives de nombreux rapports de recherche, nombre de cas concrets où se trouvaient en présence réelle des «peuples autochtones», des écologistes et des administrateurs divers¹⁴. Nous

¹⁴ Quelques-uns de nos travaux personnels : «Comment en finir avec les animaux nuisibles», in *Études Rurales*, no 129-130, Paris, 1993, p.83-94 ; «La production des normes en matière d'environnement», in *L'activité sociale normative; Esquisses sociologiques sur la production sociale des normes* (sous la dir. de P. Fritsch), CNRS Ed., Paris, 1992, pp. 69-91; «Du "patrimoine naturel de l'humanité" considéré comme un symptôme», in *Droit et Société*, no 30-31, Paris, 1995, p.103-111; «Le Bien Commun des patrimoines», in *Patrimoine naturel, patrimoine culturel*, Actes du colloque de l'École nationale du patrimoine, La Documentation française, Paris, 1995, p.25-38; «En somme tout cultiver, ou comment la protection de la biodiversité peut-elle permettre de faire reconnaître la diversité des cultures

pensions originellement utiliser tel ou tel des ces exemples pour asseoir notre propos. Mais, arrivé à ce point de cette contribution, nous nous interrogeons sur la nécessité de satisfaire à un tel programme. Outre le fait que l'exposé de quelques-uns seulement de ces cas demanderait à lui seul de longs développements - puisqu'aussi bien nous pensons que ce n'est que dans l'examen de la singularité des cas que se trouvent les clés de la compréhension - il nous semble maintenant qu'il peut suffire d'y renvoyer le lecteur. Celui-ci pourra y vérifier, du moins l'espérons-nous, que la structure d'énonciation que nous venons de mettre à jour s'y répète invariablement: sur la double base d'une condamnation des gens commis à l'exploitation et d'une élimination des utilisateurs finaux des ressources en jeu (que celles-ci soient matérielles ou symboliques, comme avec le «tourisme vert» par exemple), cette structure construit une convergence apparente entre les objectifs des peuples autochtones d'une part et ceux des écologistes de l'autre. Apparente, cette convergence l'est parce que produite par un double mouvement de transport des catégories entre les deux pôles: d'un côté, au nom de la défense du patrimoine naturel, on opère à une sorte de désanthropisation de la nature (invention d'une nature «vierge»), quand, de l'autre côté, au nom de la défense des droits des peuples autochtones, on aboutit à une naturalisation de l'humain (invention de peuples «naturels»)¹⁵.

Mais, ne nous y trompons pas. S'il peut être aisé de débusquer une telle apparence de convergence, notamment comme élément d'une stratégie consciente pour élargir un public à concerner, le fait, plusieurs fois rappelé déjà, de la symétrie temporelle qui la renforce doit être lu, à notre avis, comme le symptôme d'un mouvement de plus grande ampleur, à savoir : que si l'exploitation de la «nature» a pu avoir lieu sans débats jusqu'à nos jours,

humaines», in *La biodiversité. Tout conserver ou tout exploiter?* (sous la dir. de Marie-Hélène Parizeau), Bruxelles, de Boeck, 1997, p.137-151. Parmi les travaux d'étudiants : Franzicka Theiler *Un projet agrosylvicole en Haïti*, Mémoire de DEA de sociologie, Lyon, 1997. Parmi d'autres études, Leprêtre Ludovic, *Le projet de parc national en Guyane (française); nature patrimoniale des environmentalistes versus appropriation territoriale des Amérindiens Wayana*, rapport de recherche, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France, 1996; les travaux de Marie Roué au Québec, ceux de B. Lizet, de Ph. Marchenay et L. Bérard et d'autres exposés in «Diversité culturelle, diversité biologique» in *JATBA, Revue d'ethnobiologie*, vol XXXVI (2), 1994.

¹⁵ Cf. Leprêtre, L., (op.cit.), p. 90.

cela tient sans doute aussi au *modèle implicite de la temporalité* tel qu'il a été véhiculé dans le monde entier à partir de la modernité européenne (modèle auquel, soit dit au passage, les sciences sociales ont adhéré majoritairement sans barguigner). La seule expression de «développement durable» en dit bien déjà la faillite, qui en appelle à prendre en compte la continuité, au lieu que le moment moderne s'est proprement institué quant à lui sur la volonté de croire que le passé était dépassé. Ce qu'on a appelé le «moment écologique» qui voit s'exposer pour la première fois une «pluralité d'ordres juridiques» à propos de la «gestion de l'environnement» n'est peut-être après tout que celui qui exige que soient reconvoquées des traditions humaines trop vite tenues pour quantité négligeable par cela qui les révoquait d'emblée comme autant d'entraves à un développement univoque¹⁶. Alors la symétrie déjà évoquée entre les droits ancestraux d'un côté et ceux pour les générations futures de l'autre peut prendre une signification nouvelle: elle invalide pratiquement ceux qui ne veulent et ne peuvent connaître du droit que le seul contrat entre des humains contemporains.

CONCLUSION

En conclusion, nous nous croyons autorisés à soutenir les énoncés suivants. Si la «pluralité des régimes juridiques» concernant les manières de se comporter vis-à-vis de «l'environnement» est un fait avéré dans la période contemporaine, alors cela oblige à se poser la question de savoir comment parvenir à inventer un espace de dialogue entre ces régimes juridiques, espace dont la construction ne soit pas subordonnée aux principes de l'un ou l'autre de ces régimes.

Une telle question implique donc à son tour que l'on s'efforce d'explicitier - pour chacun des régimes en question - quels sont les principes qui sont à son fondement.

Or, comme nous pensons l'avoir montré à partir de l'exemple de ce colloque, un tel travail d'explicitation des principes fondamentaux - dogmatique donc - ne se peut jamais faire du sein même d'un régime

¹⁶ Cf. notre contribution : «Vers un nouveau "temps commun": la durée? », in *Les temps de l'environnement*, Ed. du CNRS, PIREVS, Toulouse, p.129-133.

juridique particulier sans mettre celui-ci en péril (et sans faire passer pour «insensés» ceux qui se risqueraient néanmoins à le faire). Au contraire, et dans les faits, c'est toujours à partir d'une situation de rencontre et de confrontation *réelle* (et non pas *en représentation*) entre plusieurs régimes juridiques que ces principes fondamentaux sont en quelque sorte révélés - généralement d'ailleurs pour être exhibés comme intangibles et ne souffrant d'aucune espèce de remise en cause.

C'est qu'en effet, un régime juridique n'est pas seulement un système de normes ayant pour fonction de régler le rapport entre un ensemble social donné avec le monde et avec les autres, c'est aussi le système dans et par lequel le dit ensemble social énonce ce qui fait son identité... et qu'il ne saurait pouvoir «ex-poser» comme tel. Dans cette optique, les principes fondamentaux doivent alors être considérés comme étant la grammaire par laquelle cette identité s'exprime, grammaire qui dit en même temps quelle est la hiérarchie des «valeurs» dans lesquelles elle se reconnaît et veut être reconnue... et qu'elle doit défendre, en situation, sous peine de disparaître comme identité vivante dans l'histoire.

Ainsi, nous pouvons comprendre autrement que comme une nostalgie frileuse ces références, aujourd'hui si nombreuses et si insistantes, soit aux patrimoines, soit aux traditions. Plutôt que d'être interprétées comme des rêves de retour en arrière «traditionalistes», elles doivent être comprises, à notre avis, comme des indices de cette redécouverte qu'il ne saurait y avoir d'identité qui ne procède, au moins en partie, de ce qui la précède et de ce qui l'entoure. Sans doute est-ce là également la marque de la défaillance d'un type particulier de rapport au temps - le rapport «historique» tel qu'inventé par la modernité - et qui, pour avoir tant autonomisé les ensembles humains aussi bien de leur passé que du monde vivant dont ils font partie, avait fini par oublier que «nos oeuvres nous quittent» et que nous en sommes donc responsables.

Reste à savoir maintenant, si l'on nous a suivi jusqu'ici dans cette interprétation, ce que nous pouvons faire de manière responsable, le «nous» étant bien entendu le seul au nom duquel je puisse m'exprimer, à savoir celui formé par les «gens des sciences sociales». Certes, ce sera une des tâches de cette rencontre que d'essayer d'apporter une réponse à cette question. J'ai, pour ma part, une petite idée à ce sujet, idée que je formulerai comme une exhortation: *il nous faut parvenir à interpréter en commun nos traditions*. Ce souhait peut être rendu plus explicite de la façon suivante: 1) qu'il

importe de créditer chaque tradition de la capacité de trouver en elle-même les ressources symboliques propres qui pourront lui permettre de se réinterpréter et de pouvoir continuer à tenir sa place au milieu des autres, en les respectant; et 2) mais que cela ne se peut que dans la rencontre effective, c'est-à-dire dans l'interprétation en commun, puisque aussi bien je connais le mieux ma tradition (et donc je peux le mieux décider ce qu'il faut que j'en garde ou que j'en abandonne) que pour autant qu'un autre, respectueux mais exigeant, est là pour me questionner, à partir de la sienne, sur ce qu'elle est. Il n'y a aucune raison, bien sûr, pour que les scientifiques des sciences sociales excluent leur propre tradition d'une telle confrontation.

