



BRUNO LATOUR

FACE À GAÏA

HUIT CONFÉRENCES SUR LE NOUVEAU RÉGIME CLIMATIQUE

LES EMPÊCHEURS DE PENSER
EN ROND / **LA DÉCOUVERTE**

Bruno Latour

FACE À GAÏA

Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique

2015

LES EMPÊCHEURS DE PENSER
EN ROND / **LA DÉCOUVERTE**

Présentation

James Lovelock n'a pas eu de chance avec l'hypothèse Gaïa. En nommant par ce vieux mythe grec le système fragile et complexe par lequel les phénomènes vivants modifient la Terre, on a cru qu'il parlait d'un organisme unique, d'un thermostat géant, voire d'une Providence divine. Rien n'était plus éloigné de sa tentative. Gaïa n'est pas le Globe, n'est pas la Terre-Mère, n'est pas une déesse païenne, mais elle n'est pas non plus la Nature, telle qu'on l'imagine depuis le XVII^e siècle, cette Nature qui sert de pendant à la subjectivité humaine. La Nature constituait l'arrière-plan de nos actions.

Or, à cause des effets imprévus de l'histoire humaine, ce que nous regroupons sous le nom de Nature quitte l'arrière-plan et monte sur scène. L'air, les océans, les glaciers, le climat, les sols, tout ce que nous avons rendu instable, interagit avec nous. Nous sommes entrés dans la géohistoire. C'est l'époque de l'Anthropocène. Avec le risque d'une guerre de tous contre tous.

L'ancienne Nature disparaît et laisse la place à un être dont il est difficile de prévoir les manifestations. Cet être, loin d'être stable et rassurant, semble constitué d'un ensemble de boucles de rétroactions en perpétuel bouleversement. Gaïa est le nom qui lui convient le mieux.

En explorant les mille figures de Gaïa, on peut déplier tout ce que la notion de Nature avait confondu : une éthique, une politique, une étrange conception des sciences et, surtout, une économie et même une théologie.

[Pour en savoir plus...](#)

L'auteur

Bruno Latour sociologue et philosophe, est professeur à Sciences Po. Il est l'auteur, entre autres, de *Enquête sur les modes d'existence* (La Découverte, 2012).

Collection

LES EMPÊCHEURS DE PENSER
EN ROND / **LA DÉCOUVERTE**



Du même auteur

La Vie de laboratoire, La Découverte, 1988, 2006 (première édition anglaise, Princeton University Press, 1979).

Pasteur : guerre et paix des microbes suivi de *Irréductions*, Métailié, 1984 ; réédition, La Découverte, 2001.

La Science en action, La Découverte, 1989 (première édition anglaise, Harvard University Press, 1987).

Nous n'avons jamais été modernes, La Découverte, 1991, 1997.

Aramis, ou l'amour des techniques, La Découverte, 1992, 2003.

Petites Leçons de sociologie des sciences, La Découverte, 1996, 2006.

Paris, ville invisible (avec Émilie Hermant), Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

Politiques de la nature, La Découverte, 1999, 2004.

L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique, La Découverte, 2001, 2007 (première édition anglaise, Harvard University Press, 1999).

Jubiler ou les tourments de la parole religieuse, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002 ; réédition, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.

Iconoclash (avec Peter Weibel), Catalogue de l'exposition, MIT Press, Cambridge Mass.

La Fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État, La Découverte, 2002, 2004.

Making Things Public (avec Peter Weibel), Catalogue de l'exposition, MIT Press, Cambridge Mass.

Changer de société. Refaire de la sociologie, La Découverte, 2006, 2007 (première édition anglaise, Oxford University Press, 2005).

Sur le culte moderne des dieux faitiches, suivi de *Iconoclash*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 2009.

Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques, La Découverte, 2010.

Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes,
La Découverte, 2012.

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2015.

En couverture : © Caspar David Friedrich Galerie Neue Meister, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Photo : Jürgen Karpinski.

ISBN numérique : 978-2-3592-5127-2

ISBN papier : 978-2-35925-108-1

Composition numérique : Facompo (Lisieux), septembre 2015.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

« La terre est appelée dans la langue mythique la mère du droit [...]. C'est là ce qu'entend le poète lorsqu'il parle de la terre foncièrement juste et l'appelle *justissima tellus*. »

Carl SCHMITT
Le Nomos de la terre, p. 48.

« Ce n'est plus la politique tout court, c'est la politique climatique qui est le destin. »

Peter SLOTERDIJK
Sphères 2, Globes, p. 312.

« Je m'attendrais plus à voir une chèvre occuper avec succès un poste de jardinier qu'à voir les humains devenir des intendants responsables de la Terre. »

James LOVELOCK
Gaïa. Une médecine pour la planète, p. 186.

« Nature is but the name for excess »

William JAMES
A Pluralistic Universe, chapitre VII.

*Pour Ulysse et Maya
Pour toute la troupe, scène et coulisse,
de Gaïa Global Circus*

Table

Introduction

1^{re} conférence - Sur l'instabilité de la (notion de) nature

2^e conférence - Comment ne pas (dés)animer la nature

3^e conférence - Gaïa, figure (enfin profane) de la nature

4^e conférence - L'Anthropocène et la destruction (DE L'IMAGE) DU Globe

5^e conférence - Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ?

6^e conférence - Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ?

7^e conférence - Les États (de nature) entre guerre et paix

8^e conférence - Comment gouverner des territoires (naturels) en lutte ?

Bibliographie

Introduction

Tout a commencé par un mouvement de danse qui s'est imposé à moi, il y a une dizaine d'années, sans que je parvienne à m'en défaire. Une danseuse, alors qu'elle fuyait à l'envers pour échapper à quelque chose qui devait lui paraître affreux, ne cessait, tout en courant, de jeter derrière elle des coups d'œil de plus en plus inquiets, comme si sa fuite accumulait dans son dos des obstacles qui gênaient de plus en plus ses mouvements, jusqu'à ce qu'elle soit forcée de se retourner tout à fait, et là, suspendue, interdite, les bras ballants, elle voyait venir vers elle quelque chose d'encore plus effrayant que ce qu'elle avait d'abord fui – au point de la forcer à esquisser un geste de recul. En fuyant une horreur, elle en avait rencontré une autre, en partie créée par sa fuite.

Je m'étais persuadé que cette danse exprimait l'esprit du temps ; qu'elle résumait en une seule situation, pour moi très troublante, ce que les Modernes avaient d'abord fui, l'archaïque horreur du passé, et ce à quoi ils devaient aujourd'hui faire face, l'irruption d'une figure énigmatique, source d'une horreur qui se trouvait devant et non plus derrière eux. L'irruption de ce monstre, mi-cyclone, mi Léviathan, je l'ai d'abord enregistrée par un nom bizarre : « Cosmocolosse¹ ».



FIGURE 0-1

Stéphanie Ganachaud,
12 février 2013

Avant de le fondre très vite dans cette autre figure tellement controversée que j'avais méditée en lisant James Lovelock, celle de Gaïa. Là, je ne pouvais plus échapper : il fallait que je comprenne ce qui venait à moi sous la forme passablement angoissante d'une force à la fois mythique, scientifique, politique et probablement aussi religieuse.

Comme je ne connais rien à la danse, il m'a fallu quelques années avant que je puisse trouver en Stéphanie Ganachaud l'interprète idéale de ce bref mouvement². Entre-temps, ne sachant que faire de cette obsédante figure du Cosmocolosse, j'ai convaincu quelques amis chers d'en faire une pièce de théâtre, qui est devenue depuis, *Gaïa Global Circus*³. C'est alors, par l'une de ces coïncidences qui ne devraient pas surprendre ceux qu'une obsession poursuit, que le comité des conférences Gifford m'a demandé de donner, en 2013, à Édimbourg, un cycle de six conférences au titre, lui aussi bien énigmatique, de « religion naturelle ». Comment résister à une offre à laquelle William James, Alfred North Whitehead, John Dewey, Henri Bergson, Hannah Arendt et beaucoup d'autres avaient répondu⁴ ? N'était-ce pas l'occasion idéale de développer par l'argumentation ce que la danse et le théâtre m'avaient d'abord forcé à explorer ? Du moins ce médium-là ne m'était pas trop étranger. D'autant que je venais de finir l'écriture d'une enquête sur les modes d'existence qui se trouvait sous l'influence de plus en plus envahissante de Gaïa⁵. Ce sont ces conférences, remaniées, amplifiées et complètement réécrites, que l'on trouvera ici.

Si je les publie en conservant le genre, le style et le ton de la conférence, c'est parce que cette anthropologie des Modernes que je poursuis depuis quarante ans se trouve de plus en plus en résonance avec ce qu'on peut appeler le *Nouveau Régime Climatique*⁶. Je résume par ce terme la situation présente quand le cadre physique que les Modernes avaient considéré comme assuré, le sol sur lequel leur histoire s'était toujours déroulée est devenu instable. Comme si le décor était monté sur scène pour partager l'intrigue avec les acteurs. À partir de ce moment, tout change dans les manières de raconter des histoires, au point de faire entrer en politique tout ce qui appartenait naguère encore à la nature – figure qui, par contrecoup, devient une énigme chaque jour plus indéchiffrable.

Depuis des années, mes collègues et moi tentions d'absorber cette entrée de la nature et des sciences en politique ; nous avons développé bien des méthodes pour suivre, et même cartographier, les controverses écologiques. Mais tous ces travaux spécialisés n'étaient jamais parvenus à ébranler les certitudes de tous ceux qui continuaient à imaginer un monde social sans objet face à un monde naturel sans humain – et sans savant pour le connaître. Alors que nous nous efforcions de dénouer quelques-uns des nœuds de l'épistémologie et de la sociologie, tout l'édifice qui en avait distribué les fonctions tombait à terre, ou, plutôt, retombait, littéralement, sur Terre. On en était encore à discuter des liens possibles entre humains et non-humains, du rôle des savants dans la production de l'objectivité, de l'importance éventuelle des générations futures, que les scientifiques eux-mêmes multipliaient les inventions pour parler de la même chose, mais à une tout autre échelle : l'« Anthropocène », la « grande accélération », les « limites planétaires », la « géohistoire », les « *tipping points* », les « zones critiques », tous ces termes étonnants qui paraissaient nécessaires et que nous allons rencontrer au fur et à mesure pour comprendre cette Terre qui semble réagir à nos actions.

Ma discipline d'origine – la sociologie ou, mieux, l'anthropologie des sciences – se trouve aujourd'hui renforcée par l'évidence largement partagée que l'ancienne Constitution qui répartissait les pouvoirs entre science et politique est devenue obsolète. Comme si l'on était justement passé d'un Ancien Régime à un Nouveau marqué par l'irruption multiforme de la question *des climats* et, chose encore plus étrange, de leur lien avec le *gouvernement*. Au sens le plus large de ces expressions que les historiens de la géographie n'utilisaient plus que dans la « théorie des climats » de Montesquieu, tombée depuis longtemps en désuétude. Brusquement, tout le monde devine qu'un autre *Esprit des lois de la Nature* est

en train d'émerger et qu'il faut bien commencer à le rédiger si l'on veut survivre aux puissances déchaînées par ce Nouveau Régime. C'est à ce travail collectif d'exploration que cet ouvrage voudrait contribuer.

Gaïa est ici présentée comme l'occasion d'un retour sur Terre qui permet une version différenciée des qualités respectives que l'on peut exiger des sciences, des politiques et des religions enfin ramenées à des définitions plus modestes et plus terrestres de leurs anciennes vocations. Les conférences vont par couple : les deux premières portent sur la notion de *puissance d'agir* – pour traduire l'anglais *agency* –, opérateur indispensable pour permettre les échanges entre domaines et disciplines jusqu'ici distincts ; les deux suivantes introduisent les personnages principaux, *Gaïa* d'abord, l'*Anthropocène* ensuite ; les conférences cinq et six définissent quels sont les peuples qui sont en lutte pour l'occupation de la Terre et l'époque où ils se trouvent ; les deux dernières explorent la question géopolitique des territoires en lutte.

Le public potentiel d'un livre est plus difficile encore à cerner que l'auditoire d'une conférence mais, puisque nous sommes bel et bien entrés dans une période de l'histoire à la fois géologique et humaine, c'est bien à des lecteurs aux compétences mêlées que je voudrais m'adresser. Impossible de comprendre ce qui nous arrive sans passer par les sciences – ce sont elles qui nous ont d'abord alertés ; impossible pour les comprendre d'en rester à l'image que l'ancienne épistémologie donnait d'elles – les sciences se trouvent dorénavant si mélangées à toute la culture que c'est par les humanités qu'il convient de passer pour les comprendre. D'où un style hybride pour un sujet hybride adressé à un public forcément hybride, lui aussi.

Hybride aussi, on s'en doute, est la composition d'un tel livre : comme tous les chercheurs, je suis obligé d'écrire en anglais pour être lu. Une fois rédigées pour être données à Édimbourg en février 2012, les six conférences Gifford ont donc été traduites en français par Franck Lemonde ainsi qu'une autre prononcée en 2013⁷. Mais ensuite j'ai fait subir à son texte ce que tous les traducteurs détestent le plus quand ils ont la mauvaise fortune de traduire dans la langue maternelle des auteurs : je l'ai entièrement remanié, amplifié de deux nouveaux chapitres, et tellement réécrit qu'il s'agit d'un tout autre texte – qu'il va me falloir faire à nouveau traduire pour le publier en anglais... Mille excuses à mon traducteur.

Si les écrivains peuvent se flatter de l'illusion que les lecteurs sont les mêmes du début à la fin d'un livre et qu'ils feront leur apprentissage de chapitre en chapitre, il n'en est pas de même des conférenciers qui doivent s'adresser chaque

fois à un public en partie différent. C'est pourquoi chacune des huit conférences peut être lue pour elle-même et dans l'ordre qu'on voudra – quant aux points plus spécialisés, ils sont tous renvoyés en notes.

•

Je dois des remerciements à trop de personnes pour les nommer toutes. C'est dans les références bibliographiques que je tente de reconnaître ma dette.

Il serait injuste toutefois de ne pas citer en premier lieu les membres du comité des conférences Gifford qui m'ont permis d'aborder ce thème de la « religion naturelle », sans oublier l'auditoire de la salle Santa Cecilia, pendant ces six merveilleuses journées de février 2013, au grand soleil d'Édimbourg.

C'est à Isabelle Stengers que je dois de m'être intéressé d'abord à l'intrusion de Gaïa, et c'est, comme d'habitude, en allant demander de l'aide à Simon Schaffer, que j'ai tenté de me dépêtrer du personnage impossible de Gaïa, en partageant mes angoisses avec Clive Hamilton, Dipesh Chakrabarty, Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Bronislaw Szerszynski et bien d'autres collègues.

Mais je voudrais remercier tout spécialement Jérôme Gaillardet et Jan Zalaciewicz qui m'ont confirmé qu'il existait bien, depuis l'Anthropocène, un sol commun aux sciences naturelles et aux humanités, disons même une *zone critique* que nous partageons tous.

Je dois évidemment beaucoup plus qu'ils ne l'imaginent aux étudiants qui ont conçu et réalisé le *Théâtre des négociations*, aux Amandiers, en mai 2015, comme aux concepteurs de l'exposition *Anthropocène Monument*, aux Abattoirs, à Toulouse, en octobre 2014, ainsi qu'aux élèves du cours de « philosophie politique de la nature ».

Enfin je voudrais remercier Philippe Pignarre dont le travail éditorial m'accompagne depuis si longtemps. Je ne crois pas qu'il ait jamais publié un livre qui fasse si directement référence au nom de sa collection : parce qu'elle n'est pas du tout globale, Gaïa, contrairement à ce qu'on pense trop souvent, est sans conteste la grande *empêcheuse* de penser en rond...

Notes de l'introduction

1. Toutes les références en abrégé dans les notes de bas de page sont complétées dans la [bibliographie en fin de volume](#).

Bruno LATOUR, *Kosmokoloss* (2013), joué à la radio allemande. Le texte de la pièce ainsi que la plupart de mes articles cités dans ce livre sont accessibles en version finale ou provisoire sur le site < bruno-latour.fr >.

2. Joué le 12 février 2013, filmé par Jonathan Michel, accessible sur <vimeo.com/60064456>.

3. Travail collectif mené depuis Pâques 2010 avec Chloé Latour et Frédérique Aït-Touati, metteuses en scène, Claire Astruc, Jade Collinet, Matthieu Protin et Luigi Cerri, acteurs, Pierre Daubigny auteur du texte *Gaïa Global Circus* et qui a débouché sur une création à Toulouse dans le cadre de la Novela, en octobre 2013, et à la Comédie de Reims, en décembre de la même année, avant de tourner en France et à l'étranger.

4. Les six conférences sont accessibles sur le site des conférences Gifford de l'université d'Édimbourg, < ed.ac.uk >. Sur l'histoire de ces conférences et du domaine de la « religion naturelle », assez énigmatique aux yeux des Français, voir Larry WITHAM, *The Measure of God*, 2005.

5. Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

6. L'expression est dérivée d'un terme introduit par Stefan AYKUT et Amy DAHAN, *Gouverner le climat ?*, 2015, pour désigner la façon très particulière et, d'après eux, peu efficace, de tenter de « gouverner le climat ».

7. En plus des six conférences Gifford, il s'agit d'« Agency at the time of the Anthropocene », 2014, en partie reprise dans la deuxième conférence.

1^{re} conférence

Sur l'instabilité de la (notion de) nature

Une mutation du rapport au monde · Quatre façons d'être rendu fou par l'écologie · L'instabilité du rapport nature/culture · L'invocation de la nature humaine · Le recours au « monde naturel » · D'un grand service rendu par la pseudo-controverse sur le climat · « Allez dire à vos maîtres que les scientifiques sont sur le sentier de la guerre ! » · Où l'on cherche à passer de la « nature » au monde · Comment faire face.

Ça n'arrête pas, chaque matin ça recommence. Un jour, c'est la montée des eaux ; un autre, la stérilisation des sols ; le soir, c'est la disparition accélérée de la banquise ; au journal de vingt heures, entre deux crimes de guerre, on nous apprend que des milliers d'espèces vont disparaître avant même d'être proprement répertoriées ; chaque mois, les mesures du CO₂ dans l'atmosphère sont plus mauvaises encore que celles du chômage ; chaque année qui passe, on nous apprend que c'est la plus chaude depuis la fondation des stations météorologiques ; le niveau des mers ne fait que monter ; le trait de côte est de plus en plus menacé par les tempêtes de printemps ; quant à l'océan, chaque campagne de mesures le trouve plus acide. C'est ce que les journaux appellent vivre à l'époque d'une « crise écologique ».

Hélas, parler de « crise » serait encore une façon de se rassurer en se disant qu'« elle va passer » ; que la crise « sera bientôt derrière nous ». Si seulement ce

n'était qu'une crise ! Si seulement, cela avait été juste une crise ! D'après les spécialistes, il faudrait plutôt parler de « mutation » : nous étions habitués à un monde ; nous passons, nous mutons dans un autre. Quant à l'adjectif « écologique », on l'emploie trop souvent, lui aussi, pour se rassurer, pour se mettre à distance des troubles dont on nous menace : « Ah, si vous parlez de questions écologiques, alors c'est que ça ne nous concerne pas ! » Comme on le faisait encore, au siècle dernier, en parlant d'« environnement », en désignant par là les êtres de la nature considérés de loin, à l'abri d'une baie vitrée. Mais aujourd'hui, c'est nous tous, de l'intérieur, dans l'intimité de nos précieuses petites existences, qui serions touchés, disent les experts, par ces informations qui nous alerteraient directement sur ce que nous devrions manger et boire, sur notre façon d'occuper les sols, de nous déplacer, de nous vêtir. Normalement, de mauvaise nouvelle en mauvaise nouvelle, nous devrions avoir le sentiment d'avoir glissé d'une simple crise écologique à ce qu'il faudrait plutôt nommer *une profonde mutation de notre rapport au monde*.

Et pourtant, ce n'est sûrement pas le cas. La preuve, c'est que nous recevons toutes ces nouvelles avec un calme étonnant, et même une forme admirable de stoïcisme... S'il s'agissait vraiment d'une mutation radicale, nous aurions tous été déjà en train de modifier de fond en comble les bases de notre existence. Nous aurions commencé à changer notre nourriture, notre habitat, nos moyens de transport, nos techniques de culture, bref, notre mode de production. À chaque fois que les sirènes d'alarme auraient cessé de retentir, nous nous serions précipités hors de nos abris pour inventer de nouvelles techniques à la hauteur de la menace. Les habitants des pays riches auraient été aussi inventifs qu'au temps des guerres précédentes et, comme au ^{xx}e siècle, ils auraient résolu la question, en quatre ou cinq ans, par une transformation massive de leurs modes de vie. Grâce à leurs actions vigoureuses, la quantité de CO₂ capté à l'observatoire de Mauna Loa à Hawaï commencerait déjà à se stabiliser¹ ; les sols bien humidifiés grouilleraient de vers de terre et la mer riche en plancton serait à nouveau poissonneuse ; même les glaces de l'Arctique auraient peut-être ralenti leur déclin (à moins qu'entraînées sur une pente irréversible, elles aient, pour des millénaires, glissé vers un nouvel état²).

En tout cas, depuis une trentaine d'années, nous *aurions déjà agi*. La crise serait déjà passée. Nous regarderions en arrière l'époque de la « grande guerre écologique » avec la fierté de ceux qui avaient failli succomber, mais qui auraient su renverser la situation à leur profit par la rapidité de leurs réactions et par la mobilisation totale de leurs forces d'invention. Peut-être même ferions-

nous déjà visiter à nos petits-enfants des musées dédiés à ce combat, en espérant qu'ils soient aussi stupéfaits devant nos progrès qu'ils le sont aujourd'hui en voyant comment la guerre de 1940 a permis le programme Manhattan, la mise au point de la pénicilline ou les progrès foudroyants des radars ou du transport aérien.

Mais voilà, ce qui aurait pu n'être qu'une crise passagère s'est transformé en une profonde altération de notre rapport au monde. Il semble que nous soyons devenus ceux qui *auraient pu agir* il y a trente ou quarante ans – et qui n'ont rien fait ou si peu³. Étrange situation d'avoir franchi une série de seuils, d'avoir traversé une guerre totale, et de ne nous être aperçus à peu près de rien ! Au point de plier sous le poids d'un événement gigantesque qui se retrouve maintenant dans notre dos, sans avoir été réellement remarqué, sans que nous nous soyons battus. Imaginez cela : cachée par la profusion des guerres mondiales, des guerres coloniales, des menaces nucléaires, il y aurait eu, au ^{xx}^e siècle – ce « siècle classique de la guerre » –, une autre guerre, elle aussi mondiale, elle aussi totale, elle aussi coloniale, que nous aurions vécue sans la vivre. Alors que nous nous préparons très mollement à nous intéresser au sort des « générations futures » (comme on disait naguère), tout aurait déjà été commis par les générations passées ! Quelque chose aurait eu lieu qui ne serait pas devant nous comme une menace à venir, mais qui se retrouverait *derrière* ceux qui sont déjà nés. Comment ne pas nous sentir quelque peu honteux d'avoir rendu irréversible une situation parce que nous avons progressé comme des somnambules pendant l'alerte ?

Et pourtant, les alertes n'ont pas manqué. Les sirènes ont hululé tout au long. La conscience des désastres écologiques est ancienne, vive, argumentée, documentée, prouvée, depuis le début même de ce qu'on appelle l'« ère industrielle » ou la « civilisation mécanique ». On ne peut pas dire qu'on ne savait pas⁴. Seulement, il y a bien des façons de savoir et d'ignorer en même temps. D'habitude, quand il s'agit de faire attention à soi, à sa survie, au bien-être de ceux qui nous sont chers, nous avons plutôt tendance à errer du côté de la sûreté : au moindre rhume de nos enfants, nous allons consulter le pédiatre ; à la moindre menace sur nos plantations, on prépare une campagne d'insecticide ; au plus petit doute sur sa propriété, on s'assure, on s'équipe en caméras de surveillance ; pour se prémunir contre une invasion, on assemble aussitôt des armes aux frontières. Le trop célèbre principe de précaution, on l'applique à profusion, dès qu'il s'agit de protéger ses entours et ses biens, même si l'on n'est pas trop sûr du diagnostic et que les experts continuent de se chipoter sur

l'ampleur des dangers⁵. Or, pour cette crise mondiale, personne n'invoque ledit principe pour se jeter courageusement dans l'action. Cette fois-ci, la très vieille humanité, précautionneuse, tatillonne, qui d'habitude n'avance qu'à tâtons, tapotant chaque obstacle de sa canne blanche comme une aveugle, s'ajustant avec soin à toute apparence de risque, se rétractant dès qu'elle sent une résistance, s'avançant très vite dès que l'horizon se dégage avant d'hésiter à nouveau dès qu'un nouvel obstacle apparaît, cette humanité-là est restée de marbre. Aucune de ses vieilles vertus paysannes, bourgeoises, artisanes, ouvrières, politiques, ne semble avoir eu cours ici. Les alarmes ont sonné, on les a débranchées une à une. On a ouvert les yeux, on a vu, on a su, on a foncé les yeux grands fermés⁶ ! Si l'on s'étonne en lisant *Les Somnambules* de Christopher Clark de voir l'Europe, en août 1914, se précipiter dans la Grande Guerre en toute connaissance de cause⁷, comment ne pas s'étonner d'apprendre rétrospectivement avec quelle connaissance précise des causes et des effets, l'Europe (et tous ceux qui l'ont suivie depuis), s'est précipitée dans cette autre Grande Guerre dont nous apprenons, stupéfaits, qu'elle aurait eu lieu – et que nous l'avons probablement perdue ?

•

« Une altération du rapport au monde », c'est le terme savant pour désigner la folie. On ne comprend rien aux mutations écologiques, si l'on ne mesure pas à quel point elles affolent tout le monde. Même si elles ont plusieurs manières de nous rendre fous !

Une partie du public, des intellectuels, des journalistes, aidés parfois de certains experts, ont décidé de s'enfoncer peu à peu dans un monde parallèle où il n'y a plus ni nature agitée ni menace véritable. S'ils gardent leur calme, c'est parce qu'ils sont sûrs que les données des scientifiques ont été manipulées par des forces obscures, en tout cas tellement exagérées qu'il faut résister courageusement aux avis de ceux qu'ils appellent les « catastrophistes » et apprendre, comme ils disent, « à raison garder » en vivant comme avant, sans se faire trop de souci. Cette folie de la dénégaration se présente parfois sous une forme forcenée ; c'est le cas de ceux qu'on appelle les « climato-sceptiques » et même parfois les « climato-négationnistes », adeptes, à des degrés divers, de la théorie du complot et qui, comme beaucoup d'élus américains, voient dans la question écologique une façon détournée d'imposer le socialisme aux États-Unis⁸ ! Elle est toutefois beaucoup plus répandue dans le monde entier sous la

forme d'une folie douce qu'on pourrait qualifier de *quiétiste*, en référence à cette tradition religieuse où les fidèles s'en remettaient à Dieu du soin de leur salut. Les climato-quiétistes vivent comme les autres dans un monde parallèle, mais comme ils ont débranché toutes les alarmes aucune annonce stridente ne les force à quitter le mol oreiller du doute : « On verra bien. Le climat a toujours varié. L'humanité s'en est toujours sortie. Nous avons bien d'autres soucis. L'important c'est d'attendre, et surtout de ne pas s'affoler. » Étrange diagnostic : ceux-là sont fous à force de rester calmes ! Il en existe même certains qui n'hésitent pas, en pleine assemblée politique, à en appeler à la promesse de la Genèse quand Dieu s'engage devant Noé à ne plus déclencher d'autre déluge : « Je ne maudirai plus la terre, à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse ; et je ne frapperai plus tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait » (Gn 8,21⁹). L'assurance est si solide qu'on aurait tort, en effet, de s'inquiéter !

D'autres, heureusement moins nombreux, ont entendu sonner les sirènes d'alarme, mais ils paniquent au point de se jeter dans une autre frénésie. « Puisque les menaces sont si graves et les transformations que nous avons causées à la planète si radicales, alors », proposent-ils, « prenons à bras-le-corps tout le système terrestre conçu comme une vaste machine qui ne s'est dérégulée que parce que nous ne l'avons pas contrôlée *assez complètement* ». Et les voilà saisis d'un nouvel accès de domination totale sur une nature toujours conçue comme rétive et sauvage. Dans ce grand délire qu'ils appellent modestement *géo-ingénierie*, c'est la Terre entière qu'ils veulent embrasser¹⁰. Pour se soigner des cauchemars du passé, ils prétendent accroître encore la dose de mégalomanie nécessaire à la survie dans cette clinique pour patients aux nerfs fragiles que serait devenu le monde. La modernisation nous a menés dans une impasse ? Soyons encore plus résolument modernes ! S'il faut secouer les premiers pour empêcher qu'ils ne s'endorment, ceux-là, c'est une camisole de force qu'il faudrait leur passer pour les empêcher de faire trop de bêtises.

Comment faire la liste de toutes les nuances de dépression qui frappent ceux, beaucoup plus nombreux, qui observent avec soin les transformations rapides de la Terre et qui ont décidé qu'ils ne peuvent ni les ignorer ni, hélas, y remédier par aucune mesure radicale ? Tristesse, cafard, mélancolie, neurasthénie ? Oui, le cœur leur manque, leur gorge se serre ; c'est à peine s'ils ont encore le courage de lire un journal ; ils ne sortent de leur torpeur que par la rage de voir les autres encore plus fous qu'eux. Mais une fois passés ces accès de fureur, ils finissent prostrés sous d'énormes doses d'antidépresseurs.

Les plus fous sont encore ceux qui ont l'air de croire qu'ils peuvent quand même faire quelque chose, qu'il n'est pas trop tard, que les règles de l'action collective, là aussi, vont sûrement fonctionner ; que l'on doit pouvoir agir rationnellement, en toute connaissance de cause, même devant des menaces aussi graves, en respectant le cadre des institutions existantes¹¹. Mais ceux-là sont probablement des bipolaires, pleins d'énergie dans la phase maniaque avant la redescente qui leur donnera l'envie terrible de se jeter par la fenêtre – ou d'y précipiter leurs adversaires.

En reste-t-il quelques-uns capables d'échapper à ces symptômes ? Oui, mais ne croyez pas qu'ils soient sains d'esprit pour autant ! Ce sont probablement quelques artistes, ermites, jardiniers, explorateurs, activistes ou naturalistes, qui cherchent dans un isolement presque total, d'autres moyens de résister à l'angoisse : des *esperados* comme dit drôlement Romain Gary¹². (À moins qu'ils ne soient comme moi, et qu'ils ne parviennent à se déprendre de leur angoisse que parce qu'ils ont trouvé d'astucieux moyens de l'inoculer à d'autres !)

Aucun doute, l'écologie rend fou ; c'est de là qu'il faut partir. Non pas dans l'idée de se soigner ; juste pour apprendre à survivre sans se laisser emporter par le déni, par l'*hubris*, par la dépression, par l'espoir d'une solution raisonnable, ou par la fuite au désert. On ne se guérit pas de l'appartenance au monde. Mais, à force de soins, on peut se guérir de croire qu'on n'y appartient pas ; que ce n'est pas la question essentielle ; que ce qui arrive au monde ne nous regarde pas. Le temps n'est plus où l'on espérait « s'en sortir ». Nous sommes bien, comme on dit, « dans un tunnel », sauf qu'on « n'en verra pas le bout ». En ces matières, l'espoir est mauvais conseiller puisque nous ne sommes pas dans une crise. Ça ne va pas « passer ». Il va falloir s'y faire. *C'est définitif*.

Ce qu'il faudrait, par conséquent, c'est découvrir *un parcours de soins* – mais sans prétendre pour autant se guérir trop vite. En ce sens, il ne serait pas impossible de progresser, mais ce serait un progrès à l'envers, qui consisterait à revenir sur l'idée de progrès, à *rétrogresser*, à découvrir une autre façon de ressentir le passage du temps. Au lieu de parler d'espoir, il faudrait explorer une façon assez subtile de *désespérer* ; ce qui ne veut pas dire « se désespérer », mais ne pas se confier au seul espoir comme engrenage sur le temps qui passe¹³. L'espoir de ne plus compter sur l'espoir ? Hum, ça n'a pas l'air bien encourageant.

Faute d'espérer se soigner pour de bon, on pourrait jouer du moins sur l'opposition des maux. Après tout, c'est une forme du soin : « bien vivre avec ses maux », ou tout simplement « bien vivre ». Si l'écologie rend fou, c'est

qu'elle est en effet une altération *de l'altération* des rapports au monde. En ce sens, elle est à la fois une nouvelle folie et une nouvelle façon de lutter contre les folies précédentes ! Il n'y a pas d'autre solution pour se soigner sans espérer guérir : il faut aller au fond de la situation de dérégulation dans laquelle nous nous trouvons tous, quelles que soient les nuances que prennent nos angoisses¹⁴.

•

Cette expression même de « rapport au monde » prouve à quel point nous sommes, pour ainsi dire, *aliénés*. On présente souvent la crise écologique comme la découverte toujours à recommencer que « l'homme *appartient à la nature* ». Expression apparemment simple mais en fait très obscure (et pas seulement parce que « l'homme » c'est aussi évidemment « la femme »). Veut-on parler d'humains qui comprendraient enfin qu'ils font partie d'un « monde naturel » auquel ils devraient apprendre à se conformer ? Il semble que le problème vienne plutôt du mot « appartenance ». Dans la tradition occidentale, en effet, la plupart des définitions de l'humain soulignent à quel point il *se distingue* de la nature. C'est ce que l'on veut exprimer, le plus souvent, par la notion de « culture », de « société » ou de « civilisation ». Par conséquent, à chaque fois que l'on voudra « rapprocher l'humain de la nature », on va s'en trouver empêché par l'objection que l'humain est avant tout, ou qu'il est aussi, un être culturel qui doit échapper à ou, en tout cas, *se distinguer* de la nature¹⁵. Et donc jamais on ne pourra dire trop brutalement de lui « qu'il y appartient ». D'ailleurs s'il était vraiment « naturel » et seulement naturel, on jugerait que ce n'est plus du tout un humain mais un simple « objet matériel » ou un « pur animal » (pour employer des expressions encore plus indécises).

On comprend donc pourquoi toute définition de la crise écologique comme « retour de l'humain à la nature » déclenche aussitôt une sorte de panique puisque nous ne savons jamais si l'on nous demande de retourner à l'animalité brute ou de reprendre le mouvement profond de l'existence humaine. – « Mais je ne suis pas un être naturel ! Je suis d'abord un être culturel. » – « Sauf que, bien sûr, en fait, vous êtes d'abord un être naturel, comment pourriez-vous l'oublier ? » De quoi rendre fou, en effet. Sans parler du « retour à la nature » compris comme un « retour à l'âge des Cavernes » avec son pathétique système d'éclairage qui sert d'argument à tout moderniste un peu hargneux quand il rencontre un écologiste un peu conséquent : « Si on vous écoutait, on s'éclairerait encore à la bougie ! »

La difficulté réside dans l'expression même de « rapport au monde » qui suppose deux sortes de domaines, celui de la nature et celui de la culture, domaines à la fois distincts et impossibles à séparer complètement. N'essayez pas de définir seulement la nature, car il vous faudra définir aussi le terme « culture » (l'humain est ce qui échappe à la nature : un peu, beaucoup, passionnément) ; n'essayez pas de définir seulement « culture », car aussitôt il vous faudra définir aussi le terme de « nature » (l'humain est ce qui ne peut « totalement échapper » aux contraintes de la nature). Ce qui veut dire que nous n'avons pas affaire à des *domaines* mais plutôt à un seul et même *concept* réparti en deux parties qui se trouvent reliées, si l'on peut dire, par un fort élastique. Dans la tradition occidentale, on ne peut jamais parler de l'une sans parler de l'autre : il n'y a pas d'autre nature que *cette* définition de la culture et pas d'autre culture que *cette* définition de la nature. Elles sont nées ensemble, aussi inséparables que des frères siamois qui se feraient des caresses ou se battraient à coups de poing sans cesser de partager le même tronc¹⁶.

Comme cet argument est essentiel pour la suite, mais toujours difficile à saisir, j'ai besoin de m'y reprendre à plusieurs fois. Vous vous souvenez sûrement de l'époque pas si lointaine, avant la révolution féministe, où l'on utilisait « homme » quand on voulait parler de *tout le monde* d'une façon indifférenciée et passablement paresseuse. En revanche, quand on disait « femme », il s'agissait forcément d'un terme spécifique qui ne pouvait désigner quelque chose d'autre que ce qu'on appelait alors le « sexe faible » ou le « deuxième sexe ». Dans le langage des anthropologues, cela signifie que le terme « homme » est une catégorie *non* codée : ce qui ne pose aucun problème et n'attire pas l'attention. C'est quand on dit « femme », que l'attention est attirée sur un trait spécifique, à savoir justement son sexe ; et c'est ce trait qui en fait la catégorie *codée* qui se détache alors de la catégorie non codée qui lui sert de fond de tableau. D'où les efforts pour remplacer « homme » par « humain », et faire en sorte que ce terme commun aux deux moitiés de la même humanité signifie à la fois la femme et l'homme – chacun avec son sexe, en tout cas son genre qui les distingue, si l'on peut dire, tous les deux également¹⁷.

Eh bien, on avancerait dans ces questions si l'on pouvait pratiquer exactement le même décalage avec l'expression nature/culture pour que « nature » cesse de résonner comme une catégorie non codée. (Les deux couples sont d'ailleurs historiquement liés, mais à l'envers, puisque c'est « femme » que l'on trouve souvent du côté de la nature et « homme » du côté de la culture¹⁸.) Je veux donc faire exister un lieu – pour le moment conceptuel, mais que nous chercherons

plus tard à instituer¹⁹ – qui permette de définir et la culture et la nature comme des catégories également codées. Si vous vous souvenez des trésors d'ingéniosité pour éviter l'usage sexiste du langage, vous comprendrez qu'il serait bien commode d'avoir un équivalent pour ce lien entre nature et culture. Hélas, comme il n'existe pas de terme reçu qui joue le même rôle que « humain », je vais vous proposer, pour obtenir les mêmes effets de rectification de l'attention, d'utiliser la convention typographique Nature/Culture. Nous éviterons ainsi de faire de la nature une évidence universelle sur laquelle se détacherait la catégorie codée de la culture, de même que l'usage de « il/elle » permet d'éviter de prendre le sexe mâle pour un universel²⁰.

Prenons une autre comparaison, empruntée cette fois à l'histoire de l'art et qui se trouve encore plus directement liée à notre perception de la nature. On sait combien est curieuse cette habitude de la peinture occidentale, à partir du xv^e siècle, d'organiser le regard du spectateur de façon à servir de pendant à un spectacle d'objets ou de paysages²¹. Le spectateur doit non seulement se tenir à une certaine distance de ce qu'il regarde, mais ce qu'il voit doit être arrangé, préparé, monté, aligné pour être rendu parfaitement visible. Entre les deux se tient le plan du tableau qui occupe le milieu entre l'objet et le sujet. Les historiens ont beaucoup réfléchi sur l'étrangeté de ce *régime scopique* et de la position donnée au sujet qui regarde²². Mais on ne fait pas assez attention à l'étrangeté symétrique qui donne à l'objet le rôle bien curieux de n'être là que pour être vu par un sujet. Quelqu'un qui regarde, par exemple une nature *morte* – l'expression elle-même est significative – se trouve entièrement formaté pour devenir le sujet de *ce type* d'objets alors que ces objets – par exemple huîtres, citrons, chapons, coupes, grappes de raisins dorés sur le drapé d'une nappe blanche – n'ont plus aucun autre rôle que celui d'être présentés à la vue *de ce type* particulier de regard.

On voit bien dans ce cas à quel point il serait absurde de prendre le sujet qui voit pour une bizarrerie historique mais de considérer ce qu'il regarde – une nature morte ! – comme quelque chose de *naturel* ou, comme on dit, d'évident. On ne peut les séparer ou les critiquer séparément. Ce qui a été inventé par le tableau occidental, *c'est un couple dont les deux membres sont également bizarres*, pour ne pas dire exotiques, et dont on ne retrouve la trace dans aucune autre civilisation : l'objet *pour* ce sujet ; le sujet *pour* cet objet. C'est donc bien la preuve qu'il existe un opérateur, une opération, qui *répartit* objet et sujet,

exactement de même qu'il existe un concept commun qui distribue les rôles respectifs de Nature/Culture en occupant la même position que « humain » vis-à-vis des catégories codées homme/femme.

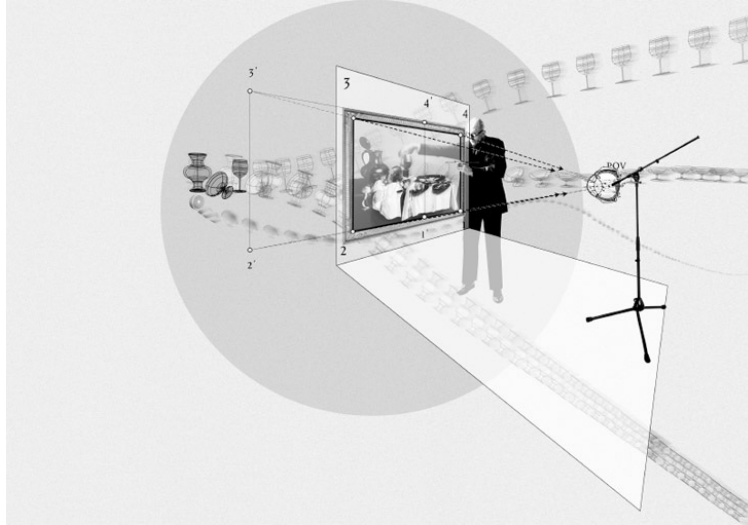


FIGURE 1-1

© Samuel Garcia Perez

Pour rendre moins abstraite la présence de cet opérateur, j'ai demandé à un artiste de la dessiner²³. Il a choisi de placer un architecte – en l'occurrence Le Corbusier ! – pour occuper la position, évidemment virtuelle, de quelqu'un qui se glisserait dans le plan du tableau et qui mettrait en scène, symétriquement, les deux positions, aussi peu naturelles l'une que l'autre, de l'objet et du sujet. Le rôle de spectateur supposé contempler un tableau à l'occidentale est si improbable que l'artiste l'a figuré sous la forme d'un trépied auquel serait accroché un énorme œil unique²⁴ ! Mais ce à quoi on ne prend pas assez garde, c'est que l'objet qui sert de pendant à cet œil est tout aussi improbable. Pour préparer une nature morte, il faut, en quelque sorte, la tuer préalablement ou du moins l'interrompre dans son mouvement – d'où les lignes qui tracent la carrière d'un objet dont l'agenceur ne saisit qu'un moment par ce qu'on appelle fort justement un « arrêt sur image » – ou mieux un arrêt *pour* l'image²⁵. On pourrait dire, en exagérant à peine, qu'il n'y a pas plus d'objets dans le monde qu'il n'y avait de personnes souriant sottement en criant *Cheese* !, avant l'appareil photographique.

Ce schéma aide à comprendre, je l'espère, pourquoi il n'y aurait aucun sens à vouloir « réconcilier » ou « dépasser » le sujet et l'objet sans prendre en compte

l'opérateur – figuré ici par l'architecte manipulateur – qui a *distribué* les rôles à ces personnages étranges dont les uns vont jouer le rôle de la nature – pour un sujet – et les autres celui de la conscience – de cet objet. L'exemple est d'autant plus éclairant que c'est très largement de la peinture – en particulier la peinture de paysage – que nous tirons le fond de nos conceptions de la nature. Le manipulateur existe bel et bien, c'est un peintre. Quand on dit que les Occidentaux sont des « naturalistes », on veut dire que ce sont des amateurs de paysages peints et que Descartes imagine le monde comme projeté sur la toile d'une nature morte dont Dieu serait l'agenceur²⁶.

En soulignant ce travail de répartition, on comprend que l'expression « appartenir à la nature » n'a guère de sens puisque la nature n'est qu'un élément d'un complexe d'au moins *trois termes* : celui qui lui fait pendant, la culture, et celui qui répartit les traits entre les deux. En ce sens, la nature n'existe pas (comme domaine), mais seulement comme *la moitié d'un couple défini par un concept unique*. Il faut donc prendre l'opposition Nature/Culture comme le *foyer* de notre attention et plus du tout comme la *ressource* qui nous permettrait de sortir de nos difficultés²⁷. Pour nous souvenir de ce point, prenons l'habitude d'entourer précautionneusement « nature » de guillemets protecteurs pour bien nous rappeler qu'il s'agit d'un codage commun aux deux catégories. (Pour parler des êtres, des entités, des multiplicités, des agents que l'on essayait naguère de fourrer dans ladite « nature », il nous faudra, par conséquent, un autre terme – que j'introduirai plus loin, page 50).

Si l'écologie affole, on le comprend maintenant, c'est parce qu'elle oblige à subir de plein fouet l'instabilité de ce concept pris pour l'impossible opposition de deux domaines qui existeraient pour de vrai dans le monde réel. Surtout, n'essayez pas de vous tourner « vers la nature ». Autant s'essayer à traverser le plan du tableau pour aller manger les huîtres qui brillent dans la nature morte. Quoi que vous fassiez, vous serez piégé car vous ne saurez jamais si vous désignez les domaines ou le concept. Et ce sera pire, si vous prétendez « réconcilier » la nature et la culture, ou « dépasser » l'opposition par des relations « apaisées » entre les deux²⁸. Malgré le titre d'un livre justement célèbre, on ne peut pas aller « par-delà nature et culture²⁹ ».

Mais il n'est peut-être pas tout à fait impossible de creuser *en deçà*. Si nous avons affaire, en effet, à un seul et même concept fait de deux parties, c'est la preuve qu'elles sont tenues par un noyau commun qui distribue les différences entre les deux. Si seulement nous pouvions nous approcher de ce noyau, de ce différentiel, de ce dispositif, de cet agenceur, nous pourrions imaginer comment

le contourner. À partir d'une langue qui utilise l'opposition, nous deviendrions capables de traduire ce que nous voulons dire vers une autre langue qui ne l'utiliserait pas. De quoi commencer à soigner notre folie – par l'inoculation d'une autre, évidemment, je ne me fais pas d'illusions.

•

Or on commence à discerner ce noyau commun dès que l'on s'intéresse à des expressions comme « agir conformément à sa nature » ou encore dans l'expression classique de vivre « selon sa *vraie* nature ». Il n'est pas difficile ici de déceler la *dimension normative* d'une telle expression, puisqu'elle prétend orienter toute l'existence selon un modèle de vie qui oblige à choisir entre les fausses et les véritables façons d'être au monde. Dans ce cas, la force normative qu'on s'attendrait plutôt à voir venir du côté « culture » ou « société » se trouve clairement imputée, au contraire, au côté « nature » du double concept. Cette curieuse imputation est plus évidente lorsqu'on mobilise le thème de la « nature humaine » qu'il faudrait « apprendre à respecter » ou contre laquelle, au contraire, il faudrait « apprendre à lutter ».

Lorsqu'on invoque le « droit naturel », on exprime plus directement encore que la « nature » peut être conçue comme un ensemble de règles quasi juridiques. Dans ce cas, assez bizarrement, l'adjectif « naturel » devient synonyme de « moral », de « légal » et de « respectable ». Mais, bien sûr, sans qu'on puisse jamais en stabiliser le sens ni en respecter l'injonction. Dès qu'une autorité quelconque va se mettre en campagne afin d'empêcher que soient commis des actes dits « contre-nature », les protestations vont aussitôt jaillir : au nom de quoi osez-vous décider quelles normes de comportement seraient « naturelles » et quelles normes seraient « contre-nature » ? Comme la morale, dans nos sociétés, fait depuis longtemps l'objet de disputes acharnées, tout effort pour stabiliser un jugement éthique par l'invocation de la nature apparaîtra comme le déguisement à peine voilé d'une idéologie. L'indignation que suscitent de telles invocations prouve assez que la « nature », ici avec ses guillemets, ne saurait invoquer la *nature*, sans guillemets, pour mettre fin à une controverse morale.

Autrement dit sur ces sujets, comme sur celui des produits « bios » ou des yaourts « 100 % naturels », chacun d'entre nous est assez facilement constructiviste – pour ne pas dire relativiste. Dès qu'on nous affirme qu'un produit est « naturel », nous comprenons clairement, au pire, qu'on cherche à

nous tromper, au mieux, qu'on a découvert une autre façon d'être « artificiel ». Ce qui était possible pour Aristote ne l'est plus aujourd'hui : la nature ne peut unifier la Cité. Nous en sommes au point où la charge morale de la notion de « nature » est si clairement renversée que le premier réflexe de toute tradition critique consiste à combattre la naturalisation. Il suffit de dire qu'une position a été « naturalisée », pour en tirer aussitôt la conclusion qu'il convient de la combattre, de l'historiciser ou, du moins, de la contextualiser. En effet, dès qu'on « naturalise » ou qu'on « essentialise » un état de fait, il devient presque à coup sûr l'énoncé d'un état de droit. Si bien que, en pratique, tout se passe comme si le sens commun avait fusionné les énoncés *de facto* et *de jure*.

Tout le monde comprend que si l'écologie consistait à revenir à cette sorte d'appel à la nature et à ses lois, on ne parviendrait pas à s'entendre de sitôt. Dans les sociétés pluralistes d'aujourd'hui, « naturel » n'est pas un adjectif plus facile à stabiliser que celui de « moral », de « légal » ou de « respectable ». Voilà donc un ensemble de cas où le thème Nature/Culture apparaît en pleine lumière comme une distribution de rôles, de fonctions et d'arguments que l'on ne peut réduire à l'un de ses deux composants, malgré la prétention de ceux qui l'emploient. Plus vous parlez de « rester dans les limites du naturel », moins vous obtiendrez l'assentiment général³⁰.

•

Il en est tout autrement de l'autre famille de notions que l'on associe à « nature » dans l'expression de « monde naturel ». Dans ce cas, il semble qu'on puisse vraiment distinguer les deux parties du même thème et obtenir un accord. Ou, du moins, on le croyait avant les crises écologiques, plus précisément, avant que le Nouveau Régime Climatique ne rende l'invocation de la « nature » aussi polémique que celle du droit naturel.

Pourtant, à première vue, la situation devrait être bien différente puisque le « monde naturel », tout le monde semble d'accord, ne peut pas dicter aux humains ce qu'ils doivent faire. Entre l'être et le devoir être, il doit bien exister un abîme qu'on ne peut franchir ? C'est en effet la position par défaut de l'épistémologie ordinaire que l'on adopte dès qu'on prétend « se tourner vers la nature telle qu'elle est ». Finies les idéologies : les états de fait parlent « pour eux-mêmes », et l'on doit prendre mille précautions pour ne pas en tirer de charge morale. Aucune prescription ne doit sortir de leur description. Aucune passion ne doit s'ajouter à l'exposé dépassionné des simples connexions de

cause à effet. Le port de la célébrissime « neutralité axiologique » est ici de rigueur. Contrairement au cas précédent, le « naturel » ne définit donc pas *ce qui est juste*, mais seulement ce qui « *est juste là, sans plus* ».

Évidemment, il suffit d'une minute de réflexion, pour s'apercevoir que la distance est bien fine entre ces deux sens du mot « juste », et que la position par défaut est très instable. Chaque fois que dans une dispute quelconque on va se mettre à invoquer le « monde naturel », la dimension normative restera présente mais sous une forme plus alambiquée puisque l'injonction principale imposera précisément que ce « monde naturel » *n'aura pas* ou, même, *ne devra pas permettre* de tirer quelque leçon morale que ce soit. Voilà une bien puissante exigence morale que celle selon laquelle il faudrait *s'abstenir* entièrement de morale si l'on voulait mesurer pleinement la réalité de ce qui est³¹ ! Autant dénier à M. Spock et aux habitants de Vulcain tout sentiment du bien et du mal... Quant au « sans plus », il semble qu'on ne va pas s'y tenir longtemps ! Au contraire, quelle longue *suite* d'arguments on va pouvoir dérouler en dressant l'indiscutable nécessité de ce qui *est* contre les incertitudes confuses de ce qui *doit être*.

D'autant que la simple description s'accompagne d'un ensemble extrêmement contraignant d'injonctions : il « faut » apprendre à respecter les faits bruts ; il ne « faut pas » en tirer de conclusions hâtives ni sur la façon dont ils s'ordonnent ni sur les leçons qu'il convient d'en tirer ; surtout, ils « doivent » être connus d'abord « en toute objectivité » ; et quand ils s'imposent, cela « doit être » de façon incontestée et non pas controversée. Voilà bien des devoirs imposés par ce qui est supposé se trouver « juste là, sans plus ». Tel est en effet le paradoxe de l'invocation de la « nature » : une formidable charge prescriptive véhiculée par ce qui ne doit pas posséder de dimension prescriptive³².

On résume d'habitude l'instabilité de cette dimension normative au deuxième degré par l'expression : « [Il faut respecter] les lois de la nature [qui] s'imposent à tous [quoi qu'on fasse et quoi qu'on pense]. » Si l'expression était vraiment suffisante, on n'aurait pas besoin des membres de phrase entre crochets : on ne ferait que constater ce qui s'impose. Et pourtant, l'injonction normative est bien sous-entendue puisque, en pratique, c'est toujours à ceux qui risquent de ne *pas* obéir à ces lois qu'il faut constamment la rappeler. Cette situation d'interlocution, le plus souvent de dispute, parfois de polémique, se retrouve chaque fois que l'on utilise l'existence non morale du « monde naturel » pour critiquer un choix culturel ou un comportement humain. Aussitôt, la pure et brute existence des faits indiscutables pénètre dans la discussion pour y mettre

fin, jouant donc à plein le rôle normatif que ces faits n'étaient pas censés posséder – rôle d'arbitre incontesté qui leur vient justement de leur existence « purement naturelle ».

Puisque cette simple existence contraste tellement avec les désirs, les besoins, les rêves, les idéaux, les fantasmes des humains, à chaque fois qu'on va insister sur les faits, on va mettre en lumière une valeur éminente à laquelle on avoue tenir plus qu'à toutes les autres : « *Respectez ce qui tout simplement est ; que vous le vouliez ou non !* » L'allusion à la volonté arbitraire des humains à laquelle « il faut » savoir s'opposer, fait revenir en force la charge normative qu'on avait d'abord écartée. C'est parce qu'on aura mis de côté les questions de morale qui divisent toujours qu'on parviendra enfin à s'accorder : « Et cela, que vous le vouliez ou non ! » Je ne fais ici que commenter philosophiquement le geste viril de celui qui frappe du poing sur la table pour mettre fin à une discussion³³.

Jamais l'invocation de la nature ne se contente de définir une loi morale ; elle sert toujours aussi à *rappeler à l'ordre* ceux qui s'en écartent. Dans la notion de « nature », il y a donc toujours, inévitablement, une dimension polémique. L'exigence de s'en tenir aux faits est normative à la puissance deux. Non contente d'introduire la valeur morale suprême, elle prétend, en plus, réaliser l'idéal politique par excellence : *l'accord des esprits en dépit des désaccords sur les questions morales*³⁴. Difficile, on le comprend, de ne pas voir à nouveau paraître le contraste entre les deux parties du concept Nature/Culture. Les deux faces du concept que nous essayons de contourner sont donc bien présentes en même temps, exactement comme dans les interminables querelles, chaque fois renouvelées, sur la force du « droit naturel ». Malgré les apparences, l'invocation du « monde naturel » offre une charge prescriptive encore plus forte que dans le cas précédent. Dans tous les cas, ce sont bien les actes « contre-nature » qu'on cherche à détecter mais, dès qu'on prétendra les avoir trouvés, l'accusation de « naturaliser » un simple état de fait en état de droit obligera la critique à passer à l'action. *De facto*, en pratique, on le sent bien, c'est toujours, là aussi, *de jure*.

•

Chose étrange, ceux qui s'en sont aperçus publiquement les premiers ne sont pas les écologistes, mais leurs adversaires les plus acharnés. En effet, sans l'immense travail de sape des climato-sceptiques contre les sciences du système

Terre, jamais on n'aurait pu saisir à quel point l'invocation du « monde naturel » n'avait cessé d'être instable. Grâce à cette fausse querelle, un argument qui restait la découverte d'un petit nombre d'historiens des sciences devient maintenant visible au grand jour³⁵.

Dès les années 1990, on le sait, de puissants groupes de pression se sont mobilisés pour jeter le doute sur les « faits » (mélange de modèles et de mesures de plus en plus complexe et en même temps de plus en plus robuste) qui commençaient à faire consensus dans les communautés de chercheurs sur l'origine humaine des mutations climatiques³⁶. Malgré la distinction des faits et des valeurs si chère aux philosophes comme aux éthiciens, les patrons des grandes entreprises menacées ont tout de suite discerné l'enjeu. Ils ont vu que si les faits étaient avérés – les mutations climatiques auraient pour origine principale les émissions de CO₂ –, les politiques, poussés par l'inquiétude du public, allaient aussitôt exiger que des mesures soient prises. On doit à l'astucieux Franz Luntz, psychosociologue et rhétoricien hors pair, célèbre inventeur de l'expression « changement climatique » à la place de « réchauffement global »³⁷, la meilleure formulation de cette profonde philosophie : la *description* des faits est si dangereusement proche de la *prescription* d'une politique que, pour arrêter la remise en cause du mode de vie industriel, c'est sur les faits qu'il faut jeter le doute.

« La plupart des scientifiques croient que le réchauffement global est largement causé par les polluants d'origine humaine qui demandent une réglementation stricte. Le stratège républicain, M. Luntz, semble en être d'accord quand il avoue : “Le débat scientifique est en train de nous fermer toutes les portes de sortie.” Pourtant, son avis est de faire comme si les preuves n'étaient pas conclusives : “Si le public en est conduit à croire que les questions scientifiques sont closes”, écrit-il, “ses vues sur le réchauffement global se modifieront également. Par conséquent, vous devez continuer à faire de l'absence de certitude scientifique l'argument central”³⁸. » (Je souligne.)

La charge prescriptive des certitudes savantes est si forte que c'est à elles d'abord qu'il convient de s'attaquer³⁹. D'où le développement de cette pseudo-controverse qui a si merveilleusement réussi à convaincre une grande partie du public que la science du climat reste tout à fait incertaine, les climatologues un lobby parmi d'autres, le GIEC une tentative de domination de la planète par des

savants fous, la chimie de la haute atmosphère un complot « contre *l’American way of life* », l’écologie une atteinte aux droits imprescriptibles de l’humanité à se moderniser⁴⁰. Tout cela, sans parvenir à ébranler le consensus des spécialistes, chaque année plus solidement validé⁴¹.

Si l’on acceptait de faire du CO₂, et donc du charbon aussi bien que du pétrole, la *cause* de la mutation climatique, les industriels et les financiers ont parfaitement compris qu’on ne pourrait jamais plus maintenir la description des faits à l’écart de l’attribution morale – et bientôt de la mise en œuvre d’une politique. L’imputation d’une *responsabilité* exige une *réponse* – surtout évidemment quand la cause en est « humaine »⁴². S’ils ne se battent pas vigoureusement, l’état de fait va devenir l’équivalent d’un état de droit. Décrire, c’est toujours non seulement informer, c’est alarmer, émouvoir, mettre en mouvement, appeler à l’action, peut-être même sonner le tocsin. On le savait, bien sûr, encore fallait-il le montrer au grand jour.

Devant l’énormité de la première menace climatique (celle qui sortait des travaux des chercheurs), les groupes de pression se sont mobilisés pour répondre à la menace plus énorme encore, d’après eux, qui découlait directement de la première : le public allait les accuser d’être responsables et, par conséquent, leur imposerait une profonde transformation de leur environnement réglementaire. Inutile de dire que, devant une telle urgence, l’épistémologie ordinaire n’a pas pesé bien lourd. Vous n’intimiderez pas les puissants en leur faisant le coup de taper du poing sur la table ; inutile de leur dire : « Les faits sont là, chers PDG, que vous le vouliez ou non ! » La « neutralité axiologique » volera en éclats. Les lobbyistes ont mis en branle tout ce qu’il y avait de communicants, d’experts stipendiés, et même d’académiciens insoupçonnables pour faire en sorte qu’on *veille* tout autre chose par la force de faits tout différents. Comme l’a écrit l’un d’eux, le carbone est « innocent » et doit être lavé à grande eau de toute accusation et de toute responsabilité⁴³. Aucun doute permis : d’autres non-faits pousseront à d’autres non-politiques !

Là où l’on mesure toute la perversité de l’invocation de l’« état du monde naturel », c’est que la contre-attaque n’a pu fonctionner que parce que la position par défaut, celle de l’épistémologie ordinaire, continuait à paraître de bon sens pour tout le monde, pour le public, pour les politiques et surtout, c’est là le plus étonnant, pour les spécialistes du climat, ceux qui se trouvaient si violemment et si injustement attaqués parce qu’ils auraient franchi, d’après leurs adversaires, la ligne jaune entre science et morale. En effet, si les lobbyistes avaient dit : « Nous ne *croyons* pas à ces faits ; ils ne nous *conviennent* pas ; ils entraînent des

sacrifices que nous ne *voulons* pas faire ; ou, comme l'a dit le président Bush : "Notre mode de vie n'est pas *négociable*"⁴⁴ », tout le monde aurait vu pointer l'oreille de l'âne. Nul ne peut se permettre en effet de dire du « monde naturel » qu'on ne « veut pas » de lui. Les faits, comme on dit, sont supposés « têtus », c'est leur façon à eux de *prescrire*. On ne peut négocier avec eux, ni les ajuster à notre convenance.

Les climato-sceptiques ont donc eu l'astuce de retourner contre leurs adversaires l'épistémologie ordinaire ; ils se sont limités aux seuls faits en affirmant tranquillement : « Les faits ne sont *pas là*, que vous le vouliez ou non. » Et ils se sont mis à taper lourdement du poing sur la table. Le piège est bien monté : alors que les puissants jouent sur les deux tableaux, discernant bien la charge prescriptive des faits et, en même temps, limitant le débat à la seule discussion des découvertes dont ils nient l'existence, les autres sentent bien que les faits entraînent une action, mais s'interdisent de les suivre de l'autre côté de la barrière que leurs adversaires traversent pourtant allègrement dans les deux sens ! Conséquence : les pseudo-sceptiques n'ont fait qu'une bouchée de leurs malheureux opposants⁴⁵. En effet, la voix mécanique de M. Spock n'est pas supposée trembler devant les mesures, les alarmes, les alertes et les imputations de responsabilité. Or la voix des climatologues ne cessait de trembler devant des découvertes d'autant plus embarrassantes qu'ils ne savaient pas quoi faire de leur charge morale et politique, pourtant si évidente⁴⁶. Comment faire, en effet, devant des « vérités qui dérangent » si vous ne possédez que le droit d'énoncer des vérités d'une voix mécanique sans rien y ajouter⁴⁷ ? Vous resterez paralysé.

C'est pourquoi depuis une vingtaine d'années, on assiste à l'étonnant spectacle d'une bataille rangée entre un parti qui a parfaitement saisi le caractère normatif de l'invocation du monde naturel – et qui pour cette raison nie l'existence de ce monde –, et un autre parti qui, lui, n'ose pas décharger la force prescriptive des faits qu'il a découverts et doit s'en tenir, comme s'il avait les mains liées dans le dos, à ne parler « que de science »⁴⁸. Par un superbe retournement de situation, ce sont les spécialistes des sciences de la Terre qui apparaissent aujourd'hui comme des excités, des militants d'une cause, des illuminés, des catastrophistes, et ce sont les climato-sceptiques qui prennent le rôle des savants rassis qui eux, du moins, ne confondent pas comment le monde va et comment il doit aller ! Ils ont même réussi à s'approprier, en en renversant le sens, le beau terme de « sceptique⁴⁹ ».

Dans la pièce de théâtre *Gaïa Global Circus* qui sert de fil rouge à ces conférences, l'auteur, Pierre Daubigny, a mis dans la bouche de Virginie, la climatologue qui résume les faits validés devant une assemblée de bloggers malgré les interruptions permanentes d'un climato-sceptique stipendié du nom de Ted, une phrase qui permettrait de sortir du piège dans lequel les scientifiques se sont laissés prendre⁵⁰. Elle propose d'utiliser un moyen qui reviendrait à modifier le rapport des sciences et de la politique et surtout des scientifiques et du monde avec lequel ils cherchent à entrer en résonance. Il faudrait qu'ils acceptent leurs *responsabilités*, au sens que Donna Haraway donne à ce mot : se rendre *capable* de répondre (ce que l'anglais fait mieux résonner : *we have response-abilities*)⁵¹.

Sur scène, poussée à bout par Ted qui ne cesse de réclamer un débat « démocratique », *fair and balanced* au sens de Fox News, où les sceptiques auraient le même poids que la « secte réchauffiste⁵² », Virginie, comme un évolutionniste qu'on obligerait à répondre aux objections d'un créationniste, hésite à accepter le défi. Elle sait que le piège consiste à faire comme si l'on manquait de débats, comme si l'on n'avait pas assez discuté. Or la discussion *a bien eu lieu* ; les rapports successifs du GIEC ont résumé près de vingt années de documentation, et la certitude estimée est proche de 98 % – au moins pour l'origine anthropique du réchauffement global⁵³. Sur le phénomène massif contre lequel Ted cherche à dresser l'auditoire, l'affaire s'est close longtemps avant d'entrer dans cet amphithéâtre. Virginie voudrait maintenant passer aux questions très nombreuses qui sont toujours disputées, les plus intéressantes à ses yeux. Or Ted ne va pas gagner parce qu'il connaîtrait la question mieux qu'elle ou qu'il introduirait de nouveaux faits ; il est payé pour appliquer la philosophie de M. Luntz : il suffit pour qu'il gagne que le public dans la salle enregistre qu'il existe un débat entre experts. Accepter de répondre, c'est créer la scène d'un plateau télé avec madame Pour affrontée à monsieur Contre pour la plus grande joie du public qui sortira rassuré par un « que sait-on ? » démobilisateur⁵⁴. L'organe même de la raison, le débat ouvert, devient dans ce cas, l'organe de la manipulation. Et pourtant, si Virginie refuse de se plier à cet exercice imposé, elle aura l'air, elle le sait bien, dogmatique – péché mortel à l'époque du commentaire illimité sur le Web...

Mais comment faire ? Dans le cadre actuel, il n'y a pas d'alternative. Une scientifique doit paraître froide, distante, indifférente et désintéressée. Pendant quelques secondes, suspendue, elle explore d'autres solutions, chacune plus calamiteuse que la précédente. C'est alors que, dans un moment d'inspiration et

d'effroi, elle s'écrie contre Ted que les spectateurs irrités font mine d'expulser de la salle : « Allez dire à vos maîtres que les scientifiques sont sur le sentier de la guerre ! »

Avant d'avouer, dans la scène suivante, toute penaude, que la guerre, au fond, elle ne sait pas ce que ça veut dire. Pour les scientifiques, en effet, ce sentier n'existe pas. Ce sont les autres qui sont en guerre, et depuis longtemps, ceux qui ont envoyé Ted perturber sa conférence. Ni les chercheurs honnêtes comme Virginie avant ce cri ni le brave public de son exposé ne savent qu'ils sont en situation de guerre. Ils se croient toujours à l'abri derrière la ligne Maginot du débat rationnellement conduit entre gens raisonnables dans un espace clos et protégé pour des questions de moindre importance ou aux applications lointaines. Dès qu'on leur parle de « respecter les faits », ils se sentent obligés de répondre poliment puisque c'est le principe de leur méthode, à eux aussi. Si Virginie n'avait pas réagi aussi vivement, la trappe du négationnisme se serait refermée sur elle⁵⁵.

Sauf que ce négationnisme-là ne s'applique pas à des faits passés, depuis longtemps assurés, et qui ne sont plus critiqués que par des gens dont l'idéologie est trop clairement visible – ils ne peuvent vivre dans un monde où les humains seraient capables de tels crimes. Cette fois-ci, ce qui est en jeu, ce sont des faits présents, des faits qui viennent à nous, des actes qui sont en train d'être commis. Et là, l'idéologie n'est pas si facile à détecter, car ils sont nombreux ceux qui voudraient ne pas vivre dans un monde où les humains seraient capables de tels crimes ! Nous sommes atteints au plus profond de nous par l'espoir qu'aucun humain n'en sera capable. Nous risquons à tout moment de conspirer avec nos ennemis. C'est bien cela, se trouver en situation de guerre : devoir décider sans règle préétablie dans quel camp il va falloir se trouver⁵⁶.

D'autant que les négationnistes ne sont plus cette fois-ci des marginaux qui jouent à « briser les tabous » des élites : ce sont les élites elles-mêmes qui sont en guerre contre d'autres élites⁵⁷. Les phénomènes en dispute portent sur le futur proche, obligent à repenser tout le passé, mais surtout attaquent de front les décisions de tous les groupes de pression et portent sur des questions qui intéressent directement des milliards d'humains obligés de changer leur mode de vie dans les plus petits détails de leur existence. Comment espérer que les scientifiques seraient entendus, sans combattre ?

Et, pour compliquer encore davantage la situation, les disciplines scientifiques assemblées pour élaborer ces faits devenus indiscutables, ne viennent pas de sciences prestigieuses comme la physique des particules ou les mathématiques,

mais d'une multitude de sciences de terrain dont les certitudes n'ont été obtenues par aucune démonstration fracassante, mais par l'entrecroisement de centaines de milliers de petits faits, retravaillés par des modèles, tissu de preuves qui tirent leur robustesse de la multiplicité de données dont chacune reste évidemment fragile⁵⁸. Entre un tissu de preuves et un tissu de mensonges, on comprend que ceux qui ne savent rien des sciences soient prompts à confondre les deux – surtout s'ils ont tellement intérêt à ce qu'elles soient fausses. Pauvre Virginie. Quelle dérélition et quel cri ! Comment n'aurait-elle pas honte de sentir dans sa main tremblante le poids de la hache de guerre qu'elle vient de déterrer ? Ted est expulsé, mais commence pour Virginie un nouveau cauchemar.

Pour que son exclamation soit comprise, il faudrait que la communauté des climatologues à laquelle elle appartient ose avouer qu'ils ont bel et bien une politique. Qu'ils puissent demander en retour : « Qui représentez-vous et pour qui vous battez-vous ? » La question a bien un sens. Quand les climato-sceptiques dénigrent la science des climatologues qu'ils accusent de se comporter en lobby, ils rassemblent eux aussi un groupe, pour lequel ils ont défini des tests d'entrée, dessiné des frontières, en répartissant autrement les composants du monde, ce qu'on peut attendre de la politique et comment doit fonctionner la science (ce que nous appellerons plus tard leur « cosmogramme⁵⁹ »). Pourquoi les climatologues ne feraient-ils pas de même ? Il n'y a aucune raison qu'ils continuent à prétendre se situer hors du jeu, comme s'ils parlaient depuis Sirius en se comportant comme s'ils n'appartenaient à aucun peuple. On serait tenté de leur conseiller : « Mais enfin, au lieu de croire que vous devez faire correspondre votre science aux exigences irréalisables de l'épistémologie qui vous demande de vous désincarner vers un lieu de nulle part, dites où vous vous situez⁶⁰. »

On voudrait que Virginie puisse enfin dire : « Pourquoi n'êtes-vous pas fiers d'avoir inventé cet extraordinaire appareillage qui vous permet de faire parler les choses muettes *comme si* elles étaient en mesure de parler⁶¹ ? Si vos adversaires vous disent que vous donnez dans la politique en vous prenant pour les représentants de voix nombreuses et délaissées, au nom du Ciel, répondez : “Oui bien sûr” ! Si la politique consiste à représenter les voix des opprimés et des inconnus, alors nous serions tous dans une bien meilleure situation si, au lieu de prétendre que ce sont les autres qui sont en train de faire de la politique et que vous, vous ne faites “que de la science”, vous reconnaissiez que vous aussi vous essayez bel et bien d'assembler un autre corps politique et de vivre dans un cosmos cohérent autrement composé. S'il est tout à fait exact que vous ne parlez

pas au nom d'une institution limitée par les frontières des États-nations et que le fondement de votre autorité s'appuie sur un système d'élection et de preuves très étrange, c'est précisément ce qui rend si précieux votre *pouvoir politique de représentation* de tant d'agents nouveaux. Pouvoir dont l'importance sera capitale pour les conflits à venir sur la forme du monde et la nouvelle géopolitique. Ne vendez pas cette puissance de représentation pour un plat de lentilles. »

Un tel aveu ne jetterait pas l'ombre d'un doute sur la qualité, l'objectivité et la solidité des disciplines scientifiques, puisqu'il est clair maintenant que les réseaux d'instruments, cette Vaste Machine que les climatologues ont construite, finissent par produire une connaissance assez robuste pour résister aux objections. En tout cas, sur cette Terre, il n'y a pas d'autre sens au qualificatif d'*objectif*. Il n'y a aucune autre source qui puisse surpasser le type de certitudes que vous avez été capables d'accumuler. Que pourrait bien signifier connaître l'origine anthropique du changement de climat *mieux* que les climatologues ? Cette thèse était plus difficile à avancer, je l'accorde, à une époque antérieure, quand l'appareil, les groupes, le coût, les institutions et les controverses sur les faits n'étaient pas aussi visibles⁶². Mais ce n'est plus le cas maintenant. De même qu'aucun point GPS ne peut être déterminé sans l'immense appareillage de satellites qui permet de le repérer, tout fait un peu solide doit être accompagné de toute sa suite d'instruments, son assemblée d'experts en discussion et son public. On ne peut pas faire comme si l'on en savait plus et mieux, sans prendre également sa part dans la machinerie de production de la connaissance. Pour plaider contre les résultats de la science, il n'y a pas de Cour suprême, certainement pas la Cour suprême de la Nature. C'est l'institution scientifique qu'il faut apprendre à protéger.

•

Décidément, au risque de choquer mes amis climatologues, je commence à penser que, philosophiquement, les milliards dépensés par les lobbies climato-sceptiques pour créer la fausse controverse sur le climat ne l'auront pas été en vain, puisque l'on peut voir désormais en pleine clarté combien l'invocation du « monde naturel » ne permet pas plus de faire la paix que l'invocation du « droit naturel ». Pour tout observateur des pseudo-controverses sur le climat, l'appel aux « lois de la nature », bien qu'elle appartienne à une tradition historique distincte, ne permet pas davantage d'obtenir à chaque fois un accord

indiscutable. La « nature », ce qu'elle veut, ce à quoi elle oblige, ce qu'elle permet, c'est à la fois ce qui doit clore et ce qui déclenche, ce qui même envenime les débats. On aura beau opposer l'être et le devoir être, quand on parle de « nature », c'est toujours avec les deux qu'il faut apprendre à se dépêtrer.

Si l'écologie rend fou, c'est qu'elle oblige à plonger la tête la première dans cette confusion créée par l'invocation d'un « monde naturel » dont on dit à la fois qu'il est entièrement et qu'il n'est aucunement doté de dimension normative. « Aucunement », puisqu'il ne fait que décrire un ordre ; « entièrement », puisqu'il n'y a pas d'ordre plus souverain que d'y obéir. On comprend que les humains auxquels on va demander de définir leurs rapports au monde vont se trouver bien embarrassés s'ils entendent une telle demande sous la forme suivante : « Merci de préciser votre appartenance à la nature ? » S'ils y répondent, les voilà embarqués dans les confusions pointées plus haut, essayant d'obtenir un accord indiscutable de paix avec des notions toutes plus polémiques les unes que les autres.

Malgré l'immense littérature sur l'indispensable chiasme entre l'être et le devoir être, il faut bien reconnaître que définir ce qui est pèse forcément d'un poids plus grand sur ce qui doit être. Quand il s'agit de la « nature », ce qui est de fait est *forcément* aussi de droit. En feignant d'opposer les deux, on se retrouve avec *deux formes de devoir être, deux morales au lieu d'une*. Ce qui est *juste là*, c'est au fond toujours aussi ce qui est *juste*. Ou, pour le dire encore d'une autre façon, *ordonner* (sous-entendu le monde), c'est *ordonner* (au sens de donner des ordres). Comment pourrait-il en être autrement quand il s'agit, en plus, d'évaluer la responsabilité des humains mélangée à celle des choses ? La « nature » n'apporte pas la paix. Si nous avons de la peine à le penser, Ted et ceux qui le financent, en tout cas, l'ont compris et, ce qui est nouveau, c'est qu'ils ont forcé Virginie à le comprendre aussi...

Une telle instabilité perturbe toutes les disciplines mais aucune plus directement que l'écologie que j'ai utilisée depuis tout à l'heure comme s'il en existait une définition acceptée. Ce n'est évidemment pas le cas. On a bien essayé dans le passé, de distinguer une écologie *scientifique* d'une écologie *politique*, en faisant comme si la première ne s'occupait que du « monde naturel » et la seconde des conséquences morales, idéologiques, politiques qu'il faudrait tirer ou ne pas tirer de la première⁶³. On n'a réussi, ce faisant, qu'à redoubler la confusion puisqu'on se trouve maintenant devant des combinaisons d'être et de devoir être à tous les étages.

Le Nouveau Régime Climatique tourne bien autour d'une forme renouvelée de droit naturel, d'un lien à renouer en tout cas, entre la nature et le droit, qui permette de donner un nouvel esprit à cette expression de « lois de la nature » dont on simplifie trop vite le mode d'action.

Comme on le voit, les mauvaises nouvelles dont on nous bombarde chaque jour sur l'état de la planète nous incitent à prendre conscience d'une *instabilité nouvelle de la nature*. Mais comme nous ne parvenons pas à évaluer ces alarmes, ni véritablement à les prendre en compte, elles nous rendent fous de plusieurs façons. C'est alors que nous nous apercevons qu'il existe une autre instabilité, cette fois-ci dans *la notion même de « nature »*. L'invocation du « monde naturel » qui devait stabiliser, pacifier, rassurer, accorder les esprits, semble avoir perdu cette capacité depuis la fausse querelle climatique – capacité qu'elle n'avait jamais véritablement possédée mais qui restait malgré tout comme un idéal, tant qu'on avait affaire à des questions sans importance planétaire. Cet état de dérégulation auquel il serait vain de vouloir échapper vient de ce que nous nous trouvons au milieu de ces deux instabilités. Tentons maintenant de descendre un peu plus loin sous la notion tellement équivoque de « nature », et donc *avant*, ou *en deçà* de ce couple de concepts que j'ai écrit sous la forme Nature/Culture.

Puisque la folie se diagnostique comme une altération du rapport au monde, est-il possible de dégager ce terme de « monde » de son association, il est vrai presque automatique, avec celui de « monde naturel » ? Il faudrait que nous puissions introduire une opposition, non plus cette fois entre nature et culture (puisque c'est la cause de leurs vibrations incessantes qui nous affolent tellement) mais entre Nature/Culture, d'un côté, et, de l'autre côté, un terme qui les inclurait toutes deux comme un cas particulier. Je propose d'appeler tout simplement *monde* ou « faire monde⁶⁴ » ce concept plus ouvert en le définissant, de façon évidemment très spéculative, comme ce qui ouvre à la multiplicité des *existants* d'une part et, d'autre part, à la *multiplicité* des façons qu'ils ont d'exister⁶⁵.

Attention, ne nous précipitons pas pour dire que nous connaissons déjà la liste des existants et la manière dont ils se relient entre eux – en disant par exemple qu'il n'existe que deux formes et deux seulement : des relations causales et des relations symboliques ; ou en prétendant que tous les existants forment un Tout que l'on pourrait englober par la pensée. Cela reviendrait à les fourrer tous à nouveau dans le seul cadre de Nature/Culture que nous cherchons, justement, à tourner. Non, il faut que nous acceptions de rester ouverts à l'altérité vertigineuse des existants dont la liste n'est pas close et aux multiples manières

qu'ils ont d'exister ou de se relier les uns aux autres sans les regrouper trop vite dans quelque ensemble que ce soit – et bien sûr pas dans la « nature ». C'est cette ouverture à l'altérité que William James proposait d'appeler le *plurivers*⁶⁶.

C'est seulement si nous nous plaçons à l'intérieur de ce monde que nous pourrions alors reconnaître comme un arrangement particulier le choix des existants et de leurs manières de se connecter que nous appelons Nature/Culture qui a servi longtemps à formater notre compréhension collective (du moins dans la tradition occidentale⁶⁷). L'écologie, on l'aura compris, n'est pas l'irruption de la nature dans l'espace public, mais la *fin de la* « nature » comme concept permettant de résumer nos rapports au monde et de les pacifier⁶⁸. Ce qui nous rend à juste titre malades, c'est de sentir venir la fin de cet Ancien Régime. Le concept de « nature » apparaît maintenant comme une version tronquée, simplifiée, exagérément moralisante, excessivement polémique, prématurément politique de l'altérité du monde à laquelle nous devons nous ouvrir pour ne pas devenir collectivement fous – disons, *aliénés*. Pour le dire d'une formule trop rapide : aux Occidentaux et à ceux qui les ont imités, la « nature » a rendu le *monde inhabitable*.

C'est pour cette raison que, dans tout ce qui suit, nous allons essayer de descendre de la « nature » vers la multiplicité du monde mais en évitant, bien sûr, de nous retrouver dans la seule diversité des cultures. Cette opération revient à rouvrir les deux questions canoniques : quels existants ont été *choisis* et quelles formes d'existence ont été *préférées* ?

Chaque fois que l'on répond à ces deux questions de façon un peu organisée on peut dire qu'il s'agit d'une *métaphysique*. C'est en effet le genre de questions que les philosophes ont l'habitude de poser. Mais dans la tradition occidentale plus récente, c'est plutôt vers les anthropologues que l'on se tourne quand on veut *comparer* des métaphysiques différentes qui ont toutes donné des réponses distinctes à la question du nombre et de la qualité des relations entre les existants⁶⁹. On pourrait utiliser aussi le terme de *cosmologies*, au pluriel, même si le terme n'importe pas plus que la limite exacte des disciplines pertinentes. Disons simplement qu'il s'agit d'un problème de *composition*⁷⁰. Ce qui compte, c'est que le terme de « monde » demeure assez ouvert, pour que ni la question de l'ensemble des existants ni celle des formes d'existence ne soient prématurément closes. Qu'on puisse donc proposer d'autres arrangements.

Si la notion de « nature » dans ses deux versions – droit naturel et lois de la nature – trouble tellement ceux qui cherchent à savoir s'ils en font partie ou non, c'est qu'elle hérite d'un grand nombre de décisions antécédentes. Or ces

décisions, si l'on acceptait de commencer par la métaphysique de la « nature », on ne les discernerait pas. D'où l'intérêt de descendre plus bas, et d'aller chercher dans d'autres versions retraçant d'autres cosmologies, d'autres métaphysiques, la raison des choix particuliers qui ont conduit à l'actuelle mutation. Ce choix de méthode, je le sais bien, n'est pas facile : la tentation est toujours de revenir à l'idée d'un « monde naturel » pour se poser ensuite, par contraste, des questions morales, politiques ou managériales sur la façon de le traiter ; ou de rêver d'une approche plus subjective, plus « humaine », moins « réductrice » de cette même « nature » ; ou de confondre la pluralité des cultures avec le pluralisme du monde. Ici, je propose simplement d'*encadrer* la notion de Nature/Culture, oui, au sens propre, de la relativiser, en la plaçant au milieu d'autres versions avec lesquelles elle partage ou non, certains traits. Autrement dit, d'en faire une question de composition – dans tous les sens du terme.

L'intérêt de cette définition élargie du terme de « monde », c'est qu'on voit tout de suite que le concept de « nature » ne peut en aucun cas passer pour l'un de ses synonymes. Parler de « nature », d'« homme dans la nature », de « suivre » ou de « revenir » ou d'« obéir » ou d'« apprendre à connaître la nature », c'est *avoir déjà décidé d'une réponse* aux deux questions canoniques de l'ensemble des existants et du choix des formes d'existence qui les relient⁷¹. Pour ne pas mélanger les deux, ni les prendre pour synonymes, mettons une majuscule à Nature pour rappeler qu'il s'agit d'une sorte de *nom propre*, d'une *figure cosmologique* au milieu de beaucoup d'autres, et à laquelle nous allons bientôt apprendre à préférer une autre figure, désignée par un autre nom propre, et qui prendra en charge, d'une tout autre façon, d'autres existants et d'autres façons de les relier en imposant d'autres obligations, d'autres morales et d'autres lois.

•

Avons-nous un peu progressé ? J'ai proposé quelque chose comme un premier parcours de soins qui jouerait très précautionneusement les manières d'être au monde les unes contre les autres. Ce qui revient à poser de bien vieilles et de très banales questions : qui, où, quand, comment et pourquoi ? *Qui* sommes-nous, nous qui nous appelons encore des « humains » ? Dans quelle époque nous trouvons-nous ? Non pas l'époque du calendrier, mais plutôt : quel est le rythme, la scansion, le mouvement du temps ? *Où* résidons-nous ? Quel genre de

territoire, de sol, de place, de lieu, sommes-nous susceptibles d'habiter et avec qui sommes-nous prêts à cohabiter ? *Comment* et pourquoi sommes-nous arrivés à cette situation, au point d'être rendus fous par la question écologique ? Quels chemins avons-nous suivis et pour quels motifs avons-nous pris de telles décisions ? Chacune de ces questions a plusieurs réponses, et c'est justement ce qui nous désoriente tellement. Mais ce qui nous rend fous pour de bon, c'est quand les réponses deviennent totalement incommensurables, comme c'est aujourd'hui le cas, avec la double instabilité de la nature et de la notion de « nature ».

Que se passerait-il, par exemple, si nous donnions de tout autres réponses aux questions qui servent à définir notre rapport au monde ? Qui serions-nous ? Disons des Terriens au lieu d'être des humains. Où nous trouverions-nous ? Sur Terre et non pas dans la Nature. Et même, plus précisément, sur un *sol* partagé avec d'autres êtres souvent bizarres aux exigences multifformes. Quand ? Après des transformations profondes, et même des catastrophes, ou juste avant l'imminence de cataclysmes, quelque chose qui donnerait l'impression de vivre dans une atmosphère de fin des temps – la fin des temps d'avant, en tout cas. Comment en serions-nous arrivés là ? Par suite d'une série d'erreurs d'aiguillage au cours d'épisodes précédents concernant la Nature, justement. Nous lui aurions prêté des capacités, des dimensions, une moralité, une politique même, qu'elle n'était pas taillée pour porter. La composition choisie se serait effondrée. On se retrouverait, littéralement, *décomposés*.

Comment ne pas être déstabilisé en réalisant que la révolution à laquelle aspiraient les esprits progressistes s'est peut-être *déjà produite* ? Et qu'elle n'est pas venue d'un supposé changement dans la « propriété des moyens de production » mais d'une accélération stupéfiante dans le mouvement du cycle du carbone⁷² ! Même le Engels de la *Dialectique de la nature* n'aurait jamais pensé avoir raison à ce point quand il affirmait que tous les agents de la planète finiraient par être mobilisés pour de vrai dans la frénésie enivrante de l'action historique. Même le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne pouvait envisager que l'avènement de l'Anthropocène renverserait si radicalement la direction de son projet que les humains seraient dialectiquement immergés, non plus dans les aventures de l'Esprit Absolu, mais dans celles de la géohistoire. Imaginez ce qu'il aurait dit en voyant que le souffle de l'Esprit est maintenant surmonté, surpassé, *aufgehoben*, intoxiqué par le dioxyde de carbone !

À une époque où les commentateurs déplorent le « manque d'esprit révolutionnaire » et l'« effondrement des idéaux émancipateurs », comment ne

pas s'étonner que ce soient les historiens de la nature qui révèlent, sous le nom de la Grande Accélération dont le commencement marque l'Anthropocène, que la révolution a déjà eu lieu, que les événements que nous devons affronter ne sont pas situés dans l'avenir mais dans un passé récent⁷³ ? Les activistes révolutionnaires sont pris au dépourvu quand ils réalisent que, quoi que nous fassions aujourd'hui, la menace restera avec nous pour des siècles, des millénaires, parce que le relais de tant d'actions révolutionnaires irréversibles, commises *par des humains*, a été *repris* par le réchauffement inertiel de la mer, les changements d'albédo des pôles, l'acidité croissante des océans, et qu'il ne s'agit pas de réformes progressives mais de changements catastrophiques, une fois franchis, non plus, comme autrefois, les Colonnes d'Hercule mais les points de bascule⁷⁴. C'est assez pour nous désorienter. À la racine du scepticisme à l'égard du climat, il y a ce renversement surprenant de la teneur même du progrès, de la définition de ce qui est à venir et de ce que signifie appartenir à un territoire. En pratique, nous sommes tous des contre-révolutionnaires, essayant de minimiser les conséquences d'une révolution qui s'est faite sans nous, contre nous et, en même temps, par nous.

Ce serait réjouissant de vivre à une époque pareille, si seulement nous pouvions contempler cette tragédie à partir d'un rivage éloigné qui n'aurait *pas d'histoire*. Mais désormais, il n'y a plus de spectateur, parce qu'il n'y a plus de rivage qui n'ait été mobilisé dans le drame de la géohistoire. Comme il n'y a plus de touriste, le sentiment du sublime a disparu avec la sécurité de celui qui regarde⁷⁵. C'est un naufrage, certes, mais il n'y a plus de spectateur⁷⁶. Cela ressemble plutôt à *L'Histoire de Pi* : dans le canot de secours, il y a un tigre du Bengale ! Le malheureux jeune naufragé n'a plus de rivage solide à partir duquel il puisse jouir du spectacle de la lutte pour la survie aux côtés d'une bête sauvage indomptable pour laquelle il sert à la fois de dompteur et de plat⁷⁷ ! Ce qui vient vers nous, c'est cela que j'appelle Gaïa, et qu'il faut regarder en face pour ne pas devenir fou pour de bon.

Notes

1. C'est à cet observatoire que l'on doit la plus longue mesure de la quantité de CO₂ atmosphérique. Sur l'histoire de ces mesures, voir Charles D. KEELING, « Rewards and penalties of recording the Earth », 1998. Je reviendrai plusieurs fois sur cet exemple.

2. David ARCHER, *The Long Thaw*, 2010.

3. C'est l'objet de l'effrayant petit exercice de science-fiction auquel s'est livrée une historienne des sciences, Naomi ORESKES, et son collègue Erik M. CONWAY, *L'Effondrement de la civilisation occidentale*, 2014.

4. C'est le thème de l'important livre de Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'Apocalypse joyeuse*, 2012, et qui est repris dans Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'Événement Anthropocène*, 2013.

5. Le principe de précaution est souvent mal interprété : il ne s'agit pas de s'abstenir d'agir quand on est incertain, mais, au contraire, d'agir même quand on ne possède pas la certitude complète. C'est un principe d'action et de recherche, de mise en tension et non pas, comme le voudraient ses ennemis, d'obscurantisme.

6. Jean-Baptiste FRESSOZ dans *L'Apocalypse joyeuse* utilise pour cette raison le terme de *désinhibition* que je tenterai de revisiter dans la sixième conférence en cherchant son origine religieuse. « Le mot de désinhibition condense les deux temps du passage à l'acte : celui de la réflexivité et celui du passer-oltre ; celui de la prise en compte du danger et celui de sa normalisation. La modernité fut un processus de désinhibition réflexive [...] », p. 16.

7. Christopher CLARK, *Les Somnambules*, 2013.

8. Il y a maintenant une littérature abondante sur les origines du climato-scepticisme depuis le classique livre de Naomi ORESKES et Erik M. CONWAY, *Les Marchands de doute*, 2012. Ce phénomène occupe une place importante dans cet ouvrage et j'y reviendrai dans chaque conférence.

9. John Shimkus, 25 mars 2009, au cours d'une réunion du sous-comité de l'énergie et de l'environnement du Congrès américain.

10. On trouvera dans l'excellent livre de Clive HAMILTON, *Les Apprentis sorciers du climat*, 2013, une présentation des solutions proposées qui est à faire dresser les cheveux sur la tête.

11. C'est ce que Stefan AYKUT et Amy DAHAN, dans *Gouverner le climat ?*, 2015, appellent le « déni de réalité » des organisations internationales en analysant la procédure de négociation qui applique à un problème beaucoup plus épineux ce qui a fonctionné pour limiter certaines pollutions.

12. Romain GARY, *Les Racines du ciel*, p. 215. Le modèle est pour moi George Monbiot, journaliste du *Guardian* et son blog aussi déprimant que roboratif < monbiot.com > mais aussi Gilles Clément, ce « jardinier planétaire ».

13. Ce rapport à l'espoir fait l'objet du livre de Clive HAMILTON, *Requiem pour l'espèce*, 2013. Nous le retrouverons dans les cinquième et sixième conférences en abordant la question du « temps de la fin ». Le lien entre temporalité paradoxale et écologie est exploré par Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé*, 2003 (voir aussi l'entretien « On peut ruser avec le destin catastrophiste », 2012), mais il remonte à Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, 1990. Il est présent, bien évidemment, dans la théologie qui sert de fond à l'encyclique du pape FRANÇOIS, *Laudato Si*, 2015.

14. Pour le moment personne n'a été aussi loin dans cette exploration du rapport au temps que Deborah DANOWSKI et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, dans « L'arrêt de monde », 2014.

15. Je ne m'intéresse ici qu'au rapport établi par la philosophie moderne entre sujet et objet, en considérant que l'opposition entre nature au sens de sauvagerie – « *wildlife* » – et artifice, a été tellement étudiée par les historiens de l'environnement, qu'il n'est pas besoin d'y revenir. Voir le classique William CRONON (dir.), *Uncommon Ground*, 1996, et le tour d'horizon récent dans Fabien LOCHER et Gregory QUENET, « L'histoire environnementale », 2009. Pour un exemple particulièrement frappant de l'artificialisation d'un écosystème, voir Gregory QUENET, *Versailles. Une histoire naturelle*, 2015.

16. C'est en ce sens que nous n'avons jamais été modernes : on peut croire l'avoir été tant que l'on croit possible de faire exister deux domaines distincts, et l'on cesse de l'avoir été dès qu'on s'aperçoit qu'il n'y en a qu'un... Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, 1991.

17. Vinciane DESPRET et Isabelle STENGERS, *Les Faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée ?*, 2011.

18. Inversion bien étudiée depuis le classique ouvrage de Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature*, 1980, et par Donna HARAWAY enfin traduite en français, *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, 2007 et que l'on retrouve dans les difficultés des scientifiques femmes à se faire entendre, voir l'exemple classique étudié par Evelyn FOX-KELLER, *La Passion du vivant*, 1999.

19. C'est l'objet des quatre dernières conférences.

20. L'ouvrage décisif de Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, 2005, a rendu cette position infiniment plus facile à comprendre. L'expression Nature/Culture n'est rien d'autre qu'une façon de rendre le « par-delà » de son titre.

21. De façon bien intéressante, c'est justement l'objet des séminaires récents et du travail en cours de Philippe Descola que de lier la question de l'invention de la nature à celle de l'histoire de la peinture comme on peut en avoir un avant-goût en lisant le catalogue de son exposition au musée du Quai Branly, *La Fabrique des images* (2010)..

22. Depuis les travaux classiques de Panofsky, ce type très particulier d'attention a fait l'objet d'un important travail historique, voir par exemple Jonathan CRARY, *Suspensions of Perception*, 1999, et plus récemment Lorraine DASTON et Peter GALISON, *Objectivité*, 2012 (l'expression de régime scopique est de Christian Metz).

23. Samuel Garcia a bien voulu faire les dessins. Pour la galerie complète voir < modesofexistence.org > (le choix de Le Corbusier est ici totalement fortuit et sans rapport avec les polémiques de l'année 2015).

24. L'étrangeté de l'appareil cognitif imposé à de tels sujets est bien connu depuis Erwin PANOFSKY, *La Perspective comme forme symbolique*, 1975.

25. Je remercie Martin Guinard pour cette référence à Julie Berger HOCHSTRASSER, *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age*, 2007.

26. Sur toute cette question du « style empirique » et l'invention du thème de la copie et du modèle si contraire à la pratique des sciences, voir Bruno LATOUR, *What is the Style of Matters of Concern ?*, 2008,

27. Transformer ce qui est une ressource explicative en objet à expliquer (l'anglais dit « from resource to topic ») revient à se priver volontairement d'un élément du métalangage pour en faire un terrain d'étude. Au lieu qu'il soit dans votre dos, vous l'avez enfin devant vous.

28. C'est la difficulté rencontrée par de nombreux philosophes contemporains quand ils abordent la question de la nature : ils veulent dépasser la division tout en continuant à la maintenir comme la seule ressource explicative disponible. C'est le problème depuis Catherine LARRÈRE, *Les Philosophies de l'environnement*, 1997, en passant par Dominique BOURG, *Vers une démocratie écologique*, 2010, jusqu'à Pierre CHARBONNIER, *La Fin d'un grand partage*, 2015, lequel maintient en place le « grand partage » dont il déclare pourtant que la fin est venue.

29. Je fais évidemment allusion à Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, 2005.
30. On m'a cité l'exemple de militants qui se battent pour que les juges, au Liban, n'utilisent plus l'expression d'actes *contre-nature* pour condamner l'homosexualité, mais qui cherchent aussi à introduire l'idée de crimes *contre la nature* pour protéger des rivières contre la pollution industrielle ! C'est souligner à quel point l'appel à la nature peut être instable.
31. Faire l'histoire de ces attitudes morales, c'est tout l'objet du travail systématique de Lorraine DASTON, depuis, « The factual sensibility », 1988, et dont le parcours se trouve présenté en français dans, *L'Économie morale des sciences modernes*, 2014, grâce à l'introduction de Stéphane Vandamme.
32. C'est à Nietzsche, en particulier dans *Le Gai Savoir*, que l'on doit l'analyse des ressorts moraux de l'attitude savante d'objectivité.
33. L'article classique de Malcolm ASHMORE, Derek EDWARDS et Jonathan POTTER, « The bottom line : The rhetoric of reality demonstrations », 1994, reste sans égal.
34. L'histoire sociale des sciences, depuis ses débuts (par exemple Barry BARNES et Steven SHAPIN (dir.), *Natural Order*. 1979), a exploré toutes les manières possibles de comprendre l'effet politique de l'épistémologie dans le cours des controverses.
35. On peut dire que toutes les questions du domaine des « *science studies* » (voir Dominique PESTRE, *Introduction aux Science Studies*, 2006) sont devenues publiques, à cette occasion, et que les questions posées, par exemple, par Steve SHAPIN, *The Scientific Life*, 2008, sont maintenant partagées par les chercheurs attaqués par les « sceptiques ». Voir en particulier Mike HULME, *Why We Disagree About Climate Change*, 2009 et le récent Clive HAMILTON, Christophe BONNEUIL et François GEMENNE (dir.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis*, 2015.
36. Une littérature maintenant abondante depuis l'article de Naomie ORESKES « Beyond the Ivory Tower », 2004, puis son livre avec Erik M. CONWAY, *Les Marchands de doute*, 2009. Voir aussi, James HOGGAN, *Climate Cover-Up*, 2009.
37. Frank LUNTZ, *Words That Work*, 2005 apparaît longuement dans le reportage sur les « communicants », *The Persuaders*, 2004.
38. « Environmental Word games », *New York Times*, 15 mars 2003.
39. L'utilisation de la position épistémologique pour détruire l'autorité des sciences par une sorte de maladie auto-immune de l'institution scientifique, m'a frappé dès l'irruption de M. Luntz, voir Bruno LATOUR « Why has critique run out of steam ? », 2004.
40. La réverbération en France de cette stratégie s'est bien vue par l'efficacité durable avec laquelle Claude Allègre, mêlant médias, politique et science, est parvenu, jusqu'à aujourd'hui, à faire croire qu'il y avait deux écoles sur cette question clé. Voir Edwin ZACCAI, François GEMENNE et Jean-Michel DECROLY, *Controverses climatiques, sciences et politiques*, 2012,
41. Les chercheurs ont beau publier des exposés « au-dessus de la mêlée » (Catherine JEANDEL et Remy MOSSERI, *Le Climat à découvert*, 2011, Virginie MASSON-DELMOTTE, *Climat : le vrai et le faux*, 2011), ils ne se font pas entendre autrement que comme ceux qui défendent une position, ce qui est évidemment nouveau pour eux. Même les rapports du GIEC ne sont pas parvenus à clore la discussion aux yeux du public.
42. Nous allons retrouver cette impossibilité de distinguer faits et valeurs dans la conférence suivante ainsi que dans la quatrième, quand j'introduirai la notion d'Anthropocène.
43. François GERVAIS, *L'Innocence du carbone*, 2013. Inversement, P. K Haff et Erle C. Ellis ont proposé que les géologues jurent, à la fin de leurs études, une forme nouvelle du serment d'Hippocrate,

étant donnée l'importance sociale de leurs futures responsabilités (voir Ruggero MATTEUCCI *et al.*, « A Hippocratic oath for geologists ? », 2012) ce qui confirme le passage de la géochimie à la géophysique et de la transformation des sciences de la Terre en sciences des soins intensifs...

44. En 1992, au sommet de la Terre, à Rio : « *The American way of life is not negotiable.* » Nous suivrons dans la sixième conférence, l'origine théologique d'une telle affirmation.

45. Voir plus de détails sur cette défense aussitôt enfoncée, dans Bruno LATOUR, « Au moins lutter à armes égales », 2012.

46. C'est bizarrement dans un roman graphique que l'angoisse des chercheurs est la plus perceptible. On s'en convaincra en lisant l'admirable livre de Philippe SQUARZONI, *Saison brune*, 2012, la meilleure introduction au Nouveau Régime Climatique saisie du côté de son *esthétique* – au sens étymologique de l'apprentissage d'une sensibilité nouvelle.

47. Al GORE, *Une vérité qui dérange*, 2007.

48. Heureusement de plus en plus de scientifiques s'aperçoivent qu'il ne faut pas accepter de discuter de science avec les climato-sceptiques. Voir par exemple le post de blog du climatologue Mark MASLIN « Pourquoi j'accepte de parler de politique avec les négationnistes du climat, mais pas de science » < theconversation.com/why-ill-talk-politics-with-climate-change-deniers-but-not-science-34949 >. Comme le font observer Stefan AYKUT et Amy DAHAN (*Gouverner le climat ?*, 2015), la question n'est plus depuis longtemps une question de connaissance.

49. Tradition qui n'a rien à voir avec la politisation des faits assurés, comme on le voit dans Frédéric BRAHAMI, *Le Travail du scepticisme*, 2001.

50. Pierre DAUBIGNY, *Gaïa Global Circus*, 2013.

51. Donna HARAWAY, « Jeux de ficelles avec des espèces : rester avec le trouble », 2014.

52. C'est le nom, assez bien trouvé, il faut le dire, que Ted utilise pour désigner ceux qui « croient » (comme s'il s'agissait de croyance !) au réchauffement d'origine anthropique.

53. Il va de soi que les controverses restent innombrables sur les conséquences à tirer de cette causalité, sur les mécanismes exacts, sur la fiabilité des modèles, sur la qualité des données et, bien sûr, sur les mesures à prendre. Le consensus ne porte que sur le phénomène massif et sur l'urgence.

54. L'efficacité du procédé est assurée, comme on peut le lire dans une tribune du sherpa universel, Jacques ATTALI, le 16 mars 2015 dans *L'Express* : « D'abord, aucun consensus n'existe sur les mécanismes en cause : pour certains, le responsable est surtout le Soleil et nul n'y peut rien. Pour d'autres, ce sont les activités humaines, et en particulier l'émission de gaz à effet de serre ; et on y peut beaucoup. Pour d'autres enfin, la température mondiale n'augmente plus depuis plus de dix ans, le pire est passé et il est inutile de s'en préoccuper. » Ce « d'abord » n'est-il pas admirable !

55. Le piège fonctionne si l'on répond empiriquement ou, au contraire, si l'on refuse de répondre empiriquement, comme pour le négationnisme des crimes passés. Voir Pierre VIDAL-NAQUET, *Les Assassins de la mémoire*, 1991.

56. Je reviendrai sur ce principe essentiel dans la septième conférence.

57. Ce qui est mobilisé ici, c'est aussi bien l'Académie des sciences (du moins en France), que les grands médias comme le *Wall Street Journal*, ou les signatures de prix Nobel. On ne peut pas si facilement les écarter d'un revers de main, au même titre que les vaticinations de ceux qui font campagne contre les vaccinations, ou pour l'existence de la Terre Creuse.

58. Comme l'ont bien montré Spencer WEART, *The Discovery of Global Warming*, 2003 et Paul N. EDWARDS, *A Vast Machine*, 2010, les sciences du climat sont très différentes de celles dont on espérait, au

xx^e siècle, qu'elles établissent le fondement de toutes les autres. Avec l'importance donnée aux modèles, c'est la variété de ces disciplines souvent proches de l'histoire naturelle, qui est à l'origine la plus admissible du scepticisme de certains scientifiques : ils s'attendaient à une tout autre révolution scientifique.

59. En empruntant le terme à John TRESCH, « Cosmogram », 2005.

60. C'est là toute l'importance de la notion de « connaissance située », développée par Donna HARAWAY, *Le Manifeste cyborg*, 2007.

61. L'analyse de cette situation de représentation scientifique et politique fait l'objet de mes deux ouvrages liés *L'Espoir de Pandore*, 2001, et *Politiques de la nature*, 1999, qui servent d'arrière-plan à cet argument.

62. Bien que certains amis scientifiques croient que j'ai cessé d'être « relativiste » et que je me suis mis à « croire » aux « faits » concernant le climat, c'est au contraire parce que je n'ai jamais pensé que les « faits » étaient objets de croyance, et parce que, depuis *La Vie de laboratoire*, 1988, j'ai décrit l'institution qui permet d'en assurer la validité, en lieu et place de l'épistémologie qui prétendait les défendre, que je me sens mieux armé aujourd'hui pour aider les chercheurs à se protéger des attaques des négationnistes. Ce n'est pas moi qui ai changé, mais ceux qui, se trouvant soudain attaqués, ont compris à quel point l'épistémologie les protégeait mal.

63. Jean-Paul DELÉAGE, *Histoire de l'écologie*, 1991, Jean-Marc DROUIN, *Réinventer la nature*, 1991, Florian CHARVOLIN, *L'Invention de l'environnement en France*, 1993, Pascal ACOT (dir.), *The European Origins of Scientific Ecology*, 1998, et plus récemment John R. MCNEIL, *Du nouveau sous le soleil*, 2010, qui fait en partie l'histoire de l'écologie comme science.

64. Donna Haraway propose ce joli terme anglais de « worlding » malheureusement difficile à traduire, « monder » sonne un peu bizarre à l'oreille mais serait juste. Donna HARAWAY, « Staying with the trouble », 2015, (chapitre différent, malgré la similarité du titre de « Jeux de ficelles avec des espèces : rester avec le trouble », 2014).

65. Le pluralisme de l'univers, au sens de William JAMES, *A Pluralistic Universe*, 1996 [1909], offre une bonne définition. « *Nature is but the name for excess* » dit James. C'est aussi la direction visée par Whitehead : « Nous sommes instinctivement portés à croire que, si on lui porte [à la nature] l'attention qui convient, on trouvera plus dans la nature que ce que l'on observe du premier coup d'œil. Mais nous n'accepterons pas d'y trouver moins » (p. 53). Voir le commentaire de cette phrase dans Didier DEBAISE, *L'Appât des possibles*, 2015.

66. C'est cette question du pluralisme qui est au cœur de *l'Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

67. Je rappelle à nouveau que le couple Nature/Culture n'est pas un universel, ce que l'anthropologie a maintenant bien exploré, voir Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, 2005.

68. C'est le paradoxe apparent que la question dite de l'environnement n'est apparue que lorsque l'environnement extérieur a disparu, qui m'a engagé dans la recherche sur ces questions d'écologie à l'occasion d'une étude sur la mise en place d'une nouvelle loi sur l'eau. Voir « Moderniser ou écologiser », 1995.

69. À condition que ces anthropologues définissent non pas seulement une culture, mais se risquent aussi à enquêter sur les conflits d'ontologie, comme, par exemple, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO dans *Métaphysiques cannibales*, 2009, ou Eduardo KOHN dans *How Forests Think*, 2013.

70. Sur la notion de composition, voir Bruno Latour, « Steps toward the writing of a compositionist manifesto », 2010.

71. C'est pourquoi Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, 2005, a décidé d'appeler « naturalistes » ceux qui utilisent le schème Nature/Culture pour organiser la répartition des existants.

[72.](#) Dipesh CHAKRABARTY dans « The climate of history : Four theses », 2009, a été l'un des premiers à relier l'histoire de la tradition marxiste à celle du carbone. Voir aussi plus récemment « Climate and capital », 2014.

[73.](#) Will STEFFEN *et al.*, « The trajectory of the Anthropocene : The great acceleration », 2015.

[74.](#) Sur les *tipping points* devenus si importants en histoire de la Terre, voir Fred PEARCE, *With Speed and Violence*, 2007.

[75.](#) Bruno LATOUR et Émilie HACHE, « Morale ou moralisme ? », 2009.

[76.](#) Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur*, 1997.

[77.](#) Yann MARTEL, *L'Histoire de Pi*, 2009 (avec cette complication que, finalement, il n'y avait pas de tigre...).

2^e conférence

Comment ne pas (dés)animer la nature

Des « vérités qui dérangent » · Décrire pour alerter · Où l'on se concentre sur les puissances d'agir · De la difficulté de distinguer les humains et les non-humains · « Et pourtant elle s'émeut » · Une nouvelle mouture du droit naturel · Sur une fâcheuse tendance à confondre cause et création · Vers une nature qui ne serait plus une religion ?

Comment les pauvres lecteurs que nous sommes devraient réagir en tombant sur un titre comme celui-ci : « Le taux de CO₂ dans l'air au plus haut depuis plus de 2,5 millions d'années », dont le sous-titre est encore plus troublant : « Le seuil de 400 ppm de gaz carbonique, principal agent du réchauffement, va être franchi. » Et le journaliste d'expliquer :

« Un *cap symbolique* est en passe d'être franchi. Pour la *première fois* depuis que l'homme est apparu sur Terre. Et même depuis plus de 2,5 millions d'années... Le seuil de 400 parties par million (ppm) de dioxyde de carbone (CO₂) atmosphérique devrait être atteint courant mai, au point de mesure historique de la station de Mauna Loa (Hawaï), où les premières mesures de l'ère moderne ont été menées, dès 1958, par l'Américain David Keeling¹. » (C'est moi qui souligne.)

Le seuil de 400 ppm de gaz carbonique, principal agent du réchauffement, va être franchi

« Franchir le seuil de 400 ppm de CO₂ *porte une forte charge symbolique*, juge le climatologue Michael Mann, directeur du Earth System Science Center de l'université de Pennsylvanie. Cela vient nous rappeler à quel point la *dangereuse expérience* que nous menons sur notre planète est *hors de contrôle*. » (C'est moi qui souligne.)

Voilà bien l'une de ces expressions hybrides que nous avons repérées dans la conférence précédente. Dire qu'un seuil a été franchi et que nous menons une expérience incontrôlée, c'est traverser la distance supposée infranchissable entre la stricte description et la vive prescription de devoir faire quelque chose – sans qu'on nous dise exactement quoi.

Qu'il s'agisse là de politique autant que de morale, Michael Mann, l'auteur de la fameuse courbe en forme de crosse de hockey, serait le dernier à le nier³. Dans l'histoire des sciences, aucun diagramme n'a été plus attaqué que celui-là (on en trouve d'ailleurs une version simplifiée dans la figure 2-1). Les climat-sceptiques, astucieux adeptes, comme on l'a vu, d'une stricte distinction entre l'être et le devoir être, l'ont si vicieusement attaqué que Mann a dû donner au livre qui raconte ses aventures le sous-titre suivant : « La courbe en crosse de hockey et la guerre des climats – *dépêches de la ligne de front* » ! Depuis 2013 rien ne s'est arrangé, ni dans « l'expérience hors de contrôle que nous menons » ni dans les attaques renouvelées chaque jour sur la « ligne de front » pour que cette vérité qui dérange disparaisse de la surface de la Terre. S'il est vrai que « la première victime de la guerre, c'est la vérité », alors la deuxième est certainement la neutralité axiologique, bien incapable de résister à l'insupportable tension entre description et prescription créée par le Nouveau Régime Climatique⁴. Ce que Mann a découvert, et que nous allons approfondir tout au long, c'est qu'il s'agit bien d'une situation de guerre – et pas seulement d'une « guerre des climats⁵ ». Comment expliquer autrement que le GIEC, corps lui-même diplomatique-scientifique, se soit vu remettre, en 2007, le prix Nobel de la Paix et pas celui de physique ou de chimie ?

La tension est d'autant plus forte que, à la fin de l'article du *Monde*, Mann ajoute avec une fausse innocence : « La possibilité est réelle qu'avec les niveaux de CO₂ actuels *nous ayons déjà dépassé* le seuil d'une influence dangereuse sur notre climat. » Non seulement nous nous trouvons placés dans un moment de l'histoire sans précédent connu (« Pour retrouver de tels niveaux de gaz carbonique, il faut remonter à l'ère du Pliocène, il y a 2,6 à 5,3 millions d'années. Les créatures les plus proches du genre humain qui arpentaient alors la surface de la Terre étaient les australopithèques » !) ; non seulement nous avons franchi un seuil – terme à la fois juridique, scientifique, moral et politique ; non seulement, l'humanité est responsable de cette transformation vraiment révolutionnaire (ce qui est sous entendu par l'association bien connue entre émission de CO₂ et mode de vie industriel) ; mais, en plus, nous avons déjà probablement dépassé le moment où nous y pouvions encore quelque chose⁶...

La révolution a été déclenchée par nous mais sans nous, dans un passé terriblement proche dont nous prenons connaissance trop tard ! Et pour rendre le tableau encore plus dramatique, le diagramme qui accompagne les dernières séries de mesures souligne par un trait qu'on peut qualifier d'humour noir le moment où cette histoire a commencé : « Premier fossile d'*Homo sapiens* » – en attendant le dernier... Entre les australopithèques et l'*Homo economicus* de l'« ère moderne », le lecteur a droit à un résumé rapide comme l'éclair : une brève histoire partagée entre ce qui est arrivé à la Terre et ce qui est arrivé aux humains qui, jadis, l'habitaient sans influencer beaucoup sur elle...

Je n'exagérerais donc pas en disant que la question climatique rend fou. Tout dans ces dépêches du front donne le vertige : l'immense complexité des dispositifs scientifiques capables d'établir des mesures fiables sur de pareilles distances de temps, sans parler de l'étonnant feuilleté de disciplines – paléontologie, archéologie, géochimie – capables de converger sur des modèles permettant de prédire à quel moment précis nous franchissons des seuils⁷. Mais le plus vertigineux, c'est de placer dans le même diagramme la longue histoire de la planète et la courte histoire des humains, non pas, comme on le faisait jadis, pour souligner l'*insignifiance* de l'humanité face à l'énormité de l'histoire terrestre mais, au contraire, pour charger brusquement sur les épaules de cette même humanité le fardeau d'une *puissance géologique* sans précédent⁸. Et ce n'est pas fini : après avoir métamorphosé le nain – ou le ciron – que nous croyions être en un géant Atlas, on nous annonce en même temps fort tranquillement que nous courons à notre perte si nous ne faisons rien mais que, en plus, il est probablement trop tard pour faire quoi que ce soit !

Comment ne serions-nous pas affolés par de tels courts-circuits inimaginables auparavant, entre le rythme de l'histoire et celui de la *géohistoire*, aussi « pleine de bruit et de fureur » que la précédente⁹ ? L'accélération de l'histoire, on en avait entendu parler, mais que cette histoire puisse accélérer aussi l'histoire géologique, voilà ce qui nous plonge dans la stupéfaction. Ce n'est pas dire du mal de l'humanité que de rappeler à quel point nous sommes tous mal équipés – affectivement, intellectuellement, moralement, politiquement, culturellement – pour absorber de telles nouvelles. Il serait bien plus sage, et même plus rationnel, de les ignorer tout à fait – si ce n'était pas le plus sûr moyen de délirer pour de bon !

Qu'il y ait une énorme différence entre répondre à une menace sous les auspices de la politique ou ceux de la connaissance, cela se voit clairement quand on compare l'allure rapide et angoissée de la course à l'armement

déclenchée par la guerre froide et le train de sénateur des négociations sur le climat. Des centaines de milliards de dollars ont été versés dans l'armement atomique pour répondre à une menace pour laquelle l'information acquise par les espions était, au mieux, fort mince, tandis que la menace provoquée par l'origine anthropique du « bouleversement climatique » est probablement l'objet de connaissance le mieux documenté et le plus objectivement développé sur lequel on puisse s'appuyer avant de passer à l'action. Et pourtant, dans le premier cas, toutes les émotions traditionnelles de la politique belliqueuse conduisirent, au nom de la précaution, à la mise en place d'un arsenal *démesuré* jusqu'au baroque ; tandis que dans l'autre, on dépense beaucoup d'énergie à retarder, au nom de la même précaution, la connaissance nécessaire pour déclencher des dépenses *chichement mesurées*.

Comparez simplement la réception du « long télégramme » secret de Georges Kennan en 1946 sur la stratégie soviétique, avec celle du rapport public de Sir Nicolas Stern en 2006 sur les petites sommes qui devraient être dépensées par les pays industrialisés pour éviter la plupart des effets délétères du changement climatique¹⁰. Dans le premier cas, la présence claire de l'inimitié, de la guerre et de la politique donnait au mot « précaution » le sens d'*action rapide* ; dans le second, l'incertitude quant à l'ennemi, la guerre et la politique donne à la précaution la connotation apaisante de « *attendons de voir*, il sera toujours temps de se dépêtrer ». Accès de *panique* dans le premier cas : mobilisation générale ; dans le second : démobilisation – et pourtant il s'agit du grand Pan en personne !

Face à un tel écart dans les vitesses de réaction, les activistes écologiques sont tentés d'accélérer les choses en faisant appel, croient-ils, à la puissance de conviction des sciences. « Puisque nous savons maintenant avec certitude ce qu'il en est, vous devez agir. Si vous n'agissez pas, vous vous comportez en criminels. » Ils donnent ainsi aux lois indéfectibles d'une Nature indifférente la fonction hautement politique de mobiliser les masses indifférentes à la menace – en y ajoutant un peu d'indignation morale. C'est une version de ce qu'on appelle l'« essentialisme stratégique¹¹ ». On se repose sur une notion – la certitude indiscutable – pour obtenir un effet de mobilisation qu'on ne pourrait pas obtenir autrement. Le danger d'une telle tactique, c'est qu'elle contourne le dur labeur de la politique en donnant à la science une certitude indiscutable que celle-ci est loin d'avoir – sans pour autant mobiliser qui que ce soit.

Comme je l'ai montré dans *Politiques de la nature*, les écologistes ont trop souvent repeint en vert cette même Nature grise qui avait été conçue au XVII^e siècle pour rendre la politique, sinon impuissante, du moins soumise à la

Science ; cette Nature à qui on a donné le rôle de « tiers désintéressé », capable, en dernière instance, d'arbitrer toutes les autres disputes ; cette Nature au sein de laquelle tant de scientifiques croient encore devoir se réfugier pour se protéger du sale boulot de la politique ; cette Nature qui a hérité, comme nous le verrons plus loin, de toutes les fonctions du Dieu-qui-voit-tout-et-qui-englobe-tout des temps anciens, et qui est tout aussi incapable d'amener sa Providence à avoir un effet quelconque sur la Terre ! L'écologie n'est pas la prise en compte de la Nature par la politique, mais la fin de la Nature comme source de la moitié de la politique¹². C'est pourquoi nous devons choisir entre une Nature qui cache sa Politique et une Politique qui rend la Nature explicite.

•

Il n'est pas sûr, toutefois, que le plus troublant soit le caractère hybride de ces énoncés même s'ils semblent inquiéter beaucoup ceux qui croient nécessaire de maintenir une stricte séparation entre science et politique. Après un moment de surprise, on comprend assez vite comment il convient de les interpréter. Si les données comme celles de la courbe en crosse de hockey ne sont plus objectives au sens ordinaire (détachées de toute prescription), elles sont bel et bien objectives au sens que ceux qui les ont tracées ont répondu à toutes les *objections* qu'on pouvait faire contre elles (c'est le seul moyen connu par lequel on puisse transformer une proposition en un fait¹³). La seule originalité de ces *données*¹⁴, c'est qu'elles nous concernent si directement que leur simple expression sonne aussi comme une alarme à l'oreille de ceux qui doivent s'en préoccuper, un peu comme les instruments pour surveiller le cœur et la respiration d'un patient dans une salle de réveil.

En pratique, la différence entre les énoncés *constatifs* et les énoncés *performatifs*, pour parler comme les linguistes, même si elle a terriblement préoccupé les philosophes, a toujours été fort menue¹⁵. Si vous vous trouvez dans un bus et que vous constatez qu'un passager va s'asseoir sur un siège où vous avez placé votre bébé, l'énoncé que vous allez ne pas manquer d'émettre : « Il y a un bébé sur le siège » sera certes une constatation (aussi assurée que celle du chat sur le proverbial paillason), mais vous ne seriez pas un vivant si vous ne l'énonciez pas aussi pour *faire réagir* celui à qui vous vous adressez (ce qui est l'un des sens du mot performatif). N'allez pas prétendre que vous ne dites rien sinon que le bébé est « juste là, sans plus ». Vous ne vous contentez pas d'énoncer un fait objectif – tous les passagers peuvent vérifier que le bébé se

trouve bien sur le siège ; vous *objectez* vivement à un comportement qui écraserait ledit bébé sous le postérieur dudit passager. « Il y a un bébé sur le siège » est donc un énoncé à la fois constatatif et performatif. Et ce, quel que soit le ton calme, glacé, pincé, automatique, passionné ou hurlant avec lequel vous le prononciez. Tout le succès du bon M. Spock, ce célèbre porte-parole de la Raison, c'est que, malgré sa voix mécanique, il dit bien au capitaine Kirk ce qu'il *faut faire* pour tenir compte de ce qui *est*.

Jadis, on pouvait ignorer cette évidence en imaginant que les scientifiques devaient rester aussi *extérieurs* aux phénomènes qu'ils décrivaient que ceux à qui ils s'adressaient. Mais désormais, si vous parlez de quelque partie de la Terre que ce soit à des humains, qu'il s'agisse de géologie, de climat, d'espèces vivantes, de chimie de la haute atmosphère, de carbone ou de caribous, nous nous trouvons tous dans le même bateau – ou plutôt dans le même bus. Voilà pourquoi tout ce que disent les scientifiques à propos de cette mince pellicule de vie résonne tout à fait autrement que l'ancienne parole indiscutable émise depuis Sirius pour parler de choses qui ne concernaient directement ni ceux qui parlaient ni ceux qui écoutaient. Il n'y a plus que les climato-sceptiques pour faire croire que l'objectivité ne doit entraîner aucune forme d'action parce qu'il faudrait, pour avoir l'air savant, rester indifférent à ce qu'on dit. Mais, en voulant séparer la science de leurs intérêts, ce sont leurs intérêts, au contraire, qu'ils prétendent mettre à l'abri de toute objection. Et maintenant, ça se voit ! C'est sur Terre, au contraire, que l'on produit, comme Keeling à Mauna Loa, des énoncés vraiment objectifs et intéressants parce qu'ils ont répondu aux objections de leurs adversaires et qu'ils permettent, *par conséquent*, de préparer ceux qui les entendent à s'intéresser à ce qui leur arrive¹⁶.

Ce qui explique sans doute en partie l'ancienne idée que la description n'entraîne aucune prescription, c'est que ces alertes ne précisent évidemment pas ce qu'il faut faire *en détail*. Elles se contentent de mettre l'action collective *sous tension*. Ce qui est exactement ce qu'on demande à une alarme. Au lieu d'une *différence* de principe entre le monde des faits et le monde des valeurs, différence qu'il ne faudrait jamais franchir pour demeurer rationnel, on voit qu'il faut s'habituer plutôt à un *enchaînement continu* d'actions qui *commencent* par des faits qui se *prolongent* en alerte et qui *pointent* vers des décisions – et cela dans les deux sens. Double enchaînement que l'idée d'une neutralité axiologique, en retranchant beaucoup trop tôt le premier segment des suivants, ne permet justement pas de prolonger¹⁷. On avait oublié que jamais on ne se lance dans une description sinon pour agir, et qu'avant de rechercher ce qu'il

faut faire, encore faut-il être poussé à l'action par un genre particulier d'énoncés qui nous touchent au cœur pour nous mettre en mouvement, oui, pour nous émouvoir. Chose étonnante, ces énoncés-là proviennent désormais aussi des géochimistes, des naturalistes, des modélisateurs et des géologues – et pas seulement des poètes, des amants, des politiques ou des prophètes.

•

Comment expliquer que les sciences soient à la fois ce qui multiplie les *puissances d'agir*, ce qu'on appelle en anglais l'*agency*¹⁸, et ce qui prétend ne parler que d'agents transformés ensuite en « êtres matériels » supposés inertes ? Pour aborder cette question, je voudrais comparer des types de récits différents afin de faire sentir comment l'on dote des personnages de capacité d'action, quelle que soit, par ailleurs, la *figuration* donnée à ces personnages dont certains appartiennent clairement au répertoire des humains, d'autres au répertoire des « êtres de la nature ». Nous allons voir que ce qui caractérise les façons dites scientifiques de s'exprimer, ce n'est pas que leurs objets d'étude soient *inanimés*, mais uniquement le *peu de familiarité* que nous avons avec ces « acteurs » qui demandent à être présentés *plus longuement* que les personnages dits anthropomorphes que nous croyons connaître mieux¹⁹.

Je vais comparer trois courts extraits : un roman, un récit de journaliste et un article de neuroscience. En les écoutant l'un après l'autre, essayons d'être sensibles non pas aux genres évidemment distincts auxquels ils appartiennent, mais à la multiplicité des modes d'action qu'ils sont capables de croiser. Je vous demande, autrement dit, de suspendre la grille de lecture habituelle par laquelle on a tendance à opposer les acteurs humains aux acteurs non humains, disons les sujets et les objets, en vous rendant attentifs à ce qui compose leur répertoire commun. Nous comprendrons alors que dire d'un acteur qu'il est inerte – au sens de n'avoir aucune puissance d'agir – ou qu'il est animé – au sens de « doté d'une âme » – est une opération *seconde* et *dérivée*.

On reconnaît un grand roman à ceci que les personnages n'obéissent pas à des répertoires d'action prévisibles, qu'ils échappent donc aux clichés par lesquels nous simplifions nos histoires comme si l'on jouait au Cluedo – par exemple : le Butler, le Détective, la Fille perdue, le Méchant. C'est certainement le cas de ce fameux passage de *Guerre et Paix* de Tolstoï qui raconte la (non-)décision du

maréchal Koutouzov à la veille de la célèbre bataille de Tarutino du 18 octobre 1812 qu'il croit inutile de déclencher pour mieux vaincre Napoléon :

« Le récit des cosaques, confirmé par d'autres éclaireurs, démontra que les événements étaient mûrs. Les ressorts se détendirent, les rouages grincèrent et le carillon joua. *En dépit* de son pouvoir présumé, de son intelligence, de son expérience, de sa connaissance des hommes, Koutouzov, prenant en considération le rapport envoyé par Bennigsen qui correspondait directement avec l'Empereur, le désir exprimé par tous les généraux, les volontés qu'on supposait à Sa Majesté, la nouvelle apportée par les cosaques, *n'eut pas la force* de comprimer ce mouvement : il ordonna donc ce qu'il considérait comme inutile et même nuisible, il *donna son assentiment au fait accompli*²⁰. » (C'est moi qui souligne.)

Comme les lecteurs du roman s'en souviennent sûrement, Koutouzov, dans la suite du passage choisi, fera tout pour différer l'engagement, qu'il gagnera pourtant à la fin parce qu'il aura réussi à rester presque immobile face aux marches et contre-marches de la Grande Armée de Napoléon ! S'il est un système de commandement où l'on croit possible au chef suprême de se faire obéir, c'est bien le cas d'une armée en guerre. Or, dans ce récit de bataille, il se passe exactement l'inverse : le *sujet* humain qui devrait être en pleine maîtrise de ses volontés, le maréchal Koutousov, est justement celui qui se *fait agir* par des forces *objectives* qu'il ne peut « comprimer ». Certaines sont « naturelles » – les « événements sont mûrs », le mécanisme « de rouages et de ressorts » se met à jouer ; d'autres clairement humaines et sociales – le rapport des éclaireurs cosaques, la trahison de son aide de camp Bennigsen, le « désir de ses généraux » ; d'autres enfin, disons, cognitives – « l'expérience, la connaissance des hommes », les volontés « imputés à l'Empereur ». C'est tout cela qui oblige Koutousov à « ordonner » ce qu'il croit « inutile et même nuisible » ne pouvant rien faire d'autre que « donner son assentiment au fait accompli ». Il devrait avoir des buts ; il est si impuissant dans sa puissance qu'il ne parvient même pas à les définir.

On aura beau dire qu'il s'agit d'une histoire qui ne parle que d'acteurs humains, on voit qu'un romancier, dès qu'il devient attentif aux plis et replis de l'âme humaine, multiplie des formes d'action qui rendent difficile de dire en quoi exactement réside le caractère *anthropomorphe* de ses personnages.

Koutouzov se fait donner sa *forme* – c’est le sens du petit suffixe grec « morph » – par des forces qui ont de tout autres caractéristiques. C’est ce que veulent dire les spécialistes d’analyse littéraire quand ils distinguent la figuration de la puissance d’agir : Koutouzov a bien la figure d’un humain mais ce qui le fait agir lui vient d’ailleurs, des forces dont Tolstoï nous dresse la liste en détail²¹.

On objectera peut-être que les romanciers sont payés pour sonder les replis de l’âme humaine et qu’il n’y a rien d’étonnant à ce qu’ils se délectent à compliquer la vie des philosophes qui voudraient que les sujets du « monde humain » s’opposent radicalement aux objets du « monde matériel ». Il est vrai que, dans l’exemple de Koutouzov, il n’y a pas d’agent qui puisse compter comme une force naturelle vraiment crédible. Malgré les métaphores de la « situation mûre », du « ressort qui se détend » et du « carillon qui joue »²², nous demeurons de bout en bout, et pour notre plus grand plaisir, dans la comédie humaine.

Prenons maintenant un extrait d’un best-seller au titre très moderniste : *Le Contrôle de la Nature*²³. Le livre de John McPhee est une série d’histoires remarquables sur la façon dont des humains héroïques font face à d’invincibles agents naturels – l’eau, les glissements de terrain et les volcans. Dans l’un des chapitres, il raconte une autre bataille, celle que les ingénieurs hydrauliciens mènent contre la tendance, non plus d’une armée hostile mais d’un fleuve, le Mississippi, à se laisser insidieusement capter par le cours d’une autre rivière, beaucoup moins connue, beaucoup plus petite, mais surtout dont le cours se situe *en dessous* du sien, et qui porte le beau nom indien d’Atchafalaya.

Si le Mississippi continue à couler à l’est de La Nouvelle-Orléans, c’est grâce à un assez petit et très fragile ouvrage d’art, construit en amont, à un coude du fleuve, qui protège le courant géant de sa capture par le lit de l’Atchafalaya, bien plus étroit mais à plusieurs mètres en dessous. Si ce barrage-digue venait à se rompre (la menace revient quasiment chaque année et fait trembler toute la région), la totalité du Mississippi, après avoir ravagé la vallée de l’Atchafalaya et emporté la ville de Morgan City, déboucherait, par un raccourci de plusieurs centaines de kilomètres, à l’ouest de La Nouvelle-Orléans, provoquant des inondations massives et détruisant une grande partie de cet immense bassin-versant du Mississippi vers lequel se déverse un quart de l’économie américaine. Il ne s’agit plus de généraux, de guerre, de trahison, de désirs et de volontés supposées, mais de deux fleuves et d’un personnage collectif et non plus individuel comme Koutouzov, que McPhee fait agir « comme un seul homme » : le *Corps of Engineers* – l’équivalent américain du corps des Ponts et Chaussées.

C'est en effet cette institution qui a été chargée de mener la bataille pour « contrôler la nature » sous la surveillance d'une commission chargée des ouvrages d'art – la *River Commission*.

Nous nous trouvons donc bien là devant un acteur *naturel*. Mais quiconque a ressenti la présence d'un ruisseau, d'une rivière, d'un fleuve et surtout d'un fleuve comme le Mississippi, réagira comme Mark Twain :

« Quelqu'un qui connaît le Mississippi s'avouera bien vite – pas à voix haute, mais en lui-même – que dix mille *River Commissions*, même appuyées par toute la dynamite du monde, ne sauraient *dompter* le cours *sans loi*, ne sauraient le brider ni l'enfermer, ne sauraient lui dire : “Va par ici” ou “Va par là”, pour le faire *obéir* ; [...] *violenter* [*bully*] le Mississippi pour l'*obliger* à une conduite sage et raisonnable c'est demander à la Commission de *violenter* le cours des comètes avec l'espoir de les voir bien se tenir²⁴. » (C'est moi qui souligne.)

Une force de la nature est évidemment tout le contraire d'un acteur inerte ; tous les romanciers, tous les poètes le savent aussi bien que les hydrauliciens et les géomorphologues. S'il y a une chose que le Mississippi possède, c'est bien une *agency*, et si puissante qu'elle s'impose à celle de toutes les bureaucraties. Mais le moins qu'on puisse dire c'est que le Corps n'a pas suivi l'intuition de Mark Twain. Au contraire il a décidé de faire obéir le « cours sans loi » du fleuve, de le « brider et l'enfermer », de le « violenter » au point de l'empêcher depuis deux siècles de modifier brusquement ses méandres comme il l'avait fait depuis des millénaires, en lui ordonnant : « Va pas ici et pas par là ! » Comme la tragédie de Katrina l'a rappelé²⁵, c'est tout le bassin méridional du Mississippi, entièrement artificialisé, qui tente de se protéger derrière la fragile ligne de front de ses digues. Les puissances d'agir auxquelles nous avons ici affaire sont si mélangées que le Corps porte une responsabilité technique et juridique dont le poids est à la mesure de la puissance du Mississippi comme du niveau de l'Atchafalaya qui continue obstinément de creuser par-dessous, toute l'affaire se concentrant sur le petit ouvrage d'art qu'une simple crue un peu plus forte pourrait emporter. Conséquence de ces échanges de capacités ? Une situation de négociation, presque de contrat entre des êtres anthropomorphes – le Corps – et d'autres, qu'il faudrait appeler *hydro-morphes*.

« Le Corps n'était *politiquement et moralement* pas en mesure de *tuer* l'Atchafalaya. Il devait le *fournir* en eau. Selon les *principes de la nature*, plus on donnait à l'Atchafalaya, plus il voulait en prendre, parce que c'était la pente la plus raide. Plus on lui donnait, plus il approfondissait son lit. La différence de niveau entre l'Atchafalaya et le Mississippi continuait d'augmenter, amplifiant les *conditions* de la *capture*. Le Corps devait en *tenir compte*. Le Corps devait *construire* quelque chose qui fût susceptible de *donner* à l'Atchafalaya une portion du Mississippi, et en même temps de *l'empêcher de tout prendre*. » (p. 9-10, c'est moi qui souligne.)

Remarquons que l'expression « par les principes de la nature » ne *retire* pas plus la puissance d'agir aux conflits entre les deux fleuves mis en scène par McPhee, que le « fait accompli » mentionné par Tolstoï n'est capable d'éliminer toute volonté dans la décision de Koutouzov (il doit quand même, en tant que général en chef lui « donner son assentiment »). Bien au contraire, il y a là une volonté, celle des fleuves en lutte. Mais l'auteur figure tout autrement ce que c'est que vouloir : la connexion entre un fleuve plus petit mais plus profond et un autre bien plus grand mais plus haut est ce qui fournit les *buts* des deux protagonistes, ce qui donne à leur action un *vecteur*. Peu importe que l'un soit évoqué comme ayant une intentionnalité ou une volonté, et l'autre comme étant juste une force, car c'est *la tension qui fait l'acteur* et non la figuration²⁶.

Comment douter que l'Atchafalaya « veuille capturer » le Mississippi ? C'est une façon de parler, oui, mais qui justifie qu'on utilise des mots juridiques, des mots de bataille – « donner », « fournir », « tenir compte », « empêcher » – pour donner le sens, la direction, le mouvement d'une rivière qui est bel et bien dangereuse. Ou plutôt qui a été *rendue dangereuse* par la volonté du Corps de violenter le Mississippi par un corset de digues. Si c'est violence contre violence, comment s'étonner que les traits de comportement basculent d'un répertoire à l'autre ? Si vous vouliez éviter l'anthropomorphisme, il aurait fallu que le Corps évite d'anthropiser le bassin-versant ! Ce que les moralistes ont tendance à ignorer, les ingénieurs le savent : du côté du sujet, il n'y a pas de maîtrise ; du côté de l'objet, pas de désanimation possible²⁷. Comme le dit l'un des ingénieurs : « La question n'est pas de savoir si l'Atchafalaya finira par capturer tout le fleuve, mais de savoir *quand*. » Il affirme tranquillement : « Jusqu'ici nous n'avons été capables que de gagner du temps » (p. 55). « Gagner du temps », voilà une expression que Koutouzov aurait très bien comprise !

•

Tout cela est très amusant, allez-vous dire, mais les journalistes sont les journalistes, de simples conteurs, tout comme les romanciers ; on les connaît ; ils se sentent toujours obligés d'*ajouter* un peu d'action à ce qui, par essence, devrait être *dépourvu* de toute forme de volonté, de but, de cible ou d'obsession. Même quand ils s'intéressent à la science et à la nature, ils ne peuvent s'empêcher d'ajouter du drame dans ce qui ne contient aucun drame. L'anthropomorphisme est pour eux le seul moyen de raconter des histoires et de faire vendre leurs journaux. S'ils devaient écrire « objectivement » au sujet de « forces naturelles purement objectives », leurs histoires seraient nettement moins dramatiques. La concaténation des causes et des effets – et n'est-ce pas là, après tout, ce dont le monde matériel est fait ? – ne doit pas entraîner le moindre effet dramatique, précisément parce que – et c'est là sa beauté – les conséquences sont *déjà là* dans la *cause* : pas de suspense à attendre, pas de transformation soudaine, pas de métamorphose, pas d'ambiguïté. Le temps s'écoule *du passé vers le présent*. Dans ces récits (qui ne sont justement *pas* des récits), il ne se *pass*e donc en fait rien, en tout cas aucune *aventure*. N'est-ce pas là tout le sel du rationalisme ? Qu'on ne fasse plus d'histoires, et qu'on n'en raconte plus.

Telle est du moins la façon conventionnelle dont on prétend que les rapports scientifiques devraient être écrits. Bien qu'on rabâche cette convention dans les salles de classe, il suffit pour la remettre en question d'une lecture même superficielle du premier *paper* venu. Prenons par exemple le début de cet article publié par mes anciens collègues du Salk Institute à San Diego²⁸ :

« La *capacité* du corps [attention : il ne s'agit plus de celui des ingénieurs !] à s'adapter à des stimuli stressants et le rôle d'une mauvaise adaptation au stress dans le déclenchement des maladies humaines ont été longuement étudiés. Le facteur de libération de la corticotropine (CRF) un peptide de 41 radicaux, et ses trois peptides de structure similaire, urocortin (Ucn) 1, 2 et 3, *jouent des rôles importants et divers* pour *coordonner* les réponses du système endocrinien, autonome, métabolique et comportemental au stress. La famille de peptides du CRF et ses récepteurs se trouvent *impliqués* dans la *modulation* d'autres fonctions comme l'appétit, l'addiction, l'audition et le développement neuronal, et *agissent de façon périphérique* sur les systèmes

endocrinien, cardio-vasculaire, reproductif, gastro-intestinal et immunitaire. Le CRF et ses ligands *agissent* initialement en *s'attachant* à des récepteurs couplés à une protéine-G (GPCR)²⁹. » (Traduit et souligné par moi.)

Une fois que l'on a mis de côté les acronymes (CRF, Ucn, GPCR), commodés pour les spécialistes mais rébarbatifs pour les nouveaux venus, et que l'on a remplacé les formes passives (obligation stylistique du genre) par l'action des scientifiques qui « l'ont étudié longuement », nous nous trouvons bien – là encore, là comme toujours – devant un acteur dont la puissance d'agir est l'objet même de l'article : le facteur de libération de la corticotropine. Comment prétendre que ce CRF est inerte alors qu'il « joue un rôle important » et qu'il est « impliqué dans la modulation » d'un nombre étourdissant de fonctions ? Avoir une fonction, c'est sa manière à lui d'avoir des buts, en tout cas d'être défini comme un vecteur, et donc comme un agent.

Bien sûr, cette introduction ne se laisse pas lire avec le même plaisir que *Guerre et Paix* ! Mais il n'y a aucun doute qu'en suivant le CRF on pénètre bien dans les tours et détours de l'action qui se découvrent encore plus complexes que les replis de la décision de Koutouzov ou que les méandres du Mississippi. Imaginez d'ailleurs comment un Tolstoï d'aujourd'hui, assez malin pour ajouter le CRF à ses personnages, aurait peint Koutouzov à la veille d'une bataille essentielle³⁰. Y a-t-il plus stressant qu'une situation de bataille ? Le CRF se serait répandu dans son intestin, aurait modifié son audition, modulé sa réponse aux microbes, et comment douter que Bennigsen, stressé par sa trahison, et bientôt tout l'état-major, sans parler des pauvres soldats envoyés au casse-pipe, ne soient tous, eux aussi, métamorphosés par des flux de CRF ? Quand il s'agit de comprendre ce que veut dire agir et être agi, romanciers, journalistes et scientifiques mènent un seul et même combat et se pillent mutuellement à tout va.

Il y a bien, c'est vrai, une différence entre ce dernier exemple et les deux premiers mais, comme je l'ai découvert il y a de nombreuses années dans ce même laboratoire du Salk Institute, celle-ci ne vient pas de ce que les deux premiers récits parleraient d'agents « humains » dotés de buts et le dernier d'objets de la « nature » sans buts et sans volonté³¹. La seule véritable différence – en ce qui concerne du moins le récit – vient de ce que les lecteurs du chef-d'œuvre de Tolstoï ou du récit de McPhee peuvent aisément doter les personnages d'une certaine consistance à partir de leur expérience passée, alors qu'ils ne le peuvent pas pour le cas du CRF – à moins bien sûr qu'ils ne soient

spécialistes des neurotransmetteurs. Ce qui rend les rapports scientifiques si propices à l'étude de la multiplicité des puissances d'agir, c'est qu'on ne peut définir le caractère des agents qu'ils mobilisent autrement que par les *actions* à travers lesquelles ils doivent être lentement capturés.

Contrairement aux généraux comme Koutouzov et aux fleuves comme le Mississippi, leurs *compétences*, c'est-à-dire ce qu'ils *sont*, ne sont définies *qu'après leurs performances*, c'est-à-dire après qu'on est parvenu à enregistrer comment ils se *comportent*³². Pour un maréchal ou pour un fleuve, vous pouvez faire comme si vous partiez de leur essence pour en déduire leurs propriétés. Pas pour le CRF. Si vous n'en savez rien, il vous faudra forcément – que vous soyez ses découvreurs ou les lecteurs de cet article – commencer par explorer ce qu'il fait. Et comme il n'y a pas de savoir antérieur, puisque ce qui justifie sa publication c'est sa nouveauté, chaque trait doit être produit par une certaine expérience, une certaine épreuve, dont il faut dresser la liste, ligne par ligne³³. Qu'est-ce que la CRF ? Ce qui déclenche la corticotropine. Qu'est-ce que la corticotropine ? Ce qui déclenche la corticostimuline dans l'hypophyse. Et ainsi de suite.

Si nous ne sommes pas spécialistes de cet objet inconnu, nous peinons bien sûr, mais le procédé est exactement le même que ce que nous faisons tous les jours quand nous interrogeons Internet pour savoir qui est vraiment telle personne, tel lieu, tel événement ou tel produit que quelqu'un a mentionné au détour d'une phrase. Nous commençons par un nom qui de prime abord « ne nous dit rien » ; puis nous déroulons à l'écran une liste de situations ; et plus tard, après nous être familiarisé avec elles, nous inversons l'ordre des choses, et nous prenons l'habitude de partir du nom pour en déduire ou pour résumer ce qu'il fait. De la même façon, le CRF a d'abord été une liste d'actions bien avant d'être, comme on dit, « *caractérisé* ». À partir de ce moment, ses compétences commencent à *précéder* et non plus à *suivre* ses performances. Si nous lisions autant de science que de roman, le CRF serait un personnage aussi familier que Pierre Bezoukhov ou Natacha Rostov – comme aujourd'hui l'endorphine, en partie sortie du même laboratoire du Salk Institute. Dans le petit tableau de la figure 2-2 que j'ai dressé, le dernier trait est surtout important : c'est par la stabilisation que la substance gagne sa consistance.

<i>Actants</i>	<i>Acteurs</i>
----------------	----------------

Performances	Compétences
Noms d'action	

Noms de chose

Attributs

Substance

Avant	Après
-------	-------

Instable

Stable

FIGURE 2. 2

Si j'ai voulu comparer brièvement ces trois exemples, c'est pour faire ressentir l'abîme qui sépare, d'un côté, le principe de sens commun que l'on peut facilement distinguer les objets du monde naturel et les sujets du monde humain, et, de l'autre, l'extrême difficulté pratique à le faire. Les acteurs aux formes et aux capacités multiples ne cessent d'échanger leurs propriétés. On voit bien que les figurations dites anthropomorphes sont aussi instables que les figurations dites *hydro-morphes*, *bio-morphes* ou *phusi-morphes* puisque ce qui compte n'est pas le cliché de départ mais les *métamorphoses* que Koutouzov, l'Atchafalaya ou le CRF subissent au cours du récit³⁴. Koutouzov ne ressemble pas plus au sujet humain de la tradition (« maître de soi comme de l'univers »), que le Mississippi ou le CRF ne ressemblent aux « objets » de la nature matérielle, comme on a l'habitude de les dessiner quand on souhaite en faire le simple décor des sujets humains. Il ne faut pas confondre les clichés joués par les sujets et les objets avec ce dont le monde est fait. Si c'est au monde que nous nous intéressons – et non plus à la « nature » – alors il faut apprendre à habiter ce qu'on pourrait appeler, en empruntant une métaphore à la géologie, une *zone métamorphique* pour capter d'un seul mot tous les « morphismes » que nous allons devoir enregistrer pour suivre ces transactions³⁵.

En fin de compte, la distinction des humains et des non-humains n'a pas plus de sens que celle de la Nature/Culture. Ce serait aussi artificiel que de mettre Koutouzov et le Corps des ingénieurs dans une boîte, le Mississippi et le CRF dans une autre, en faisant comme si les premiers étaient caractérisés par une forme d'âme ou de conscience ou d'esprit, et comme si les seconds étaient sinon inertes, du moins sans but et sans intention. Il en est de la distinction entre les humains et les non-humains comme de la différence entre culture et nature : pour être sûr de ne pas les utiliser comme des ressources mais comme des objets d'étude, il faut remonter vers le concept commun qui distribue les figures en parties séparées³⁶. Croire que ces termes décrivent quoi que ce soit du monde réel revient à prendre une abstraction pour une description.

Quand on prétend qu'il y a, d'une part, un monde naturel et, de l'autre, un monde humain, on a simplement proposé de dire après coup qu'une portion

arbitraire des acteurs sera *dénuée de toute action* et qu'une autre portion, également arbitraire, des mêmes acteurs, sera *dotée d'une âme* (ou d'une conscience). Mais ces deux opérations secondaires laissent parfaitement intact le seul phénomène intéressant : l'échange des formes d'action par les transactions entre des puissances d'agir d'origines et de formes multiples au sein de la zone métamorphique. Cela peut paraître paradoxal mais, pour gagner en réalisme, il faut laisser de côté le pseudo-réalisme qui prétend tirer le portrait d'humains se pavanant devant un décor de choses.

•

Déplacer l'attention vers cette zone commune aux écrivains comme aux savants va peut-être nous permettre d'entendre différemment cette idée que la Terre « rétroagit » sur ce que « nous » lui faisons. Ces questions délicates, Michel Serres les avaient abordées au commencement des années 1990, au moment même où l'insouciant humanité avait involontairement franchi le dangereux seuil de CO₂³⁷. Dans un livre audacieux et singulier, *Le Contrat naturel*, Serres proposait, parmi bien d'autres idées novatrices, une reformulation fictive de la fameuse citation de Galilée : « *Eppur si muove* !³⁸ » Serres part d'un épisode de l'histoire des sciences en forme de bande dessinée : après avoir été interdit par la Sainte Inquisition d'enseigner publiquement quoi que ce soit sur le mouvement de la Terre, Galilée est censé avoir murmuré : « *Et pourtant elle se meut*. » C'est cet épisode que Serres appelle *le premier procès* : un scientifique « prophétique » aux prises avec toutes les autorités de l'époque réaffirme silencieusement le fait objectif qui détruira plus tard ces mêmes autorités.

Mais, de nos jours, nous assistons selon Serres, à un *second procès de Galilée*³⁹. Face à tous les pouvoirs assemblés, un autre scientifique également « prophétique » – mettons James Lovelock, ou Michael Mann ou David Keeling⁴⁰ –, après avoir été condamné à garder le silence par tous ceux qui nient le comportement de la Terre, se met à murmurer pour lui-même : « *Eppur si muove* », mais cette fois-ci, en lui donnant un tour nouveau et quelque peu inquiétant : non pas « *Et pourtant la Terre se meut* », mais : « *Et pourtant la Terre s'émeut* » !

« La science a conquis tous les droits, voici déjà trois siècles, en appelant à la Terre, qui répondit en se mouvant. Alors le prophète devint roi. À notre tour, nous faisons appel à une instance absente, lorsque

nous nous écriions, comme Galilée, mais devant le tribunal de ses successeurs, anciens prophètes devenus rois : *la Terre s'émeut ! Se meut la Terre immémoriale, fixe, de nos conditions ou fondations vitales, la terre fondamentale tremble.* » (p. 136.)

Nous ne devons pas être surpris de ce qu'une nouvelle forme de puissance d'agir (« elle s'émeut ») soit tout aussi surprenante pour les pouvoirs établis que l'ancienne (« elle se meut »). Si l'Inquisition fut choquée par l'annonce que la Terre n'était rien de plus qu'une boule de billard tournant sans fin dans le vaste univers (rappelez-vous la scène où Bertolt Brecht montre les moinillons ridiculisant l'héliocentrisme de Galilée en tournoyant sans but dans une pièce du Vatican⁴¹), la nouvelle Inquisition (désormais économique plutôt que religieuse) est choquée d'apprendre que la Terre est devenue – est redevenue ! – une enveloppe active, locale, limitée, sensible, fragile, tremblante et aisément irritée. Il nous faudrait un nouveau Bertolt Brecht pour dépeindre comment, dans les talk-shows des climato-sceptiques, toute une bande de gens (les frères Koch par exemple, de nombreux physiciens, beaucoup d'intellectuels, bon nombre de politiciens de droite et de gauche et, hélas, quelques pasteurs, prêcheurs, gourous et conseillers des princes) ridiculisent la découverte de cette nouvelle autant que très ancienne Terre animée et fragile.

Pour dépeindre cette première nouvelle Terre comme un corps en chute libre parmi tous les autres corps en chute libre de l'univers, Galilée avait dû abandonner toutes les notions de climat, d'animation et de métamorphose (excepté les marées). Il nous délivrait ainsi de cette vision dite préscientifique de la Terre considérée comme un cloaque, marquée du signe de la mort et de la corruption dont nos ancêtres, les yeux fixés sur les sphères incorruptibles des soleils, des étoiles et de Dieu n'avaient aucune chance de s'échapper, sinon par la prière, la contemplation et la connaissance. Or, pour découvrir la nouvelle Terre, les climatologues convoquent à nouveau le climat et ramènent la Terre animée à une fine pellicule, dont la fragilité rappelle l'ancien sentiment de vivre dans ce qu'on appelait la *zone sublunaire*⁴². La Terre de Galilée pouvait tourner mais elle n'avait pas de « point de bascule », ni de « frontières planétaires », ni de « zones critiques »⁴³. Elle avait un *mouvement*, mais pas un *comportement*. Autrement dit, ce n'était pas encore la Terre de l'Anthropocène.

Aujourd'hui, par une espèce de contre-révolution copernicienne, c'est le Nouveau Régime Climatique qui nous contraint à tourner les yeux vers la Terre considérée à nouveau comme un cloaque, sous le signe de la déliquescence, de la guerre, de la pollution et de la corruption. Mais, cette fois, il est vain d'essayer

de s'en échapper par aucune prière. En voilà un rebondissement dramatique : du cosmos à l'univers, puis de l'univers au cosmos⁴⁴ ! *Back to the future* ? Plutôt : *forward to the past* ! N'est-ce pas exactement ce mouvement de bascule que la danseuse présentée dans l'introduction avait marqué de son pas ? N'est-ce pas cette figure que j'avais entraperçue sous ce nom bizarre de Cosmocolosse ?

En établissant ce parallèle entre deux procès, deux Terres, deux régimes climatiques, le but de Serres n'est pas de nous émouvoir en nous demandant de pleurer sur la Terre Mère ou de nous extasier sur le fait qu'elle ait une âme. Il ne s'agit justement pas d'*ajouter* un esprit à ce qui en serait, hélas, dépourvu, pour qu'on se sente mieux dans un monde un peu moins désenchanté ou, inversement, qu'on se sente plus angoissé dans un monde moins infini. Tout au contraire, Serres dirige notre attention vers l'étonnante *connivence* entre des puissances d'agir autrefois distinctes – aussi opposées que les anciennes figures de l'objet et du sujet – et maintenant si mélangées.

« Car, depuis ce matin, à nouveau la Terre tremble : non parce qu'elle bouge et se meut sur son orbite inquiète et sage, non par ce qu'elle change, de ses plaques profondes à son enveloppe aérienne, mais parce qu'elle *se transforme de notre fait*. La nature faisait référence, pour le droit ancien et pour la science moderne, *parce qu'il n'y avait aucun sujet en son lieu* : l'objectif au sens du droit ainsi qu'au sens de la science émanait d'un *espace sans homme*, qui ne dépendait pas de nous et dont nous dépendions de droit et de fait ; or il *dépend tellement* de nous désormais qu'il en branle et que nous nous inquiétons, nous aussi, de cet écart aux équilibres prévus. Nous inquiétons la Terre et la faisons trembler ! Voici, *de nouveau*, qu'elle a un sujet. » (p. 135-136.)

Même si son livre n'invoque pas le nom de « Gaïa » et a été écrit avant que le terme d'« Anthropocène » connaisse une telle fortune, ce que Serres enregistre, c'est cette même subversion des positions respectives du sujet et de l'objet⁴⁵. Depuis la « révolution scientifique », l'objectivité d'un monde sans humains avait offert un terrain solide pour une sorte de droit naturel indiscuté – sinon pour la religion et la morale, du moins pour la science et la loi⁴⁶. À l'époque de la contre-révolution copernicienne, quand nous nous tournons vers l'ancienne terre ferme de la loi naturelle, que trouvons-nous ? Les traces de notre action partout visibles ! Et pas de l'ancienne façon dont le Sujet Occidental Masculin dominait le monde sauvage et impétueux de la nature par Son rêve de contrôle, courageux, violent, parfois démesuré – à la manière du Corps des Ingénieurs. Non, cette fois-ci, tout comme dans les mythes préscientifiques et non modernes⁴⁷, nous rencontrons un agent qui tire son nom de « sujet » de ce qu'il

peut être *assujetti* aux caprices, à la mauvaise humeur, aux émotions, aux réactions, et même à la revanche d'un autre agent, qui tire lui aussi sa qualité de « sujet » *de ce qu'il est également assujetti à son action*.

Être un sujet, ce n'est pas agir de façon autonome par rapport à un cadre objectif, mais *partager* la puissance d'agir avec d'autres sujets qui ont également perdu leur autonomie. C'est parce que nous sommes confrontés à ces sujets – ou plutôt quasi-sujets – que nous devons abandonner nos rêves de maîtrise et ne plus craindre le cauchemar de nous retrouver prisonniers de la « nature »⁴⁸. Dès qu'on se rapproche des êtres non humains, on ne rencontre pas chez eux l'inertie qui nous permettrait par contraste de nous prendre pour des agents, mais, au contraire, des puissances d'agir qui ne *sont plus sans lien* avec ce que nous sommes et ce que nous faisons. Inversement, de son côté (mais il n'y a plus de « côté » !), la Terre n'est plus « objective » en ce sens qu'elle ne peut plus être mise à distance, considérée depuis Sirius et comme vidée de tous ses humains. L'action humaine est partout visible dans la construction de la connaissance aussi bien que dans la génération des phénomènes que ces sciences sont appelées à attester. Impossible désormais de jouer à opposer dialectiquement les sujets et les objets. Le ressort qui faisait marcher Kant, Hegel, Marx est maintenant tout à fait distendu : il n'y a plus assez d'objet pour s'opposer aux humains, plus assez de sujet pour s'opposer aux objets. Tout se passe comme si, derrière la fantasmagorie de la dialectique, la zone métamorphique redevenait visible. Comme si, sous la « nature », le monde réapparaissait.

•

Ce qui trouble dans ces énoncés hybrides proposés par tant de chercheurs sur les actions, émotions, mouvements et comportements de la Terre, ce n'est pas leur façon d'établir une continuité entre l'être et le devoir être, mais plutôt la manière toujours ambiguë dont ils traitent les états de fait. Tantôt il s'agit de chaînes causales qui paraissent n'attribuer aucune forme d'action à la suite de ce qui est dit ; tantôt, tout au contraire, ces mêmes chercheurs déroulent une prolifération de scènes d'action dont certaines, inévitablement, poussent à agir ceux qui se trouvent entraînés par ces récits. C'est de ce double langage que provient l'idée d'une distance infinie entre description et prescription : si l'on suit une chaîne causale où rien n'est supposé se passer – aucune surprise en tout cas –, alors l'abîme paraîtra immense avec les termes que l'on emploiera pour décrire l'action morale, politique, artistique, des humains. Mais il en est tout

autrement dès que la description scientifique déploie cette profusion d'actions dont beaucoup ressemblent à celles dont les humains ont l'habitude d'être dotés : dans ce cas, la distance devient minuscule entre des formes d'action qui enchaînent continûment des acteurs aux répertoires multiples. La question devient par conséquent celle-ci : pourquoi ceux qui décrivent les actions de la Terre affirment-ils tantôt qu'il ne s'y passe rien de plus que le déroulement de « strictes chaînes de causalité », tantôt qu'il s'y passe infiniment plus ? Ce qui revient à se demander pourquoi, si la Terre est *animée* de mille formes d'agents, a-t-on voulu la penser comme essentiellement inerte et *inanimée*.

Pour comprendre ce que peut signifier l'idée d'une Terre qui rétroagirait à nos actions, il devient clair qu'il ne faut pas simplifier d'avance la répartition des puissances d'agir entre acteurs dits humains et non humains. Ce que Serres explore dans le *Contrat naturel*, c'est cette faiblesse congénitale du droit naturel qui consiste à dire simultanément qu'il y a bien du droit dans la nature – cette dimension prescriptive que nous avons reconnue plus haut – et que, néanmoins, le droit, le vrai droit, se trouverait seulement de l'autre côté, dans la culture. D'où l'idée apparemment absurde d'un contrat avec la nature, alors même que tout le monde reconnaît en même temps que la nature ordonne puisqu'elle nous « dicte » ce qu'il faut faire par le truchement de ce qui est. La limite de tout droit naturel n'est pas de vouloir chercher un ordre qui permette de légiférer, mais de faire comme s'il y avait *deux séries parallèles*, et deux seulement, l'une de la « nature », l'autre du droit, et de chercher laquelle serait la copie de l'autre.

En dramatisant l'idée d'un contrat avec la nature – empruntée au contrat social, également mythique, de Rousseau –, Serres explore une tout autre solution : si l'on ne peut ni s'empêcher de tirer un ordre de la nature ni découvrir cet ordre, c'est parce que, même dans notre tradition occidentale, il n'y a jamais eu deux séries parallèles, mais toujours cette prolifération d'échanges entre figures que j'ai appelée zone métamorphique.

« Dans quel langage parlent les choses du monde pour que nous puissions nous entendre avec elles, par contrat ? Mais après tout, le vieux contrat social, aussi, restait non dit et non écrit : nul n'en a jamais lu ni l'original ni même une copie. Certes, nous ignorons la langue du monde, ou nous ne connaissons d'elle que les versions animiste, religieuse ou mathématique. [...] En fait, la Terre nous parle en termes de forces, de liens et d'interactions, et cela suffit à faire un contrat. » (p. 69.)

Quelle différence y a-t-il entre une force – physique – et un lien – juridique ? N'oublions pas que *Le Contrat naturel* est d'abord un livre de philosophie du

droit et qu'il cherche à prendre au sérieux ce que veut dire « lois » dans l'expression « lois de la nature ». Malgré le titre du livre, le contrat naturel, n'est pas un deal entre deux parties, l'humanité et la nature, deux figures impossibles de toute façon à unifier⁴⁹, mais une série de transactions où l'on peut voir comment, depuis toujours et dans les sciences mêmes, les différents types d'entités mobilisées par la géohistoire échangent les différents traits qui définissent leur puissance d'agir. « Trait » est précisément le terme technique, emprunté au droit, à la géopolitique, à la science, à l'architecture et à la géométrie, que Serres utilise pour désigner ces transactions entre les ci-devant sujets et les ci-devant objets. Pour se faire comprendre, il avance le plus improbable des exemples, celui de la gravitation universelle :

« Le mot *trait*, enfin, signifie à la fois le lien matériel et la barre élémentaire d'écriture : point, trace longue, alphabet binaire. Écrit, le contrat oblige et attache ceux qui écrivent leur nom, ou une croix, au-dessous de ses clauses. [...] Or le premier grand système scientifique, celui de Newton, se relie par *l'attraction* : voilà revenus le même mot, le même trait, la même notion. Les grands corps planétaires se comprennent et sont liés par une loi, certes, mais qui ressemble à s'y méprendre à un contrat, dans le sens premier d'un jeu de cordes. Le plus petit mouvement d'une planète ou de l'autre réagit sans attendre sur toutes les autres dont les réactions agissent sur les premières sans aucun obstacle. Par cet ensemble de contraintes, la Terre *comprend*, de quelque façon, le point de vue des autres corps puisque, par force, elle retentit aux événements de tout le système. » (p. 168-169 ; je souligne.)

Serres ne propose pas d'*animer* la Terre en prétendant qu'elle bénéficierait d'une forme de compréhension, de sympathie ou de souveraineté. C'est tout le contraire : il propose de prendre la force d'attraction elle-même comme un *lien* qui nous permettrait de comprendre ce que veut dire la *force* du droit et la *puissance* de la compréhension. Comprendre, c'est appréhender quelque chose ; comment mieux appréhender quelque chose que d'être soumis « sans obstacle » au « retentissement » de tous les autres corps ? Ce n'est pas de l'anthropomorphisme – la métaphore irait alors de l'humain vers la physique – mais plutôt un phusi-morphisme – la métaphore allant de la force vers le droit. Serres veut dire que, en fin de compte, nous parlons bien la « langue du monde », à condition d'apprendre à traduire « les versions animiste, religieuse ou mathématique » les unes dans les autres. *Traduction*, le grand projet de

Serres, devient le moyen de comprendre par quoi nous sommes *attachés* et de qui nous *dépendons*⁵⁰. Si nous devenons capables de traduire, alors les lois de la nature commencent à avoir un esprit.

Ne voyez pas dans ce lien de la gravitation et du droit quelque licence poétique. Simon Schaffer a montré, dans un magnifique article, comment Newton a dû puiser dans sa propre culture un ensemble de traits pour le nouvel agent qui s'est imposé plus tard ensuite comme l'« attraction universelle »⁵¹. Newton était obsédé par toutes les formes d'action à distance, aussi bien par celle de Dieu agissant dans la matière, que celle du crédit dans l'économie, ou celle du gouvernement sur les sujets⁵². Théologien qui sentait quelque peu le fagot, expert en alchimie comme en optique, il ne lui aurait servi en rien de « strictement distinguer » le monde des esprits et celui de la matière. S'il l'avait fait, il n'aurait jamais été physicien. Toutefois, ce n'est pas vers l'anthropomorphisme qu'il s'est tourné pour comprendre comment un corps parvient à agir sur un autre, mais sur les anges. Sa physique est d'abord *angélo-morphique* !

En effet, pour éviter les tourbillons de Descartes – autre mélange bien étonnant de propriétés et de traits –, Newton a dû découvrir un agent capable de transporter instantanément l'action à distance d'un corps sur un autre. À l'époque, il n'y avait pas de personnage à sa disposition susceptible de transporter « sans obstacle » un mouvement instantané – excepté les anges... Plusieurs centaines de pages d'angélogologie plus tard, Newton put progressivement couper leurs ailes et transformer ce nouvel agent en « force ». Une force « purement objective » ? Bien sûr puisqu'elle avait répondu aux objections, mais toujours chargée, en amont, par des millénaires de méditations sur un « système angélique de messagerie instantanée ». On le sait bien, la pureté stériliserait les sciences : derrière la force, les ailes des anges sont toujours en train de battre invisiblement.

Le problème est que l'*aspect* d'un sujet humain comme Koutouzov ou le *Corps of Engineers* n'est pas mieux connu au préalable que l'*aspect* d'un fleuve, d'un ange, d'un facteur de libération d'hormone ou d'une force comme la gravitation universelle. C'est pourquoi il n'y a aucun sens à accuser les romanciers, les scientifiques ou les ingénieurs de commettre le péché d'« anthropomorphisme » quand ils « attribuent une puissance d'agir » à « ce qui ne devrait pas en avoir ». C'est exactement le contraire : s'ils doivent traiter toutes sortes de « morphismes » contradictoires, c'est parce qu'ils essaient d'explorer la forme de ces *actants* d'abord inconnus et peu à peu apprivoisés par

autant de figures nécessaires pour s'en approcher. Avant que ces actants soient pourvus d'un style ou d'un genre, c'est-à-dire avant qu'ils deviennent des *acteurs* bien reconnus, ils doivent, si j'ose dire, être brassés, broyés et concoctés dans le même récipient⁵³. Même les entités les plus respectables – les personnages dans les romans, les concepts scientifiques, les artefacts techniques, les phénomènes naturels – sont toutes nées du même chaudron de sorcières parce que, littéralement, c'est là, dans cette zone métamorphique, que résident tous les *tricksters*, tous les *changeurs de forme*⁵⁴.

•

La « langue du monde » articule donc des puissances d'agir multiples en traduisant sans cesse un répertoire dans un autre (un morphisme dans un autre) pour cerner les nouveaux acteurs que l'on découvre à chaque pas. Mais quand je dis « langue du monde », encore faut-il préciser si l'on parle du langage ou du monde ! En effet, les arguments de cette conférence paraîtront improbables et même choquants aux oreilles des chercheurs comme à ceux du public aussi longtemps que je ne précise pas ce léger détail... Les scientifiques penseront probablement que ces échanges de propriétés entre fleuves, forces, neurotransmetteurs, maréchaux et ingénieurs, ne sont pas des métamorphoses mais de simples *métaphores*. « C'est la faiblesse et la limite du langage, diront-ils, que de nous forcer à parler du CRF comme d'un acteur, de l'Atchafalaya comme d'un être à qui l'on doit "donner" de l'eau ou de la force gravitationnelle comme d'un esprit angélique. Si l'on pouvait s'exprimer *vraiment scientifiquement*, on remiserait toutes ces métaphores et l'on parlerait d'une façon strictement... » Suit un moment de silence quelque peu embarrassé. En effet, c'est en ce point que les choses se compliquent, car, pour « parler scientifiquement », d'après eux, il faudrait évidemment ne pas parler du tout ! Et nous voilà tenus d'imaginer une scène assez cocasse où un chercheur muet désignerait un phénomène qui s'exprimerait silencieusement par lui-même en s'imposant sans aucun signe ni truchement à un être humain totalement passif... Situation évidemment peu réaliste.

Ce manque de réalisme, toutefois, n'empêche pas cette scène de servir d'origine à la distinction même que le public croit de bon sens entre le « monde matériel », d'une part, et le monde du « langage humain », de l'autre. Le monde matériel est ce que l'on a rendu muet pour éviter de répondre aux questions « qui parle ? qui agit ? qui fait parler ? qui fait agir ? ». C'est pour comprendre cette

étrange situation que je dois introduire, en plus de cette zone de transactions que j'ai désignée par le terme de métamorphique, une tout autre opération par laquelle on va, *dans le langage et par le langage*, vider un certain nombre de personnages de toute puissance d'agir. C'est cette opération qui va *désanimer* une partie des acteurs et donner l'impression qu'il existe un abîme entre les objets matériels inanimés et les sujets humains remplis d'âme – ou du moins d'esprit. L'argument peut paraître contourné, mais il faut expliquer par quel *effet de langage* on s'est mis à construire des scènes où le langage ne serait qu'une partie de la scène, l'autre partie étant réservée pour la présence muette des choses inertes sur laquelle le langage n'aurait pas de prise !

Il suffit pourtant de quelques minutes de réflexion pour s'apercevoir que l'idée d'un monde inerte est elle-même *un effet de style*, un *genre* particulier, une certaine façon de mettre en sourdine les puissances d'agir que l'on ne peut s'empêcher de faire proliférer dès qu'on se met à décrire quelque situation que ce soit. Parler d'une voix mécanique, c'est toujours parler. Le ton seul est différent ; pas l'enchaînement des mots. De même, l'idée d'un monde désanimé n'est qu'une façon d'enchaîner les animations *comme si* rien ne s'y passait. Mais les puissances d'agir sont toujours là, quoi qu'on fasse. L'idée d'une Nature/Culture comme celle d'une distinction humain/non humain n'a rien d'une grande conception philosophique, d'une profonde ontologie, c'est un *effet stylistique secondaire*, postérieur, dérivé, par lequel on prétend *simplifier* la répartition des acteurs en désignant, ensuite, les uns comme animés et les autres comme inanimés. Cette seconde opération ne réussit qu'à désanimer certains protagonistes appelés « matériels » en les privant de leur activité et à *suranimer* certains autres appelés « humains » en leur confiant d'admirables capacités d'action – la liberté, la conscience, la réflexivité, le sens moral et ainsi de suite⁵⁵.

Comment diable peut-on produire l'impression qu'il ne se passe rien dans un récit où les événements, aventures, échanges de propriétés, transactions entre puissances d'agir se multiplient d'instant en instant ? Ce n'est sûrement pas dans la littérature scientifique que l'on peut trouver ce genre d'apparente inertie⁵⁶. Non, il faut simplement *ajouter* au déroulement des événements quelque chose qui en *inverse* le cours et, de ce fait, en annule l'action. Comment est-ce possible ? En transformant l'enchaînement des causes et des conséquences de telle sorte que toute l'action soit – ou du moins apparaisse – dans la cause, et qu'il n'y en ait plus aucune dans les conséquences. Évidemment c'est impossible, les conséquences sont toujours surprenantes et, en pratique, dans l'histoire de la découverte, comme dans le récit de découverte, et même dans

l'enseignement des faits les mieux établis, la cause arrive longtemps *après* les conséquences⁵⁷. Pour la même raison qui fait que les compétences surviennent longtemps *après* que les performances ont été soigneusement enregistrées. Un récit strictement *causaliste* dont le seul personnage, le seul acteur serait dans la cause – et en plus dans la cause première – est évidemment impossible. Nul, par construction, ne pourrait l'énoncer.

Et pourtant, il est néanmoins possible, par l'usage d'un traitement philosophique idoine, de faire *comme si* l'on pouvait inverser l'inversion, et déduire toutes les conséquences de la cause⁵⁸. En procédant ainsi on parvient à *dédramatiser* le cours dramatique du temps, au point de faire comme si le monde découlait du passé vers le présent. L'hypothèse est invraisemblable, je le sais bien, mais c'est elle qui va permettre de donner le sentiment d'un monde matériel soumis au strict enchaînement de causalités qui serait opposé à un autre monde – humain, symbolique, subjectif, culturel, peu importe le nom – qui se définirait alors comme l'empire de la liberté. Curieusement la distinction même entre les récits – sous-entendu dramatiques – et le monde matériel – sous-entendu brut, obstiné, inerte, objectif et muet – ne recoupe pas une distinction réelle, mais provient d'une façon très particulière, historiquement limitée⁵⁹, de désanimer par le langage la distribution de ce qui va désormais jouer le rôle d'agent – sous-entendu humain – et ce qui va jouer le rôle d'inerte – sous-entendu le décor matériel du monde humain.

L'autre hypothèse consiste à proposer que ce que j'ai désigné comme une zone d'échange commune – à savoir la zone métamorphique – *soit une propriété du monde lui-même* et pas seulement un phénomène du langage *sur* le monde. Même s'il est toujours difficile de garder cela à l'esprit, l'analyse du sens, ce qu'on appelle la science du sens ou sémiotique, n'a jamais été limitée au discours, au langage, au texte, à la fiction. La signification est une propriété de tous les agents en ceci qu'ils ne cessent d'avoir une puissance d'agir ; cela est vrai de Koutouzov, du Mississippi, aussi bien que du récepteur de CRF et de la gravitation par laquelle les corps se « comprennent » et « s'influencent » les uns les autres. Pour tous les agents, agir signifie faire venir son existence, sa subsistance, *du futur vers le présent* ; ils agissent aussi longtemps qu'ils prennent le risque de combler la brèche de l'existence – ou bien ils disparaissent purement et simplement. En d'autres termes, l'existence et la signification sont synonymes⁶⁰. *Tant qu'ils agissent, les agents ont une signification*. C'est pourquoi cette signification peut être suivie, poursuivie, capturée, traduite,

formée en langage. Ce qui ne veut pas dire que « toute *chose* dans le monde soit une simple affaire de discours », mais plutôt que toute possibilité de discours soit due à la présence d'agents en quête de leur existence.

Quoique la philosophie officielle de la science prenne le second mouvement de désanimation comme le seul qui soit important et rationnel, c'est le contraire qui est vrai : l'animation est le phénomène essentiel ; et c'est la désanimation qui est un phénomène superficiel, auxiliaire, polémique et souvent apologétique⁶¹. L'une des grandes énigmes de l'histoire occidentale n'est pas qu'« il y ait encore des gens assez naïfs pour croire à l'animisme », mais la croyance plutôt naïve que beaucoup de gens ont encore en un « monde matériel » prétendument désanimé⁶². Et cela au moment même où les scientifiques multiplient les puissances d'agir dans lesquelles ils sont de plus en plus profondément impliqués chaque jour – et nous avec eux.



Par cette deuxième conférence, j'espère avoir préparé le terrain pour ce qui suit. Ceux qui affirment que la Terre n'a pas seulement un mouvement mais aussi un comportement qui la fait réagir à ce que nous lui faisons ne sont pas tous des foldingues qui auraient versé dans l'étrange idée d'ajouter une âme à ce qui n'en a pas. Les plus intéressants à mes yeux, comme les chercheurs qui travaillent sur le système Terre, se contentent simplement de ne *pas lui retirer* les puissances d'agir qu'elle possède. Ils ne disent pas forcément qu'elle est « vivante » mais seulement qu'elle *n'est pas morte*. En tout cas, qu'elle n'est pas inerte de cette forme très étrange d'inertie produite par l'idée d'un « monde matériel ». Monde évidemment très éloigné de la *matérialité*. Entre la matérialité et la matière, il semble que nous allons avoir à choisir.

Pour résumer trop vite un argument qu'il faudra reprendre plus loin, on obtient l'inertie du monde matériel dès qu'on distribue les puissances d'agir entre les causes et les conséquences de façon à tout donner aux causes et rien aux conséquences, sinon de se faire traverser par l'effet sans rien lui ajouter⁶³. On accède à la matérialité quand on refuse cette opération seconde qui élimine les puissances d'agir, et qu'on laisse aux conséquences toute l'*agency* dont elles sont capables. C'est par le récit causaliste que l'on obtient cet effet de désanimation, mais toujours *après coup*, une fois agencée, machinée, montée la longue série des conséquences, et une fois *inversé* l'ordre dans lequel on parcourt cette série.

Chose étrange, sur laquelle je reviendrai plus tard, cette forme de récit causaliste ressemble beaucoup aux récits *créationnistes* par lesquels on attribue à une cause première, à une création dite *ex nihilo* toute la série de ce qui suit⁶⁴. Même si l'on s'est habitué depuis la révolution scientifique à opposer la science et la religion, l'idée de matière – car c'est d'abord une idée – participe des deux domaines. C'est pourquoi, en cherchant à nous défaire de l'idée de « nature », il faudra aussi se défaire de la théologie qui s'y trouve accrochée – sans oublier la politique qu'on y a mêlée ! En inventant, au cours des longues batailles du xvii^e siècle, l'idée d'un « monde matériel » dans lequel la puissance d'agir de toutes les entités qui constituent le monde a été effacée⁶⁵, on a créé pour parler de la Terre un monde fantomatique, qui correspond hélas trop souvent à ce qu'on appelle la « vision scientifique du monde » et qui est aussi une certaine version religieuse de la nature des causes. Plus rien, littéralement, ne se passe, puisque l'agent est censé être la « simple cause » de son prédécesseur. Toute l'action a été placée dans l'antécédent. Peu importe alors qu'on le nomme Créateur tout-puissant ou Causalité toute-puissante. La conséquence pourrait tout aussi bien ne pas être là du tout ; comme on dit familièrement, elle n'est là que « pour faire de la figuration ». On peut bien enfile les termes les uns derrière les autres, leur événementialité a disparu.

Le grand paradoxe de la « vision scientifique du monde » est d'avoir réussi à retirer l'historicité du monde aussi bien pour la science que pour la politique et la religion. Et avec elle, bien sûr, la *narrativité* intérieure qui nous permet d'être dans le monde – ou, comme Donna Haraway préfère le dire : d'être « avec le monde⁶⁶ ». Je ne dis pas que la science aurait « désenchanté » le monde en nous faisant perdre tout lien avec le « monde vécu », mais que la science a toujours chanté une tout autre chanson et toujours vécu à même le monde. Peut-être ne serait-il pas inutile d'offrir enfin de la matérialité une version qui ne soit plus si directement, si maladroitement politico-religieuse tout en offrant des sciences une vision si pathétiquement inexacte. On pourrait sortir alors de toute « religion de la nature ». On aurait de la matérialité une conception enfin mondaine, séculière, oui, profane, ou mieux : terrestre.

Tout cela nous le savions, bien sûr, nous qui étudions depuis longtemps cette curieuse obsession des Modernes pour désanimer le monde dans lequel pourtant ils font proliférer les agents imprévus et surprenants. Nous savions bien que le style rationalisant n'avait aucun rapport avec les sciences telles qu'elles se font. C'est même ce qui m'avait permis d'affirmer, il y a vingt-cinq ans, que « nous n'avons jamais été modernes⁶⁷ ». Mais tout change à partir du moment où nous

lisons des annonces comme celle par laquelle j'ai commencé cette conférence : « Le seuil de 400 parties par million (ppm) de dioxyde de carbone (CO₂) atmosphérique devrait être atteint courant mai. » Là, il paraît évident *pour tout le monde*, et plus seulement pour les historiens des sciences, que nous sommes plongés dans une *histoire* qu'il est désormais impossible de *désanimer*.

Pourtant, ne comptons pas sur l'approche des catastrophes pour nous rendre plus conscients, bien au contraire. Dans un des nombreux livres terrifiants que j'ai lus en préparant ces conférences, *La Fin*, l'historien Ian Kershaw a montré que l'Allemagne avait perdu plus de soldats et de civils dans la dernière année de la guerre, quand les Allemands avaient abandonné tout espoir de victoire, que dans les quatre années précédentes. Il montre que dans la situation la plus cataclysmique, alors que le Reich est condamné, que la guerre est clairement perdue et que tout le monde, des généraux aux femmes au foyer, le sait parfaitement, néanmoins, faute d'une alternative, le combat continue, le système dictatorial criminel demeure presque intact, jusqu'à l'effondrement final⁶⁸.

C'est parce que le caractère évident de la menace ne nous fera pas changer, qu'il faut se préparer à refaire de la politique. S'il n'y a rien d'agréable, d'harmonieux ou d'apaisant à aborder les problèmes écologiques ; si Lovelock a pu décrire Gaïa comme étant « en guerre » et comme « prenant sa revanche » sur les humains qu'il compare à l'armée britannique, en juin 1940, coincée dans les dunes de Dunkerque, en pleine déroute, contrainte d'abandonner ses armes gisant inutiles sur la plage⁶⁹, c'est parce que la géohistoire ne doit pas être conçue comme la grande irruption de la Nature finalement capable de pacifier tous nos conflits, mais comme un *état de guerre généralisé*.

Aussi épouvantable que fut l'histoire, la géohistoire sera probablement pire puisque ce qui, jusqu'à maintenant, était resté tranquillement à l'arrière-plan – le paysage qui avait servi de cadre à tous les conflits humains – vient de rejoindre le combat. Ce qui était une métaphore jusqu'à présent – que même les pierres crient de douleur face aux misères que les humains leur ont faites – est devenu littéral. Clive Hamilton affirme que l'ennemi de l'action est l'*espoir*, cet espoir inaltérable que tout ira mieux et que le pire n'est pas toujours certain⁷⁰. Hamilton prétend qu'avant d'entreprendre quoi que ce soit, nous devons déraciner l'espoir de notre cadre de vie désespérément optimiste... C'est donc avec beaucoup de scrupules que je mets cette série de conférences sous le sombre avertissement de Dante : « Abandonnez tout espoir. » Ou, dans un style plus moderne cette phrase

de Dougald Hine citée par Deborah Danowski et Eduardo Viveiro de Castro : « *What do you do, after you stop pretending ?* » « Qu'est-ce que vous allez faire, quand vous arrêterez de faire les malins ? »⁷¹.

On frissonnait déjà devant l'accélération de l'histoire, mais comment se comporter devant la « grande accélération⁷² » ? Par un complet renversement du trope favori de la philosophie occidentale, les sociétés humaines semblent se résigner à jouer le rôle de l'objet stupide, tandis que c'est la nature qui prend de façon inattendue celui de sujet actif ! Avez-vous remarqué que l'on attribue désormais à l'histoire naturelle les termes de l'histoire humaine – *tipping points*, accélération, crise, révolution – et que l'on utilise pour parler de l'histoire des humains les mots d'inertie, d'hystérésis, de dépendance au sentier, comme s'ils avaient pris l'aspect d'une nature passive et immuable pour expliquer pourquoi ils ne font rien devant la menace ? Tel est le sens de ce Nouveau Régime Climatique : le « réchauffement » est tel que l'ancienne distance entre l'arrière-plan et le premier plan a fondu : c'est l'histoire *humaine* qui paraît froide et l'histoire *naturelle* qui est en train de prendre une allure frénétique. La zone métamorphique est devenue notre lieu commun : tout se passe comme si nous avions bel et bien cessé d'être modernes et, cette fois-ci, collectivement.

Notes

1. Stéphane FOUCART, *Le Monde*, 7 mai 2013.
2. Charles D. KEELING, « Rewards and penalties of recording the Earth », 1998, étonnant exemple d'autosociologie des sciences.
3. Michael E. MANN, *The Hockey Stick and the Climate Wars*, 2013. Le lien entre description et alerte est parfaitement explicite dans l'opinion publiée par Mann dans le *New York Times*, 17 janvier 2014, Michael MANN, « If you see something say something ». On ne peut pas être plus explicite.
4. La distance est immense avec l'époque de Max Weber commenté dans le bel article de Bruno KARSENTI, « Le sociologue et le prophète », 2013.
5. Harald WELZER, *Les Guerres du climat*, 2009. Le lien du climat et de la guerre est bien plus ancien que la géo-ingénierie actuelle, comme le montre James Rodger FLEMING, *Fixing the Sky*, 2010.
6. Si l'Anthropocène peut flatter les humains parce qu'ils auraient enfin conquis un pouvoir planétaire, il est beaucoup moins agréable d'apprendre que ce pouvoir d'influence est peut-être déjà perdu ! Voir ce que dit [Wallace Broecker](#) : « L'étude des climats anciens nous crie de façon tonitruante que le système du climat terrestre n'a rien d'un système qui s'autostabilise mais qu'il s'agit plutôt d'une bête ultra-sensible qui surréagit à la moindre petite poussée », *Nature* 376, p. 212-213, 20 juillet 2002. Cité par Clive HAMILTON, *ABC Religion and Ethics*, 3 mars 2015. C'est l'étrangeté de ce phénomène qui justifie le titre du livre de Timothy MORTON, *Hyperobjects*, 2013.
7. La meilleure introduction grand public pour se rendre compte du travail quotidien des chercheurs reste la série de vidéos accessibles sur < thiniceclimate.org >.
8. Le réflexe des historiens comme du sens commun consiste à dire que ce qui nous paraît sans précédent est déjà arrivé bien des fois. L'intérêt des recherches de ceux qui travaillent sur l'Anthropocène est justement de disputer cet argument qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Un exemple entre mille : « L'invention au début du XX^e siècle du procédé Haber-Bosch qui permet la conversion de l'azote atmosphérique en fertilisants a altéré le cycle global de l'azote d'une façon si fondamentale que la comparaison géologique la plus rapprochée nous ramène à des événements qui se sont déroulés il y a 2,5 milliards d'années. [...] L'action humaine a accru l'acidité de l'eau des océans à un niveau qui n'a probablement jamais été dépassé depuis 300 millions d'années. » Simon L. LEWIS et Mark A. MASLIN, « Defining the Anthropocene », 2015. Sur cette question de l'absence de précédents, sur laquelle je reviendrai p. 181, voir Clive HAMILTON et Jacques GRINEVALD, « Was the Anthropocene anticipated ? », 2015.
9. « Géohistoire » résume au mieux l'article de Dipesh CHAKRABARTY, « The climate of history », 2009.
10. John Lewis GADDIS, *The Cold War*, 2006, sur la rapidité de la réponse à la menace soviétique ; et Nicolas STERN, *The Economics of Climate Change*, 2007, pour une comparaison avec le concours de lenteur concernant la menace climatique.
11. L'idée controversée de [Gayatri Chakravorty Spivak](#) n'est pas de croire sérieusement à l'essence des identités sociales, mais de l'utiliser quand cela peut être expédient dans certaines luttes puisque c'est l'arme des adversaires.
12. Bruno LATOUR, *Politiques de la nature*, 1999.
13. Les vertus d'objectivité ont une longue histoire (Lorraine DASTON et Peter GALISON, *Objectivité*, 2012) qui permettent de ne pas confondre le résultat final – attribué à l'objet connu – avec l'institution très

complexe par laquelle les objections ont été successivement parcourues. L'objectivité n'est ni un état du monde ni un état mental, c'est le résultat d'une vie publique bien entretenue. Un résumé facilement accessible de cet argument se trouve dans Bruno LATOUR, *Cogitamus*, 2010.

14. Au lieu de données, on devrait toujours parler d'obtenues. En anglais (ou en latin) le terme de « data » serait bien plus compréhensible si l'on parlait de « subdata ».

15. L'immense littérature en linguistique, socio-linguistique et théorie des actes de langage n'a pas cessé d'amenuiser la distinction entre description et prescription déjà mise à mal dans le livre séminal de J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 1970.

16. C'est la reprise de cette notion si mal comprise du désintéressement qui caractérise une grande partie de la philosophie des sciences d'Isabelle Stengers, depuis *L'Invention des sciences modernes*, 1993, jusqu'à *La Vierge et le Neutrino*, 2005 et qui l'a amenée dans *Au temps des catastrophes*, 2009, à se situer face à Gaïa.

17. Les recommandations faites aux rédacteurs des rapports du GIEC, soulignent justement qu'il faut bien distinguer ce qui est « policy relevant but not policy prescriptive » *Statement on IPCC principles and procedure*, IPCC, 2 février 2010. Voir Kari DE PRYCK, « Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat », 2014.

18. Dans tout ce qui suit, je vais utiliser le terme d'origine spinoziste « puissance d'agir » pour traduire le terme d'*agency*, pour éviter l'horrible « agentivité », et surtout pour détacher *agency* de l'intentionnalité et de la subjectivité humaine, puisque ce qui va nous intéresser tout au long c'est la redistribution de ces capacités d'action.

19. Je reprends ici un passage de « Agency at the time of the Anthropocene », 2014, traduit par Franck Lemonde et considérablement modifié.

20. TOLSTOÏ, *Guerre et Paix*, livre 13, chapitre III.

21. Cette différence entre actants et acteurs est un principe essentiel de la sémiotique inspirée de Greimas, voir Jacques FONTANILLE, *Sémiotique du discours*, 1998.

22. Curieusement, dans l'appendice du roman, Tolstoï utilise de bout en bout une métaphore technique de la Providence qui agit avec une telle nécessité que la liberté de manœuvre des personnages, pourtant déployée à foison dans le corps du roman, disparaît complètement. Preuve que le discours de causalité peut, à volonté, multiplier ou réduire les puissances d'agir sans que la composition ait pour autant changé. L'attribution des causes est donc toujours un processus secondaire par rapport au processus primaire de composition des forces.

23. John MCPHEE, *The Control of Nature*, 1980.

24. Mark TWAIN, *La Vie sur le Mississippi*, 2001 (traduction modifiée par moi).

25. L'ouragan Katrina du 29 août 2005 a ravagé La Nouvelle-Orléans.

26. Algirdas GREIMAS et Jacques FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, 1991.

27. C'est l'origine du principe de symétrie introduit en sociologie par l'article de Michel CALLON, « Éléments pour une sociologie de la traduction », 1986, et qui est à la base de la théorie de l'acteur-réseau. Au lieu d'une distinction entre objet et sujet, on obtient des nuances le long d'un gradient qui mélange les figurations humaines et non humaines.

28. Le contexte est décrit dans Bruno LATOUR et Steve WOOLGAR, *La Vie de laboratoire*, 1988.

29. C. R. GRACE *et al.*, « Structure of the N-terminal domain », 2007.

30. C'est sans conteste ce qu'aurait fait le romancier Richard Powers et ce qu'il a tenté par exemple dans la *La Chambre aux échos*, 2009 ou plus directement encore, dans, *Gain*, 2012 et qui explique l'apparence toute nouvelle de ses personnages, voir sur ce point Bruno LATOUR, « The powers of fac similes », 2008.

31. Bruno LATOUR et Paolo FABBRI, « Pouvoir et devoir », 1977 et surtout Françoise BASTIDE, *Una notte con Saturno*, 2001.

32. Voir les entrées correspondantes dans la bible de la sémiotique : Algirdas Julien GREIMAS et Joseph COURTÈS (dir.), *Sémiotique. Dictionnaire*, 1979.

33. C'est ce qui fait tout l'intérêt de l'article classique de Harold GARFINKEL *et al.*, « The work of a discovering science », 1981.

34. J'utilise des termes bien trop grossiers – phusis pour nature, bio pour biologie, etc. – simplement pour pointer du doigt l'importance du terme « morph » auquel ils sont apposés.

35. Le métamorphisme, dit le dictionnaire, est un processus interne du globe terrestre, qui provoque le changement à l'état solide de la texture et de la composition minéralogique d'une roche dont les minéraux étaient stables jusque-là.

36. C'est ce même déplacement d'un terme utilisé comme outil d'analyse transformé en objet d'étude (*from resource to topic*) que j'ai présenté dans la conférence précédente.

37. Comme le dit Foucart dans l'article cité au début de cette conférence : « Selon le climatologue américain James Hansen, ancien directeur du Goddard Institute for Space Studies (GISS), la concentration de CO₂ à ne pas excéder se situe autour de 350 ppm. Une limite qui a été atteinte peu avant 1990. » (*Le Monde*, 7 mai 2013.)

38. Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, 1990, prolongé en partie dans *Retour au Contrat naturel*, 2000.

39. La situation est d'autant plus piquante que c'est à la figure de Galilée, ayant raison seul contre tous, que les climato-sceptiques font chaque fois appel quand ils prétendent attaquer le « consensus » des climatologues.

40. Serres ne mentionne pas Lovelock, mais ce personnage que nous allons rencontrer dans la conférence suivante, est taillé pour ce rôle.

41. Bertold BRECHT, *La Vie de Galilée*, 1990.

42. Dans l'ancien système dit « précopernicien », il existait une différence de substance entre la zone sous la Lune (sublunaire) et la zone au-dessus de la Lune (supralunaire) : plus on montait par degré de la Terre corruptible, aux planètes puis aux étoiles fixes, plus on montait en perfection. Sur l'histoire de ce cosmos et de sa destruction, le livre classique d'Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, 1962, reste la meilleure introduction, à moins que l'on ne préfère la version plus romancée mais toujours très efficace d'Arthur KOESTLER, *Les Somnambules*, 2010.

43. C'est cette agitation de la Terre, qui fait toute l'étrangeté de livres comme ceux de Fred PEARCE, *With Speed and Violence*, 2007, ou de Stephen M. GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, 2013. Sur la question controversée des frontières planétaires, voir Johan ROCKSTRÖM, Will STEFFEN *et al.*, « Planetary boundaries », 2009. Sur le réseau des zones critiques, voir Susan L. BRANTLEY, Martin B. GOLDBERGER et K. Vala RAGNARSDOTTIR, « Crossing disciplines and scales to understand the critical zone », 2007, et le rapport de S.A. BANWART, J. CHOROVER et J. GAILLARDET, *Sustaining Earth's Critical Zone*, 2013, ainsi que Bruno LATOUR, « Some advantages of the notion of 'Critical Zone' for Geopolitics », 2014.

44. C'est ce rebondissement imprévu que le titre du volume édité par Émilie HACHE – *De l'univers clos au monde infini*, 2014 – cherche à capter, en opposition à celui de Koyré.

45. Serres utilise le terme assez peu élégant de « Biogée » pour désigner Gaïa.

46. Je reviendrai sur cette question dans la sixième conférence.

47. Eduardo Kohn, *How Forests Think*, 2013.

48. Les termes de quasi-objet et de quasi-sujet ont été introduits par Michel SERRES dans *Le Parasite*, 1980.

49. C'est ce que nous allons découvrir dès les conférences suivantes : ni la nature ni l'humanité ne peuvent se saisir comme suffisamment unifiées (et maintenant comme suffisamment distinctes) pour pouvoir établir un contrat entre des parties. C'est une manière de mesurer combien la situation a changé entre l'époque où Serres a écrit son livre et celle où nous sommes obligés d'aborder l'Anthropocène.

50. Michel SERRES, *La Traduction (Hermès III)*, 1974,

51. Simon SCHAFFER, « Newtonian angels », 2011.

52. « Exactement au même moment, Isaac Newton, travaillait d'arrache-pied sur les agents spirituels à l'œuvre dans les réactions alchimiques, sur la juste interprétation des messages angéliques dans les prophéties de l'Écriture et particulièrement de l'Apocalypse, composait une généalogie érudite de l'idolâtrie et des hérésies, discutait les effets matériels et spirituels du mouvement des comètes et des tourbillons solaires, et se mettait au brouillon d'une histoire provisoire de l'Église », *ibid.*, 2011 (ma traduction). Voir aussi Simon SCHAFFER, *The Information Order of Isaac Newton's Principia Mathematica*, 2008.

53. C'est ce brassage puis cette lente décantation qui font l'objet du livre de Frédérique AÏT-TOUATI, *Contes de la Lune*, 2011, sur l'invention progressive de la différence, maintenant naturalisée, entre récit de fiction et récit de science.

54. Terme favori de Donna Haraway, pour désigner les nombreuses bifurcations par lesquelles les puissances d'agir échangent leurs propriétés de la façon la plus imprévue, voir en français Donna HARAWAY, *Le Manifeste Cyborg*, 2007.

55. Ce que Whitehead a appelé la bifurcation de la nature est, comme le montre très bien Didier DEBAISE dans *L'Appât des possibles*, 2015, avant tout une opération pratique.

56. Il existe maintenant une vaste littérature autour du domaine « science et littérature ». Un exemple de l'animation des récits scientifiques, d'autant plus frappant qu'il est écrit par l'un des responsables du terme d'Anthropocène, est le livre de Jan ZALASIEWICZ, *The Planet in a Pebble*, 2010.

57. Même si cela paraît contre-intuitif à première vue, la cause n'apparaît première que dans l'ordre d'exposition, par définition, dans l'ordre de la découverte, elle est forcément toujours seconde puisque c'est toujours à partir des conséquences que l'on remonte vers elle. Autrement dit, il y a toujours dans le récit causal un effet de *montage*. Cette inversion est encore plus frappante dans le cas de la pédagogie.

58. Charles Péguy dans la *Note conjointe sur Monsieur Descartes*, s'amuse de l'audace de Descartes d'avoir *déduit* l'existence des cieux de ses principes : « Et il n'a pas trouvé seulement les cieux. Il a trouvé des astres, une terre. Je ne sais pas si vous êtes comme moi. Je trouve prodigieux qu'il ait trouvé une terre. Car enfin, s'il ne l'avait pas trouvée. [...] Nous savons bien qu'il n'eût pas trouvé les cieux, et les astres et une terre s'il n'en avait pas entendu parler », *Œuvres complètes*, tome III, p. 1279.

59. Simon SCHAFFER, *La Fabrique des sciences modernes*, 2014 ; Isabelle STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, 1993.

60. Thème développé plus avant dans Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

61. David ABRAM, *Comment la terre s'est tue*, 2013.

62. D'où l'intérêt nouveau pour la question de l'animisme, comme on le voit dans le travail de Descola ou de Viveiros de Castro, comme si la désanimation apparaissait dorénavant comme le phénomène bizarre qu'il faut expliquer anthropologiquement, et non plus la position par défaut qui rend toutes les autres bizarres...

63. Différence que j'ai tenté de rendre technique par l'opposition entre *intermédiaires* (qui ne font que transporter la force) et *médiateurs* (qui font bifurquer ce qui les cause). Ce qui est une autre façon de traduire l'argument de Serres sur la traduction.

[64.](#) C'est l'objet des conférences cinq et six qui nous feront plonger dans la « théologie naturelle », thème des conférences Gifford à l'origine de cet ouvrage.

[65.](#) Ce lien entre révolution scientifique, organisation politique, dématérialisation de la matière et théologie est le sujet du livre maintenant classique de Steven SHAPIN et Simon SCHAFFER, *Le Léviathan et la pompe à air*, 1993, que nous retrouverons dans la sixième conférence.

[66.](#) Donna HARAWAY, « Staying with the trouble », 2015.

[67.](#) Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, 1991.

[68.](#) Ian KERSHAW, *La Fin. Allemagne 1944-1945*, 2011.

[69.](#) James LOVELOCK, *The Revenge of Gaïa*, 2006, p. 150.

[70.](#) Clive HAMILTON, *Requiem pour l'espèce humaine*, 2013.

[71.](#) Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », 2014.

[72.](#) Will Steffen *et al.*, « The Great Acceleration », 2015.

3^e conférence

Gaïa, figure (enfin profane) de la nature

Galilée, Lovelock : deux découvertes symétriques · Gaïa, un nom mythique bien périlleux pour une théorie scientifique · Un parallèle avec les microbes de Pasteur · Lovelock, lui aussi, fait pulluler les micro-acteurs · Comment éviter l'idée de système ? · Les organismes font leur environnement, ils ne s'y adaptent pas · Sur une légère complication du darwinisme · L'espace, fils de l'histoire.

Il est probable que dans quelques années, pour l'histoire des sciences aussi bien que dans l'imagination populaire, cette seconde scène devienne aussi célèbre que celle de Galilée, quand, pendant les nuits fraîches de novembre et décembre 1609, il leva son télescope, dirigé jusqu'ici sur la lagune de Venise, vers la Lune. C'est alors que l'idée lui vint, dit-on, que toutes les planètes se ressemblaient. Trois siècles après, une autre découverte inverse les positions : la Terre est une planète qui ne *ressemble* à *aucune* autre ! Il faut reconnaître que la symétrie est vraiment trop belle : alors que le premier savant découvre comment passer de l'étroite vision qu'il a depuis sa fenêtre donnant sur le Grand Canal jusqu'à l'univers infini, le second découvre comment passer de l'univers infini aux limites étroites de la planète bleue. Ce que le premier réussit à faire avec un télescope à deux sous, un vrai jouet d'enfant, le second le réussit en levant vers

le ciel un appareillage encore plus léger, une simple expérience de pensée. Il nous faudrait un Plutarque pour ajouter un nouveau chapitre à ses *Vies parallèles*, un Arthur Koestler pour écrire un appendice à ses *Somnambules*¹.

C'est à l'automne 1965, au Jet Propulsion Lab de Pasadena, dans les bureaux du département chargé de la vie extraterrestre, que James Lovelock, physiologiste et ingénieur quelque peu excentrique – les Anglais disent toujours de lui que c'est un *maverick*² – rédige un article avec Dian Hitchcock (sans relation avec le cinéaste !) sur la possibilité de détecter la vie sur Mars³. Les deux auteurs sont un peu gênés de devoir avouer à leurs collègues, occupés à concevoir les engins complexes et coûteux des missions *Voyager* puis *Viking* qu'ils prévoient d'envoyer sur le sol de Mars à l'aide de fusées géantes que, pour répondre à une telle question, la meilleure solution serait encore de rester là où ils sont, à Pasadena ! Qu'ils se contentent, disent les auteurs, de lever vers la planète rouge un modeste instrument pour vérifier si l'atmosphère est chimiquement en état d'équilibre ou non, et ils auront leur réponse⁴. Avec cette simple mesure, ils sauraient que l'atmosphère de Mars est bel et bien inerte. Nul besoin de s'y envoler à grands frais pour prouver l'évidence !

Il est difficile de ne pas être frappé par la symétrie entre les gestes de Galilée et de Lovelock levant de modestes instruments vers le ciel pour y faire des découvertes radicalement opposées. Quand, à partir des images tremblées, irisées et déformées que son télescope prélevait de la Lune, Galilée décida, grâce à sa connaissance approfondie du dessin en perspective⁵, d'y voir les ombres projetées par le Soleil sur des montagnes, des chaînes et des vallées lunaires, il s'empressa d'établir, entre la Terre et son satellite, un nouveau type de continuité – pour ne pas dire une nouvelle fraternité. Elles étaient toutes deux des planètes ; elles étaient toutes deux des corps faits de la même matière homogène ; elles avaient toutes deux la même dignité et tournaient toutes deux autour d'un autre centre. L'espace indifférencié pouvait désormais s'étendre partout. La Terre n'était plus reléguée dans les bas-fonds d'un monde sublunaire, entourée de cercles de dignité chaque fois plus élevée, depuis les planètes supra-lunaires, jusqu'à la sphère des étoiles fixes, éloignées de quelques degrés seulement de Dieu lui-même. La Terre désormais avait la même importance que tous les autres corps célestes, sans aucune hiérarchie entre eux ; quant à Dieu, on pouvait le rencontrer en tout lieu dans les vastes immensités du monde.

Une fois le premier choc passé, les astronomes, les écrivains, les polémistes, les prêtres et les pasteurs tout autant que les libertins purent alors propulser à travers ces nouvelles Terres une vaste population de personnages fictifs qui se

mirent à y vivre toutes sortes d'aventures et y observer les mœurs de toutes sortes de créatures étranges. Les nouveaux récits astronomiques de Kepler, Cyrano, Descartes, Fontenelle et Newton devinrent crédibles à propos d'un monde qui s'étendait constamment parce qu'il était homogène en tout lieu⁶. Et, comme on avait inventé l'espace infini partout semblable à lui-même, on pouvait donner quelque consistance à l'idée « d'un point de vue de nulle part » qui permettait à des esprits désincarnés et interchangeables d'écrire les lois applicables à tout le cosmos. En laissant de côté les qualités secondes – la couleur, l'odeur, la texture, mais aussi la génération, le vieillissement et la mort – et en s'attachant aux seules qualités premières – l'extension et le mouvement –, toutes les planètes, tous les soleils, toutes les galaxies pouvaient être traités comme des boules de billard⁷. Après tout, des corps en chute libre sont des corps en chute libre ; quand vous en avez vu un, vous les avez tous vus ! L'extension infinie du monde comme de la connaissance du monde devenait possible, puisque chaque lieu était littéralement le même qu'un autre, aux coordonnées près. Comme l'indique le terme latin de *res extensa*, l'idée de ce que c'est qu'une *chose* pouvait s'étendre en effet partout⁸. Pour reprendre à nouveau le célèbre titre d'Alexandre Koyré, Galilée et ses successeurs permettaient à leurs lecteurs de passer « du monde clos à l'univers infini⁹ ». L'esprit des lois de la nature flottait dans le ciel.

C'est précisément à partir de ces localisations fictives que Lovelock imagine un astronome martien qui n'aurait pas du tout besoin de voyager dans une soucoupe volante pour décider, par la simple lecture de son instrument également fictif, que la Terre est une planète vivante puisque son atmosphère ne retourne pas à l'équilibre chimique¹⁰. Tel est le raisonnement de Lovelock : si je peux, depuis Pasadena, décider sans conteste que Mars est un astre mort puisque son atmosphère est en équilibre chimique, de même, si j'étais un petit homme vert, je pourrais conclure avec certitude que la Terre est un astre vivant puisque son atmosphère est en déséquilibre chimique. S'il en est ainsi, conclut l'astronome terrestre dans un éclair d'intuition, quelque chose doit maintenir cette situation en place, quelque puissance d'agir qui n'a pas encore été rendue visible, qui est absente sur Mars aussi bien que sur Vénus ou sur la Lune, une force agencée de telle sorte qu'elle puisse maintenir – ou recouvrer – pendant des milliards d'années un état de choses assez durable pour contrer les perturbations introduites par les événements extérieurs – l'éclat plus vif du Soleil, les bombardements d'astéroïdes, les éruptions volcaniques. Mais à cette

puissance il ne faut pas se précipiter pour lui donner un nom déjà connu, par exemple celui de « vie ». Il faut d'abord comprendre la singularité de cette découverte.

Tandis que Galilée, levant les yeux de l'horizon vers le ciel, renforçait la similitude entre la Terre et tous les autres corps en chute libre, Lovelock, baissant les yeux à partir de Mars dans notre direction, *diminue* en fait la similitude entre toutes les planètes et cette Terre si particulière qui est la nôtre. C'est en prenant le « point de vue de Sirius » qu'il montre pourquoi il n'y a pas de « point de vue de nulle part » ! De son petit bureau de Pasadena, comme quelqu'un qui ferait lentement coulisser le toit d'une voiture décapotable pour bien le fermer, Lovelock ramène son lecteur à ce qui devrait être considéré, à nouveau, comme un *monde sublunaire*. Non pas que la Terre manquerait de perfections, bien au contraire ; non pas qu'elle cache dans ses tréfonds le sombre site de l'Enfer¹¹ ; mais parce qu'elle détient – seule ? – le privilège d'être en déséquilibre, ce qui veut aussi dire qu'elle possède une certaine façon d'être *corruptible* – ou, pour employer les termes de la conférence précédente, d'être, sous une forme ou sous une autre, *animée*.

En tout cas, elle semble capable de maintenir activement une différence entre l'intérieur et l'extérieur d'elle-même. Elle a quelque chose comme une peau, comme une enveloppe. Plus étrange encore, la planète bleue apparaît soudain comme une longue suite d'événements historiques, hasardeux, spécifiques et contingents, comme si elle était le résultat provisoire et fragile d'une géohistoire¹². Tout se passe comme si, trois siècles et demi plus tard, Lovelock avait pris en compte certains des traits de cette même Terre dont Galilée *devait* ne pas tenir compte afin de pouvoir la considérer simplement comme un corps en chute libre parmi tous les autres¹³ : sa couleur, son odeur, sa surface, son toucher, sa genèse, son vieillissement, peut-être sa mort, cette mince pellicule à l'intérieur de laquelle nous vivons, bref son comportement, en plus de son mouvement. Comme si les qualités secondes étaient revenues au premier plan. Serres avait raison : à la Terre qui *se meut* de Galilée, pour être complet, il fallait ajouter la Terre *qui s'émeut* de Lovelock¹⁴.

Si la première découverte était un choc, la seconde ne l'est pas moins. Rappelez-vous le cliché des trois « blessures narcissiques » célébrées par Freud, non sans un certain masochisme¹⁵ : d'abord Copernic, puis Darwin, et enfin Freud lui-même. Trois fois de suite, l'arrogance humaine aurait été profondément blessée par des découvertes scientifiques : d'abord, par la révolution copernicienne qui aurait chassé l'humain hors du centre du cosmos ;

ensuite, meurtrie plus profondément encore par l'évolution darwinienne qui a fait de l'humain une espèce de singe nu ; enfin troisièmement, par l'inconscient freudien qui aurait expulsé la conscience humaine hors de sa position centrale. Mais, pour prendre de telles découvertes pour une série de blessures narcissiques, il faut que Freud ait oublié l'enthousiasme avec lequel la soi-disant « révolution copernicienne » avait été accueillie¹⁶. Loin de se sentir blessés, il semble au contraire que ceux qui l'ont vécue se soient sentis libérés de leurs liens après avoir si longtemps souffert d'être relégués dans un cul de basse-fosse, sans autre issue que les régions supra-lunaires, le seul lieu des vérités incorruptibles. L'univers infini, l'évolution millénaire, l'inconscient tortueux, mais tout cela délivre : enfin nous sortons de notre trou ! Enfin nous nous émancipons ! Brecht, on s'en souvient, dans sa pièce sur Galilée, avait célébré cette sortie vers le grand large lorsqu'il faisait tourner devant son jeune assistant, Andréa, les lourds cercles de cuivre d'un astrolabe à l'ancienne :

GALILÉE (en s'essuyant) : « Oui, j'ai ressenti ça aussi quand j'ai vu l'objet pour la première fois. D'autres le ressentent. Des murs, des sphères et l'immobilité ! Durant deux mille ans, l'humanité a cru que le soleil et tous les corps célestes tournaient autour d'elle. [...] Or maintenant, nous gagnons le large, Andrea, le grand large. Car l'ancien temps est passé, et voici un temps nouveau. [...] Car tout bouge, mon ami. [...] Bientôt l'humanité saura ce qu'il en est de sa demeure, ce corps céleste où elle réside. Ce qui est écrit dans les livres anciens ne lui suffit plus. Car là où la croyance était installée depuis mille ans, là maintenant le doute s'installe...¹⁷. »

« Tout bouge, mon ami » en effet, mais pas dans la direction prévue... On pourrait dire, en parodiant Brecht : « Là où la croyance était installée depuis *trois cent cinquante ans*, là maintenant le doute s'installe ! » « L'ancien temps est passé » et bientôt peut-être « l'humanité saura ce qu'il en est de sa demeure, ce corps céleste où elle réside », mais à condition d'encaisser cette autre « blessure narcissique », autrement plus douloureuse que celles que Freud avait imaginées. Ce qui n'a plus aucun sens, c'est de se transporter en rêve, sans obstacle et sans attachement, dans la grande étendue de l'espace. Cette fois-ci, nous autres humains ne sommes pas choqués d'apprendre que la Terre n'occupe plus le centre et qu'elle tourbillonne sans but autour du Soleil ; non, si nous sommes si profondément choqués, c'est au contraire parce que nous nous retrouvons au centre de son petit univers, et parce que nous sommes emprisonnés dans sa minuscule atmosphère locale.

Soudainement, nous devons en rabattre sur nos voyages imaginaires ; l'univers en expansion de Galilée se trouve comme suspendu, le mouvement en

avant interrompu. Le titre de Koyré doit être désormais lu en sens contraire : « *En revenant* de l'univers infini au cosmos limité et clos. » Tous les personnages fictifs que vous avez envoyés au loin, rappelez-les ! Annoncez au capitaine Kirk que le vaisseau *Enterprise* doit revenir au bercail. « Là-bas, vous ne trouverez rien de semblable à nous ; nous sommes seuls avec notre histoire terrestre et terrible. » Quant à la planète Pandora, ce n'est pas dans cette direction que la prochaine Frontière contre les barbares Na'vis va continuer à s'étendre ! D'ailleurs, le Dr Ryan Stone dans le film *Gravity*, s'est chargée de nous résumer la situation en se retrouvant, après mille effets spéciaux, sur le plancher des vaches, quand elle avoue : « *I hate space*¹⁸ ! »

Oui, décidément, « le doute s'installe ». On peut toujours dépenser d'énormes budgets pour ce que l'on appelait naguère la « conquête de l'espace » mais on ne réussirait au mieux qu'à transporter à travers des distances inconcevables, d'une planète vivante vers quelques planètes mortes, une demi-douzaine d'astronautes encapsulés. Le lieu de l'action, c'est ici-bas et maintenant. Ne rêvez plus, mortels ! Vous ne vous échapperez pas dans l'espace. Vous n'avez pas d'autre demeure qu'ici-bas, dans l'étroite planète. Vous pouvez comparer les corps célestes les uns aux autres, mais pas en allant vous-même sur place. La Terre est pour vous, ce qu'on appelle en grec un *hapax* – un nom qui n'apparaît qu'une seule fois – et c'est ce nom que votre espèce, les Terriens, mérite tout autant – ou, si vous préférez un terme à l'étymologie semblable en gréco-latin, *idiot*. « Nous sommes des idiots ; tout ce qui nous arrive, n'arrive qu'une fois, qu'à nous, ici. » Si Galileo Galilei s'était débrouillé pour avoir un nom qui le rapprochait du nom mythique du Galiléen, il faut reconnaître que Lovelock s'est arrangé, lui aussi, pour se trouver un nom bien énigmatique : « Amour verrouillé », « Loquet d'amour », « Aime-cadenas » ? En tout cas, par sa faute, nous voilà enfermés pour de bon à double tour...

•

Le nom « Gaïa » n'est pas moins surprenant que celui de Lovelock. Nous avons tous lu *Sa Majesté des mouches*, l'histoire de ces jeunes collégiens britanniques naufragés sur une île déserte dont ils ne peuvent pas plus s'échapper que nous de notre planète bleue, et où ils descendent peu à peu la pente glissante qui mène à la barbarie¹⁹. Or il se trouve que William Golding, son auteur, était voisin de Lovelock dans un petit village du Wiltshire du nom délicieux de Bowerchalke, et que c'est à Golding que Lovelock doit celui de sa théorie²⁰.

Ce n'est pas souiller la réputation de l'écrivain que de soupçonner que, lorsque après quelques bières dans le pub, il suggéra le nom de « Gaïa », il n'avait pas relu Hésiode depuis longtemps. S'il l'avait fait, il aurait su qu'il jetait sur la théorie de son ami une malédiction dont elle n'allait jamais pouvoir se remettre tout à fait.

C'est que Gaïa, Gè, Terre, n'est pas une déesse proprement dite, mais une force d'avant les dieux. « Dans la *Théogonie* d'Hésiode, écrit Marcel Détienné, Terre est une grande puissance des commencements²¹. » Prolifique, dangereuse, avisée, l'antique Gaïa émerge dans de grandes effusions de sang, de vapeur et de terreur en compagnie de Chaos et d'Éros.

« En vérité, aux tout premiers temps, naquit Chaos, *l'Abîme-Béant*, et ensuite Gaïa, la Terre aux larges flancs – universel séjour à jamais stable des immortels maîtres des cimes de l'Olympe neigeux [...] et Éros celui qui est le plus beau des dieux [...]. Quant à la Terre, en premier lieu, elle fit naître, égale à elle-même (il fallait qu'il pût la cacher, l'envelopper entièrement), Ouranos, *le Ciel étoilé* [...]. Elle enfanta Theia *la Divine*, Rheia, Thémis *Juste-coutume* et *Mémoire* Mnémosyne, Phobé *la Lumineuse*, toute d'or couronnée, et Téthys qui inspire l'amour. Et après eux, bon cadet, Chronos aux idées retorses, le plus terrible des enfants – et il se prit de haine pour son géniteur vigoureux²². » (p. 65-67.)

Qui est donc Gaïa, la Gaïa de la mythologie ? Impossible de répondre à cette question, sans faire pour elle ce que nous avons appris dans la conférence précédente : dresser d'abord la longue liste de ses attributs afin de trouver son essence. Comme pour tous les êtres, mais plus particulièrement encore pour ces personnages ondoyants que les récits mythiques ne cessent de brasser, sa compétence – ce qu'elle est – se déduit de ses performances – ce qu'elle fait²³. Et celles-ci sont multiples, contradictoires, confuses à souhait. Gaïa a mille noms. Ce qui est sûr, c'est que ce n'est pas une figure de l'harmonie. Rien de maternel en elle, ou alors, il faut tout à fait réviser ce que l'on entend par « Mère » ! S'il lui fallait des rituels, ce n'était sûrement pas les sympathiques danses New Age qu'on a inventées plus tard pour célébrer la Gaïa postmoderne²⁴.

Qu'on en juge : c'est d'abord Gaïa qui invente l'horrible stratagème qui permettrait de la défaire du poids de son mari Ouranos :

« Le monde serait resté en cet état si Gaïa, indignée d'une existence rétrécie, n'avait imaginé une ruse perfide, qui va changer la face des choses. Elle crée le blanc métal acier, elle en fait une serpe ; elle exhorte ses enfants à châtier leur père. Tous hésitent et tremblent, sauf le plus jeune, Kronos, le Titan au cœur audacieux et à l'astuce retorse²⁵. » (p. 20.)

Dans le récit d'Hésiode, elle joue le rôle d'une puissance à la fois terrifiante et de bon conseil. Sa ruse se manifeste d'abord en ceci qu'elle ne commet jamais de crimes abominables par elle-même, mais toujours par le truchement de ceux à qui elle a inspiré la vengeance. Elle ne cesse de provoquer son immense progéniture de monstres et de dieux pour qu'ils s'assassinent les uns les autres ! Pourtant, après avoir jeté les membres de sa famille dans d'effrayants conflits, à ceux même contre lesquels elle a comploté – Ouranos, Kronos, Zeus – elle prodigue ensuite les conseils de sa mantique (on dit d'elle qu'elle est *prôtomantis* la « première prophétesse²⁶ ») de sorte qu'ils finissent par l'emporter.

« À trois reprises, Terre donne des conseils décisifs [...] : elle fait comprendre, elle indique par des mots plus que par des signes, elle sait aussi “dire tout expressément” quand il le faut, mais toujours elle prévoit, elle prévient, elle conçoit les desseins qui orientent le cours des choses de manière décisive. » (p. 165.)

Puissance chtonique, à la peau noire, brune et sombre, après avoir incité son fils Kronos à couper avec une « serpe en acier aux dents aiguës » les parties génitales de son mari Ouranos, elle ne s'en tient pas là. Avec la complicité de Rheia, Gaïa convainc Zeus de se battre contre son propre père et de le défaire. Mais voilà qu'elle ruse pour mobiliser son benjamin, Typhon – un monstre aux cent têtes de serpent –, à détruire l'empire de son fils Zeus. C'est l'Olympien qui l'emporte, mais les pauvres humains sont désormais victimes des vents, des tempêtes et des cyclones de Typhon. Gaïa, considérée du point de vue des dieux olympiens, ces divinités tard venues, est une figure de violence, de genèse et de ruse, une figure toujours antécédente et contradictoire. Si elle est liée à l'ordre et à la loi, à Thémis, cette liaison se fait dans la violence et les tremblements, mais surtout dans la duplicité. Comme le dit Détiene, elle souffle le chaud et le froid.

« Ce fut Gaïa qui conçut le subterfuge de la pierre emmaillotée à la place du dernier-né, caché au fond d'une caverne en Crète, en attendant qu'il devienne Zeus. Tout au long de cette “archéologie” du monde divin, Gaïa fait preuve d'une capacité de connaître ce qui va advenir : elle apprécie le présent en fonction du futur qui l'habite, préfigurant de cette manière le bon conseil et la prudence avisée qui vont caractériser l'action de Thémis, en plusieurs moments de la carrière de Zeus et, en particulier, quand Terre, cette fois demandeuse, viendra se plaindre de la prolifération de l'espèce humaine et de son impiété grandissante sur sa “large poitrine”²⁷. » (p. 166.)

Celle qui se plaint de l'impiété et du poids excessif des humains, n'est sûrement pas pieuse. D'ailleurs, les archéologues ont bien de la peine à trouver ses autels, enfouis qu'ils sont dans des cavernes profondes, sous les ruines des temples dressés beaucoup plus tard à l'adresse de dieux plus convenables et mieux célébrés²⁸.

Ce qui est vrai du personnage mythologique l'est aussi de la théorie qui porte son nom. Oui, sans aucun doute, il y a une malédiction attachée à la théorie de Gaïa. D'ailleurs, combien de fois ai-je été averti de ne pas recourir à ce terme et de ne pas avouer tout haut que je m'intéressais aux livres de Lovelock – au point d'écrire une pièce à leur sujet et, pour couronner le tout, de centrer sur ce personnage la présente série de conférences ! « Vous ne pouvez tout de même pas prendre au sérieux, me disait-on, ces divagations pseudo-scientifiques d'un vieil inventeur indépendant qui affirme calmement à la télévision que les sept huitièmes de l'humanité vont bientôt être éliminés parce que, tel un nouveau Malthus, il prétend avoir calculé la "capacité porteuse" de la planète Terre – 300 millions environ ; et que cela lui est égal, de toute façon, puisqu'il va mourir, loin au-dessus de la Terre, dans une fusée, pendant un voyage dans l'espace, grâce à un ticket gratuit qui lui a été offert en prime par nul autre sponsor que Richard Branson²⁹ ! Allons, ce mélange de science et d'intuitions vaguement spiritualistes ne peut pas être le centre d'une nouvelle vision de la science, de la politique et de la religion. Quelle idée stupide de le comparer à notre grand, à notre immense Galilée. »

L'une des raisons pour lesquelles j'ai résisté à ces avertissements, c'est que je ne suis pas bien sûr de ce que mes détracteurs auraient dit, s'ils avaient vécu en 1610, en lisant le *Sidereus Nuncius* publié par ce drôle d'ingénieur barbu qui signait Galilée³⁰. Après tout, un mathématicien qui divague sur Dieu, la Terre, la Lune, l'Église, la Bible et la destinée humaine, qui compare la Terre et les planètes à des boules de billard, tout en dédiant son ouvrage à un Médicis avec une parfaite flagornerie n'aurait probablement pas été accueilli beaucoup plus favorablement à l'époque³¹. Richard Branson n'est pas le duc de Médicis, certes, mais il y a entre les deux cosmologies une symétrie inverse si impressionnante que je tiens à l'explorer. Dans les deux cas, ce qui est en question, c'est le mouvement et le comportement de la Terre ainsi que le destin de ceux qui l'habitent et qui affirment la connaître ; cela suffit pour prendre les deux au sérieux.

S'il y a une malédiction qui pèse sur la théorie de Gaïa, c'est celle que le modernisme a introduite dans la question en imposant de toujours traiter notre

rapport au monde selon le schéma Nature/Culture que nous avons essayé de tourner dans les deux conférences précédentes. Ce schéma est lui-même, en large partie, un héritier de la découverte qu'on peut nommer, pour simplifier, *galiléenne*³². Une fois introduite en physique pour des raisons d'abord uniquement pratiques, la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes s'est mise ensuite à proliférer dans tous les domaines. S'il était indispensable pour Galilée d'enlever tous les comportements des corps pour ne garder que leur mouvement, il n'y avait aucune raison d'en faire une philosophie générale, et encore moins la politique d'une Terre sans comportement aucun. Ce qui n'était pour Galilée qu'un expédient commode se transforme en un fondement métaphysique dans les mains de Locke, de Descartes et de leurs successeurs³³.

C'est bien pourtant de cette généralisation induite que provient cette étrange opération qui a permis de désanimer une section du monde, déclarée objective et inerte, et de suranimer une autre section, déclarée subjective, consciente et libre. C'est cette distribution étrange – ce que Whitehead a nommé *bifurcation de la nature*³⁴ – qui pèse, quatre siècles après, sur toute interprétation de la théorie de Gaïa. C'est parce que Gaïa ne tient pas dans le schéma Nature/Culture – pas plus que la Terre en mouvement de Galilée ne tenait dans le cosmos médiéval – qu'il faut prendre pour la juger quelque précaution. En un sens, c'est Locke contre Lovelock ! Ne nous précipitons pas pour conclure le procès de ce dernier en sa défaveur comme on se précipite pour conclure en sa faveur mais toujours après coup celui de Galilée ! Cette fois-ci, nous devons nous faire une opinion sans le bénéfice du jugement rétrospectif de l'histoire.

Je pourrais facilement échapper à la malédiction en prétendant que le nom d'une théorie n'a pas d'importance et que, après tout, les scientifiques sérieux évitent autant que possible le nom de Gaïa, lui préférant l'euphémisme « sciences du système Terre ». Mais ce serait tricher et passer d'un personnage ambigu à un autre encore plus difficile à définir. « Système », quel drôle d'animal est-ce là ? Un Titan ? Un Cyclope ? Quelque divinité tordue ? En évitant le vrai mythe, on tomberait sur le faux³⁵. Mythe et science, nous le savons bien, parlent des langues qui ne sont distinctes qu'en apparence, mais dès qu'on se rapproche de cette zone métamorphique que nous avons appris à repérer, elles se mettent à échanger leurs traits, pour parvenir à exprimer, à prolonger ce qu'elles veulent dire. « Il n'est de pur mythe que l'idée d'une science pure de tout mythe », dirait Serres³⁶.

Non, il faut faire pour la théorie scientifique de Gaïa ce que les magnifiques travaux des hellénistes nous ont appris à faire pour les personnages mythologiques comme l'antique Gè. Comme toujours, il faut remplacer ce que sont les dieux, les concepts, les objets et les choses, par ce qu'ils font. Pour lancer la Terre en mouvement dans l'univers infini, Galilée doit tout mélanger, bien sûr, ce qu'il en est de Dieu, des princes, de l'autorité, de la forme des corps, et même, on le sait, du beau style italien³⁷. Il en est de même pour Lovelock quand il cherche à rapatrier cette même Terre dans un cosmos fini. Pour traduire dans une langue à peu près compréhensible cette puissance d'agir qui fait que la Terre a un comportement – qu'elle apparaît aux yeux extérieurs comme dotée d'une enveloppe sensible et périssable –, l'inventeur doit, lui aussi, tout mélanger, rebrasser les métaphores pour qu'elles s'ajustent autrement et qu'on finisse par leur faire dire tout autre chose. Lovelock comme Galilée hésitent. Ils se contredisent ? Oui bien sûr : passer de la nature au monde, c'est toujours plonger dans la métaphysique, enfouir les habitudes de leur discipline – pour Galilée la mécanique, pour Lovelock la chimie – dans autre chose de plus actif, de plus ouvert, de plus corrosif aussi.

Mais le problème de Lovelock est nouveau : comment parler de la Terre *sans la prendre pour un tout déjà composé*, sans lui ajouter une cohérence qu'elle n'a pas et, pourtant, sans la désanimer en faisant des organismes qui maintiennent en vie la fine pellicule des zones critiques de simples passagers inertes et passifs d'un système physico-chimique ? Son problème est bien de comprendre en quoi la Terre est active, mais *sans lui ajouter une âme* ; et comprendre aussi ce qui en est la conséquence immédiate : en quoi peut-on dire qu'elle *rétroagit aux actions collectives des humains* ? Avant de le condamner, il faut mesurer combien ce problème est inédit, puisque, pour parler de la « nature », Lovelock ne dispose que de la métaphysique héritée de Galilée. Cette « nature » dont nous savons maintenant qu'elle n'est *que la moitié* d'une définition symétrique de la culture, de la subjectivité et de l'humanité, et qu'elle véhicule depuis plusieurs siècles tout un barda de morale, de politique et de théologie dont elle n'a jamais pu se défaire. Lovelock n'est ni philosophe ni lettré. C'est un inventeur autodidacte. Il doit tout bricoler par lui-même. Mais ce qu'il réussit en fin de compte à construire de bric et de broc, c'est une version de la Terre qui est entièrement *d'ici-bas*. Disons que pour étudier la Terre, il faut revenir sur Terre.

Comme nous allons nous en apercevoir, malgré les nombreux tâtonnements de la prose de Lovelock, Gaïa joue un rôle bien moins religieux, bien moins politique, bien moins moral que la conception de la « nature » telle qu'elle

émerge à l'époque de Galilée. Le paradoxe de cette figure que nous essayons d'affronter est que le nom d'une déesse primitive, protéiforme, monstrueuse et impudique a été donné à ce qui est probablement l'*entité la moins religieuse* produite par la science occidentale. Si l'adjectif « séculier » signifie « qui n'implique aucune cause extérieure ni fondement spirituel » et donc pleinement « de ce monde », alors l'intuition de Lovelock peut être appelée *entièrement séculière*. Hélas, « séculier » n'évoque que le contraire de « religieux » ; « profane » n'a de sens que par rapport à « sacré » ; quant à « païen », c'est un terme d'exclusion qui n'a de sens que pour les missionnaires. Il faudrait pouvoir dire *mondain*, au sens anglais de *earthly*³⁸. S'il n'y a pas de terme, c'est en effet parce que la situation est nouvelle.

Dans le reste de cette conférence, je voudrais insister sur deux caractéristiques de Gaïa particulièrement surprenantes : d'abord, qu'elle soit composée d'agents qui ne sont ni *dés*-animés ni *sur*-animés ; ensuite, contrairement à ce que prétendent les détracteurs de Lovelock, qu'elle soit constituée d'agents, qui ne sont *pas prématurément unifiés* dans une seule totalité agissante. Gaïa, la hors-la-loi, c'est l'antisystème³⁹.

•

Quelle puissance d'agir Lovelock donne-t-il aux organismes vivants capables de jouer un rôle dans l'histoire locale de la Terre ? La meilleure façon de le comprendre est peut-être de dresser un parallèle, non plus cette fois entre Lovelock et Galilée, mais plutôt entre Lovelock et Louis Pasteur. Ce qui rend le parallèle si séduisant, ce n'est pas seulement le rôle qu'ils ont donné aux micro-organismes, mais les conséquences qu'ils en ont tirées tous deux pour la médecine. Lovelock n'est-il pas l'auteur d'un livre intitulé *Une médecine pour la planète*⁴⁰ ? Pasteur, après avoir donné forme à ses microbes, a tout de suite essayé de convaincre les chirurgiens qu'avec leurs scalpels infectés ils tuaient leurs patients sans même qu'ils s'en aperçoivent. De même, Lovelock, aussitôt dessiné le visage de Gaïa, essaie de persuader les humains qu'ils ont l'étrange destin d'être devenus par inadvertance la *maladie* de Gaïa⁴¹. Comme si le défi, cette fois, n'était pas de protéger les humains contre les microbes, mais de comprendre la dangereuse rétroaction des microbes et des humains ! Si les microbes de Pasteur ont profondément transformé toutes les définitions de la vie

collective, se retrouver dans la Gaïa de Lovelock, c'est apprendre à redessiner les lignes de front entre amis et ennemis. Tout comme à l'époque de Pasteur, l'enjeu de ces sciences nouvelles, c'est la guerre et la paix⁴².

Voyons d'abord comment le parallèle peut fonctionner. Si l'on se souvient des longs combats que la microbiologie naissante a dû mener contre d'éminents chimistes, le parallèle apparaîtra frappant avec les batailles de Lovelock contre les géologues pour passer de la géochimie à ce qu'il appelle la « géophysiology⁴³ ». Dans les deux cas, des tentatives pour introduire un agent, jusqu'alors inconnu, sont accusées de suranimer le monde en donnant tête baissée dans la métaphysique. Dans le cas de Pasteur comme dans celui de Lovelock, l'intuition qu'il y a dans les réactions chimiques d'autres acteurs à l'œuvre que les habituels suspects connus à l'époque, est reçue avec la plus grande suspicion⁴⁴.

C'était certainement le cas pour le chimiste allemand Justus von Liebig (1803-1873), la bête noire de Pasteur dans les années 1850. Après un siècle de combats contre des agents mystérieux et des forces vitales, les chimistes avaient finalement établi leur paradigme en apprenant à rendre compte de tous les phénomènes qu'ils pouvaient analyser dans leur laboratoire par des « réactions strictement chimiques⁴⁵ ». C'est pourquoi ils n'ont eu aucune patience, au début du moins, pour ce traître de Pasteur, pourtant chimiste lui aussi, quand il prétendait pouvoir démontrer, par exemple, que le sucre ne pouvait pas être transformé en alcool *sans* l'addition d'un agent inconnu, la levure, dont la présence était indispensable, d'après lui, pour déclencher des fermentations. Aux yeux des chimistes, c'était un retour au vitalisme du passé – voire un spiritualisme suspect.

Comme on l'a vu dans la conférence précédente, les agents scientifiques, saisis à l'état naissant, sont d'abord une liste d'actions bien avant qu'on leur donne un nom qui résume ces actions – souvent dans cette langue, le grec ancien, qu'aucun savant ne parle plus. Ce qu'un agent est capable de faire se déduit de ce qu'il a fait – principe pragmatiste s'il en est. Dans les mains de Liebig, la « levure » n'était qu'un produit dérivé de la fermentation. Dans le laboratoire de Pasteur, le même personnage est appelé à une destinée plus glorieuse. Le texte est justement célèbre :

« Si l'on examine avec attention une fermentation lactique ordinaire, il y a des cas où l'on peut reconnaître au-dessus du dépôt de la craie et de la matière azotée des *taches d'une substance grise* formant quelquefois zone à

la surface du dépôt. Cette matière se trouve emportée par le mouvement gazeux. Son examen au microscope *ne permet guère*, lorsqu'on n'est pas *prévenu*, de la distinguer du caséum, du gluten désagregés, etc. de telle sorte que *rien n'indique que ce soit une matière spéciale*, ni qu'elle ait pris naissance pendant la fermentation. Son poids apparent est toujours très faible, comparé à celui de la matière azotée primitivement nécessaire à l'accomplissement du phénomène. Enfin très souvent elle est tellement mélangée à la masse de caséum et de craie, qu'il *n'y aurait pas lieu de croire à son existence. C'est elle néanmoins qui joue le principal rôle*. Je vais tout d'abord indiquer le moyen de l'isoler, de la préparer à l'état de pureté⁴⁶. » (p. 55.)

Si, à travers quelques pages du mémoire sur la fermentation, le lecteur passe de la phrase : « Des recherches minutieuses n'ont pu jusqu'à *présent faire découvrir le développement d'êtres organisés* » à : « C'est elle néanmoins qui joue le principal rôle » (p. 56), c'est parce que Pasteur a extrait ce « rôle principal » d'un ensemble d'épreuves de laboratoire où le personnage émergeant est d'abord révélé par une série d'actions très modestes : au début, ce n'est rien de plus que « des taches d'une substance grise », « rien n'indique que ce soit une matière spéciale ». Un acteur émerge peu à peu de ses actions ; une substance nouvelle de ses attributs. Nous nous retrouvons là devant la même situation que dans la conférence précédente : la levure devient l'agent dont on peut désormais déduire les propriétés⁴⁷.

Si les chimistes changèrent progressivement d'avis, ce n'est pas seulement à cause de l'habileté expérimentale de Pasteur, mais aussi parce qu'il avait réussi la même série d'expériences, mais cette fois contre les vitalistes dont on l'accusait pourtant d'embrasser la cause. Par une série de magnifiques expériences, Pasteur avait ensuite démontré que ceux qui continuaient de croire, comme Félix-Archimède Pouchet, dans la génération spontanée, avaient « contaminé » leur bouillon en y introduisant subrepticement ce qui allait bientôt être appelé « microbes »⁴⁸. Là où Pouchet voyait une puissance d'agir autonome et spontanée, Pasteur, au contraire, parvenait à montrer qu'il n'y avait qu'un « milieu de culture » dans lequel on pouvait, à volonté, « ensemer » des micro-organismes, mais que l'on pouvait aussi, à volonté, maintenir stérile aussi longtemps qu'on le souhaitait. L'existence de la génération spontanée s'était évanouie, entre ses mains, pour se réduire à une simple erreur de manipulation.

On voit pourquoi il est tellement important de ne jamais stabiliser une fois pour toutes l'animation dont on dote les puissances d'agir : alors que le chimiste Liebig, aux yeux de Pasteur, avait désanimé prématurément ses concoctions, Pouchet, le naturaliste, s'était précipité pour donner à ses acteurs des capacités génésiques également excessives. *Excès de réduction dans un cas ; manque de réduction dans l'autre*. Dans les mains habiles de Pasteur, l'agent anti-Liebig était également anti-Pouchet. Par cette attaque sur deux fronts, Pasteur, en moins d'une décennie, est parvenu à tracer son chemin entre le Charybde du réductionnisme et le Scylla du vitalisme. Il établissait ainsi l'existence totalement originale d'un agent qui ne pouvait être réduit ni à la « chimie stricte » ni à aucun des mystérieux « miasmes » qui avaient désorienté la médecine pendant des siècles. À la liste des puissances d'agir il avait ajouté un élément, le microbe, qui allait jouer un rôle capital dans le réarrangement de tous les modes de vie.

Le cas de Pasteur prouve, une fois encore, que la science ne procède pas par la simple *expansion* d'une « vision scientifique du monde » déjà existante, mais par la *révision* de la liste des objets qui peuplent le monde, ce qui est normalement appelé par les philosophes, avec raison, une *métaphysique* et, par les anthropologues, une *cosmologie*. Le réductionnisme ne consiste pas à se limiter à *quelques* personnages bien connus pour pouvoir raconter l'histoire *de toutes choses*, comme le croyait Descartes dans son beau roman sur le système de la nature⁴⁹, mais à faire émerger à travers une série d'épreuves les personnages insolites qui composent le collectif. Le monde déborde toujours la nature, ou, plus exactement, monde et nature sont des repères temporels : la nature est ce qui est établi ; le monde, ce qui vient⁵⁰. C'est pourquoi le mot « métaphysique » ne devrait pas être si choquant pour les scientifiques en activité mais seulement pour ceux qui croient que la tâche de peupler le monde est *déjà* achevée. La métaphysique est la réserve, toujours à regarnir, de la physique. Et, bien sûr, aussitôt que vous aurez décidé quels sont les personnages humains et non-humains appelés à jouer, comme la levure, les « rôles principaux », la politique va pointer le bout de son nez.

•

Faire le parallèle avec Pasteur aide à présenter plus charitablement comment Lovelock va s'y prendre pour introduire d'autres « agents organisés » auxquels il attribue le « rôle principal », là où ses détracteurs ne voient que des êtres passifs,

simples passagers d'une nature qui fait tout le travail. Cette fois-ci, ce n'est pas la présence indispensable de « taches d'une substance grise » qui déclenche une « fermentation vivante », mais une série d'instabilités chimiques qui requièrent l'introduction d'un autre agent pour équilibrer le bilan. Quand Lovelock essaie de débrouiller le rôle joué par l'étrange proportion d'oxygène et de dioxyde de carbone dans l'atmosphère, il joue comme Pasteur de l'effet de surprise. Le drame se déploie toujours plus ou moins de la même manière : la Terre *devrait être* comme Mars, un astre mort. Elle ne l'est pas. Quelle force est donc capable de retarder sa disparition⁵¹ ?

« Aujourd'hui, beaucoup de biologistes semblent croire que cela [l'équilibre de la nature] suffit pour expliquer la concentration des deux grands gaz métaboliques – gaz carbonique et oxygène – dans l'air. Cette conception est erronée. L'image du monde ainsi donnée est celle d'un bateau dans lequel les pompes sont branchées uniquement pour faire circuler l'eau qui stagne à fond de cale au lieu de la rejeter. Si une voie d'eau s'ouvrait, le bateau ne tarderait pas à sombrer [...]. Quelle est donc la nature de cette "fuite" qui détermine ainsi le niveau du gaz carbonique atmosphérique ? En un mot, *c'est l'érosion des roches* [...]. Jusque dans les années 1990, les géochimistes soutenaient que la présence de la vie n'a eu aucun effet sur cet ensemble de réactions. C'est la *seule chimie*, disaient-ils, qui détermine la concentration du gaz carbonique dans l'atmosphère. Mais *je ne suis pas d'accord* [...]. Par leur croissance, les végétaux injectent dans le sol le gaz carbonique qu'ils prélèvent dans l'air, comme le prouvent les observations relevant un enrichissement de dix à quarante fois du gaz carbonique dans les poches d'air du sol⁵². » (p. 108.)

La prose de Lovelock a toujours un petit air de roman policier, sauf que l'énigme que le détective doit résoudre n'est pas déclenchée par la découverte d'un cadavre, mais, au contraire, par le mystère qui veut qu'un personnage n'ait *pas* été assassiné – du moins, pas encore ! Soumettons la situation à une épreuve pour voir si les lois normales de la géochimie parviennent à expliquer ce maintien dans l'existence. À chaque fois que l'épreuve échoue, on sera bien forcé d'ajouter un petit *je ne sais quoi* pour rendre compte de ce déséquilibre dans les bilans chimiques. Ensuite, il faudra nommer ce protecteur invisible qui assure la continuité de ce qui, depuis des milliards d'années, aurait dû disparaître, comme sur Mars ou Vénus.

Comme Pasteur lançait des défis aux tenants de la génération spontanée, Lovelock lance un défi aux géochimistes : « Essayez d'expliquer la situation à partir des lois normales de la chimie, vous les adeptes de l'«équilibre de la nature» ! » Prenez l'eau. Elle aurait dû s'enfuir il y a bien longtemps, tout comme elle l'a fait sur les autres planètes. Pourquoi est-elle toujours là, et en telle abondance ?

« Si la Terre a d'importantes masses océaniques, c'est qu'elle a évolué *non pas sous l'action des seules forces géophysiques et géochimiques*, mais aussi dans le cadre d'un système dont les organismes sont *partie intégrante*. » (*Ibid.*, p. 127.)

Ensuite, reproduisons cette enquête de police pour tous les ingrédients successifs qui sont censés peupler la Terre. Le dioxyde de carbone devrait être présent en bien plus grande quantité dans l'air ? Où tombe-t-il ? Dans le sol. Par l'intermédiaire de quel agent ? Par l'action des micro-organismes et de la végétation. Maintenant examinons si ces micro-organismes sont à la hauteur du nouveau rôle qui leur est assigné. L'azote atmosphérique ne se trouve pas où il devrait, dans les océans. Il y aurait tellement augmenté la salinité qu'aucun organisme n'aurait pu protéger sa membrane cellulaire contre l'empoisonnement par le sel. Devant un tel déséquilibre, il faut se demander quelles forces le maintiennent dans l'atmosphère.

« S'il n'y avait pas de vie sur Terre, l'action prolongée de la foudre finirait par éliminer la plupart de l'azote atmosphérique qui subsisterait sous forme d'ions nitrates dissous dans l'océan [...]. Sur une Terre sans vie, il paraît probable que ces forces purement minérales concentreraient la majeure partie de l'azote dans les océans et n'en laisseraient qu'un faible volume dans l'atmosphère. » (*Ibid.*, p. 118-119.)

Ce qui est *émouvant* dans la prose de Lovelock (et plus encore dans celle de sa comparse, Lynn Margulis⁵³ (1938-2011), c'est que chaque élément que nous aurions considéré, nous les lecteurs ignorants, comme faisant partie de l'*arrière-plan* des cycles majestueux de la nature devant lesquels l'histoire humaine s'était toujours détachée, devient actif et mobile grâce à l'introduction de nouveaux personnages invisibles capables de renverser l'ordre et la hiérarchie des agents. On savait qu'une grande partie des montagnes étaient faites des débris des vivants, mais peut-être en est-il de même de la couche de nuages, manipulée par les micro-organismes marins⁵⁴. Il n'est pas jusqu'au lent mouvement de la tectonique des plaques qui ne pourrait avoir été déclenché par le poids des roches sédimentées.

Cette mise en scène a quelque chose d'un dessin animé, comme si à chaque fois que Lovelock touchait une partie du décor avec sa baguette magique, soudain, comme dans une version Disney de *La Belle au bois dormant*, tous les serviteurs de son palais jusque-là passifs et inertes sortaient de leur sommeil en

bâillant, et se mettaient en marche de façon endiablée – les nains comme l’horloge, les poignées de porte comme les arbres du jardin. Les plus humbles accessoires jouent désormais un rôle, comme s’il n’y avait plus de distinction entre les personnages principaux et les comparses. Tout ce qui était un simple *intermédiaire* servant à transporter une étroite concaténation de causes et de conséquences devient un *médiateur* ajoutant son grain de sel au récit⁵⁵. Pour Lovelock, tout ce qui se situe entre le haut de l’atmosphère et le bas des roches sédimentaires – ce que les biochimistes appellent justement la zone critique⁵⁶ – se retrouve pris dans le même bouillonnement. Le comportement de la Terre est inexplicable sans l’addition du travail accompli par les organismes vivants, tout comme la fermentation, pour Pasteur, ne peut être déclenchée sans la levure. De même que l’action des micro-organismes, au XIX^e siècle, avait agité la bière, le vin, le vinaigre, le lait, et les épidémies, voilà désormais que l’incessante action des organismes parvient à mettre en mouvement l’air, l’eau, le sol et, de proche en proche, tout le climat.

C’est à donner le vertige. Et ce vertige est bien plus profond que celui déclenché par Galilée lançant la Terre autour du Soleil. Il fallait beaucoup d’imagination, au XVII^e siècle pour s’effrayer du « silence éternel de ces espaces infinis » puisque, en pratique, sur Terre, personne ne pouvait détecter la plus petite différence entre la version héliocentrique et la version géocentrique de l’expérience quotidienne (c’est le grand inconvénient du principe de relativité...). Mais là, avec Lovelock, il est très facile de *sentir* combien cette nouvelle forme de *géo*-centrisme, je devrais dire de Gaïa-centrisme, a de conséquences ! Cette fois-ci, nous ne sommes pas du tout dans le même monde et chacun d’entre nous peut s’en apercevoir. La Terre, comme les cuves en chêne d’une cuverie bourguignonne durant la vendange, sent à plein nez l’action des micro-organismes. Nous, les déséquilibrés, nous nous trouvons jetés au beau milieu de tous ces déséquilibres et c’est « le fracas continuels de ces espaces fragiles » qui devrait nous effrayer pour de bon !

•

Vous allez me dire : très bien, l’image de la Terre est désormais tout à fait active ; elle a bel et bien été transformée en un vrai dessin animé. Mais n’a-t-elle pas été *sur*-animée ? Tel est le deuxième trait de la scénographie de Gaïa que je voudrais aborder. Comment Lovelock s’en est-il tiré en traçant son chemin entre les deux écueils du réductionnisme et du vitalisme ? A-t-il été aussi astucieux

que Pasteur parvenant à profiler son micro-organisme pour qu'il agisse aussi bien contre les tenants de la génération spontanée que contre les chimistes comme Liebig ?

Au premier abord, Lovelock s'en tire plutôt mal, puisque la définition la plus courante de la théorie de Gaïa, c'est qu'elle agirait comme *un seul et unique agent coordinateur* : Gaïa serait la planète Terre considérée comme un organisme vivant. C'est souvent ainsi qu'il nous présente sa découverte :

« Gaïa est le système de vie planétaire *comprenant* tout ce qui influence le biote et est influencé par lui. Le système Gaïa partage avec les autres organismes la capacité d'assurer l'*homéostasie* – la *régulation* de l'environnement physico-chimique à l'intérieur de *limites* favorables à la vie. » (p. 56.)

« Système », « homéostasie », « régulation », « limites favorables », voilà des termes bien périlleux. Il y aurait donc un ordre supérieur ? Le lecteur, aussi charitable soit-il, a bien du mal à trouver sa voie dans les nombreuses versions proposées par Lovelock. Comment devons-nous comprendre l'énoncé suivant, où il affirme dans le même souffle que la Terre est et qu'elle n'est pas un tout unifié ?

« Lorsque je parle de Gaïa *comme d'un super-organisme*, je ne pense pas un seul instant à une *déesse* ou à quelque *être doué de pensée*. J'exprime mon *intuition* que la Terre se comporte *comme* un système *autorégulé* et que la science adaptée à son étude est la *physiologie*. » (p. 57 ; souligné par moi.)

Mais si ce n'est pas une « déesse », pourquoi l'appeler Gaïa ? Et quelle différence y a-t-il pour un « super-organisme » entre un « être sentant » et un « système autorégulé » ? C'est faire porter un fardeau bien pesant sur le pauvre petit adverbe « comme », chargé à lui tout seul d'empêcher qu'on ne *prenne vraiment* Gaïa pour un Tout. Et pourtant, si je prétends que Lovelock tourne autour de quelque chose d'aussi original que le microbe anti-Liebig anti-Pouchet de Pasteur, c'est qu'il va se battre, lui aussi, pour empêcher de confier à un niveau supérieur, celui de la totalité, toutes les puissances d'agir qu'il a détectées.

Pour comprendre pourquoi il a tant de difficulté à s'exprimer, il faut se rappeler que sociologie et biologie n'ont jamais cessé d'échanger leurs métaphores, et qu'il est donc extrêmement difficile d'inventer une nouvelle solution au problème de l'organisation⁵⁷. Toutes les sciences naturelles ou sociales sont hantées par le spectre de l'« organisme » qui devient toujours, plus

ou moins subrepticement un « *super-organisme* », c'est-à-dire un dispatcher à qui est attribuée la tâche – ou plutôt le saint mystère – de réussir la coordination entre les parties⁵⁸. Or le problème qu'a bien vu Lovelock, c'est que, au sens propre, dans les objets qu'il étudie, *il n'y a pas plus de parties qu'il n'existe de totalité*.

Dès que vous imaginez des parties qui « remplissent une fonction » à l'intérieur d'un tout, vous êtes inévitablement tenu d'imaginer *aussi un ingénieur* qui procède à leur agencement. Il n'y a en effet que dans les systèmes techniques que l'on puisse distinguer des parties et un tout⁵⁹. C'est même la définition de l'acte technique : à partir d'un *plan* vous pouvez anticiper sur les rôles qui seront occupés par les éléments en fonction d'un but. On peut évidemment étendre la métaphore technique à un corps, à une cellule, à une molécule en faisant *comme si* les fonctions « obéissaient » à un plan. Ce technomorphisme a beaucoup servi la biologie, mais ne lui a pas rendu plus de service qu'à l'étude des sociétés animales⁶⁰. Mais comment faire si l'on veut parler de la Terre *dans son entièreté* ? La métaphore de l'organisme – cet étrange amalgame de théorie sociale, de conception de l'État et de machinisme – n'a aucun sens à cette échelle, à moins d'imaginer un Ingénieur général, déguisement bien maladroit de la Providence, capable d'agencer tous ces acteurs pour le plus grand bien de tous.

Or il est évident qu'on ne peut durablement appliquer de métaphore technique à la Terre : elle n'a pas été fabriquée ; personne ne l'entretient ; même si c'était un « vaisseau spatial » – comparaison que Lovelock combat sans relâche⁶¹ –, il n'aurait pas de pilote. La Terre a une histoire, mais elle n'a pas été conçue pour autant. C'est parce qu'il n'y a pas d'ingénieur à l'œuvre, pas d'horloger divin, qu'une conception *holistique* de Gaïa ne peut être soutenue. Et comme Gaïa ne peut être comparée à une machine, elle ne peut être soumise à un quelconque *re-engineering*⁶². Comme le disent les activistes : « Il n'y a pas de planète B. » Vous ne pouvez pas vous en remettre à aucune NASA vers laquelle un équipage en difficulté pourrait se tourner, en cas de catastrophe, et qu'on pourrait appeler à l'aide par radio en s'écriant : « *Houston, we have a problem*⁶³ ! »

Toute l'originalité – et, c'est vrai, je le reconnais, toute la difficulté – de l'entreprise de Lovelock, c'est qu'il a plongé la tête la première dans une question impossible : obtenir des effets de *connexion* entre des puissances d'agir sans pour autant s'en remettre à une conception intenable *de la totalité*. Il a senti que l'extension de la métaphore de l'organisme à la Terre n'avait aucun sens et que, pourtant, les micro-agents *conspiraient* bien en faisant exister durablement

cette zone critique à l'intérieur de laquelle se combinent tous les vivants. S'il se contredit constamment, c'est qu'il se bat comme un beau diable pour éviter ces deux écueils en essayant de tracer les connexions sans passer par la case Totalité. C'est à ce genre de combats qu'on reconnaît la grandeur de chercheurs comme Pasteur ou comme Lovelock.

D'autant qu'il est peut-être bien le premier à se poser une telle question. En effet, ceux qu'il combat n'ont aucune difficulté, quant à eux, à prendre la Terre pour un système d'avance *toujours déjà unifié* : soit qu'ils la considèrent dans sa version désanimée – toutes les parties « obéissent passivement aux lois de la nature⁶⁴ » ; soit dans sa version suranimée – les parties travaillent pour la plus grande gloire de la Vie, ce curieux amalgame d'âme, d'esprit, de gouvernement et de dieu. Le problème auquel s'affronte Lovelock leur échappe tout à fait : *comment suivre les connexions sans être holiste* pour autant ? C'est en ce sens que sa version du système-terre est antisystème : « Il n'y a qu'une Gaïa, mais Gaïa n'est pas une⁶⁵. »

Comme Pasteur, il doit inventer un nouveau réglage dans les *agencies* qui peuplent le monde, mais avec cette difficulté supplémentaire, qu'il doit parvenir à composer, sans les unifier préalablement, tous les vivants jusqu'aux limites de cette enveloppe fragile qu'il nomme Gaïa. Tous rétroagissent « comme » un super-organisme, mais sans que l'on puisse confier leur unité à aucune figure de Gouverneur. Et cela malgré l'attrait des métaphores techniques, comme celle du thermostat ou de la cybernétique avec lesquelles pourtant, j'y reviendrai dans la conférence suivante, Lovelock ne cesse de ruser. Comment va-t-il s'y prendre ? En abandonnant l'idée de parties ! C'est là son intuition centrale ; c'est donc elle qu'il faut comprendre⁶⁶.

•

Si, en tant que géo-physiologue, Lovelock se bat contre les géochimistes, il se bat tout autant contre les darwiniens pour qui les organismes se contentent de « s'adapter à » leur environnement, sans prendre en compte qu'ils *ajustent* également leur environnement à eux. Pour Lovelock, tout organisme pris comme point de départ d'une réaction biochimique ne se développe pas « dans » un environnement, mais le *courbe* autour de lui, si l'on peut dire, pour mieux se développer. En ce sens, chaque organisme manipule intentionnellement ce qui l'environne « pour son propre intérêt » – toute la question, bien sûr, étant de définir cet intérêt⁶⁷.

C'est en ce sens qu'il ne peut y avoir, à strictement parler, de parties. Aucun agent sur Terre n'est simplement surimposé à un autre comme une brique juxtaposée à une autre brique. Sur une planète morte, les pièces seraient posées *partes extra partes* ; pas sur Terre. Chaque puissance d'agir modifie ses voisines, fût-ce très légèrement, pour rendre sa propre survie légèrement moins improbable. C'est là que se trouve la différence entre géochimie et géophysologie. Cela ne veut pas dire que Gaïa possède une sorte de « grande âme sensible », mais que le concept de Gaïa capture l'intentionnalité distribuée de tous les agents dont chacun modifie son entourage à sa convenance.

Jusqu'ici rien qui sorte vraiment de l'ordinaire. C'est uniquement si l'on pousse au bout cette idée, comme le fait cet obstiné de Lovelock, qu'elle devient vraiment féconde. Tous les historiens admettent que les humains ont ajusté leur environnement pour convenir à leurs besoins : la nature où ils vivent est artificielle de part en part. Lovelock – un inventeur, il ne faut pas l'oublier – ne fait rien d'autre qu'étendre cette capacité de transformation à chaque agent, aussi petit soit-il. Ce n'est pas seulement les castors, les oiseaux, les fourmis ou les termites qui courbent l'environnement autour d'eux pour se le rendre plus favorable, mais aussi les arbres, les champignons, les algues, les bactéries et les virus. Y a-t-il là un risque d'anthropomorphisme ? Bien sûr, c'est même là toute l'astuce du raisonnement : la capacité des humains à tout réarranger autour d'eux est une propriété générale des vivants. Sur cette Terre, personne n'est passif : les conséquences *sélectionnent*, si l'on peut dire, les causes qui agiront sur elles.

C'est en ce point qu'il faut redoubler d'attention sur la distribution des puissances d'agir. Que se passe-t-il en effet si vous étendez l'intentionnalité à tous les agents⁶⁸ ? Paradoxalement, une telle extension efface vite toute trace d'anthropomorphisme puisqu'elle introduit à chaque échelle la possibilité de rétroactions *non intentionnelles*. En effet, ce qui est vrai pour un acteur pris comme point de départ de l'analyse *est également vrai de tous ses voisins*. Si A modifie B, C, D et X pour convenir à sa survie, il est tout aussi vrai que B, C, D et X modifient A en retour. Aussitôt, l'animation se propage en tous points. Supposez que vous preniez, en bon darwinien, l'intérêt ou le profit comme la cause finale de chaque organisme en lutte pour sa survie : que peut bien vouloir dire « cause finale » si elle n'est plus « finale », mais *interrompue* à chaque point par l'interposition des intentions et des intérêts, tout aussi vigoureux, des *autres organismes* ?

Plus vous généralisez la notion d'intentionnalité à tous les acteurs, moins vous détecterez d'intentionnalité dans la totalité, même si vous pouvez observer de

plus en plus de rétroactions positives ou négatives toutes aussi peu intentionnelles les unes que les autres⁶⁹ ! Il semble que les moralistes n'aient jamais pesé très sérieusement les conséquences de la règle d'or : si « chacun fait aux autres ce qu'il voudrait que les autres lui fassent », le résultat n'est ni la coopération ni l'égoïsme, mais l'histoire chaotique que nous connaissons très bien puisque nous vivons dedans⁷⁰ ! Vous pouvez suivre les ondulations d'une pierre jetée dans un étang mais pas les vagues produites par des centaines de cormorans plongeant en même temps pour prendre du poisson. Avec Gaïa, Lovelock ne nous demande pas de croire à une seule Providence, mais en autant de Providences qu'il y a d'organismes sur Terre. En généralisant la Providence à chaque agent, il s'assure que les intérêts et les profits de chaque acteur seront *contrecarrés* par de nombreux autres programmes. L'idée même de Providence se brouille, se pixélise, et finit par s'évanouir. Le simple résultat d'une telle distribution de causes finales n'est pas l'émergence d'une Cause Finale suprême, mais un beau *fouillis*. Ce fouillis, c'est Gaïa.

Là encore, le parallèle avec Pasteur est frappant puisque sa découverte ne fut pas tant l'existence de microbes, que l'interaction complexe des microbes avec le terrain qu'ils influençaient et qui influençait en retour leur développement⁷¹. C'est seulement parce que Pasteur avait réussi à montrer qu'il pouvait faire varier la virulence des maladies en faisant passer les microbes à travers différentes espèces – lapins, poules, chiens et chevaux – qu'il put finalement convaincre les médecins de reconnaître aux microbes un rôle dans le développement des maladies⁷². Là encore, le réductionnisme ne se définit pas par la nature désanimée de l'agent introduit dans l'histoire mais pas le *nombre* des autres agents qui concourent à l'action.

À proprement parler, pour Lovelock et encore plus clairement pour Lynn Margulis, il n'existe *plus d'environnement* auquel on pourrait s'adapter. Puisque tous les agents vivants suivent leurs intentions tout du long en modifiant leurs voisins autant que possible, il est impossible de discerner quel est l'environnement auquel l'organisme s'adapte et quel est le point où son action commence. Comme Timothy Lenton, collaborateur de Lovelock, le souligne dans une de ses recensions :

« La théorie de Gaïa vise à être compatible avec la biologie évolutionniste et considère l'évolution des organismes et de leur environnement matériel comme tellement *imbriquée* qu'elle forme un *processus unique et indivisible*. Les organismes possèdent des propriétés qui altèrent l'environnement parce que le bénéfice que ces propriétés apportent (à la viabilité de l'organisme) surpasse le coût en énergie chez l'individu⁷³. » (Traduit par moi.)

Mais, attention, « unique et indivisible » s'applique au processus d'imbrication, pas aux résultats ! Telle est l'origine du charme particulier qui se dégage de la prose de Lovelock et de Margulis. L'intérieur et l'extérieur de toutes les frontières sont subvertis. Non pas parce que tout serait connecté dans une « grande chaîne de l'être » ; non pas parce qu'il existerait quelque part un plan global qui ordonnerait la concaténation des agents ; mais parce que l'interaction entre un voisin qui manipule activement ses voisins et tous les autres qui le manipulent définit ce qu'il faut bien appeler des *ondes d'action* qui ne respectent aucune frontière et, plus important encore, qui ne respectent jamais d'échelle fixe⁷⁴. Ces ondes qui se chevauchent sont les vrais acteurs qui devraient être suivis *tout du long*, quel que soit le lieu où elles mènent, sans coller à la frontière interne d'un agent isolé considéré comme un individu « à l'intérieur » d'un environnement « auquel » il s'adapterait⁷⁵. Le terme est maladroit, ce n'est pas celui de Lovelock, et pourtant ces ondes d'action sont bien les véritables coups de pinceau avec lesquels il espère peindre la face de Gaïa.

•

Jusqu'ici, l'argument de Lovelock est totalement compatible avec les récits darwiniens puisque chaque agent travaille pour lui-même sans qu'on lui demande d'abandonner son propre intérêt « pour le bénéfice d'un tout supérieur », ce qui serait évidemment le cas s'il y avait un Dispatcher géant distribuant les fonctions à toutes les parties. Sans éloge de l'égoïsme sacré, pas de darwinisme pensable⁷⁶. Mais là où Lovelock va se mettre à ajouter quelque chose à l'argument habituel, c'est quand il va demander ce que signifie vraiment pour un agent de « calculer son intérêt ».

Les évolutionnistes ont beaucoup critiqué Lovelock en lui opposant l'argument, à première vue imparable, qu'on ne peut discerner comment l'organisme Terre parviendrait à survivre au sein d'une population de planètes en lutte pour leur survie – format standard des récits d'évolution⁷⁷. Ils ont donc rejeté avec indignation l'idée d'une « planète vivante ». Mais c'est qu'ils attribuaient à Lovelock l'idée d'une planète *unifiée*, ce super-organisme, contre lequel, justement, il ne cessait de lutter. Or, pour Lovelock, on n'a pas du tout besoin du format standard pour détecter l'action ordinaire de l'évolution. La difficulté qu'on lui oppose est donc tout imaginaire. Elle dépend entièrement de la scène primitive de l'évolutionnisme qui repose, d'une part, sur l'idée qu'on

peut *donner des limites* à l'organisme dont on prétend calculer les chances de survie et, d'autre part, sur la fonction d'*arbitre ultime* offerte à l'environnement chargé de la sélection. Or, pour Lovelock, il n'y a pas de limite à l'organisme qui rendrait sa survie « calculable », et pas d'arbitre non plus puisqu'il essaie de se passer des deux concepts, celui de l'organisme isolé calculant son intérêt, et celui de totalité inerte à laquelle il s'adapterait. Loin de céder à la critique des néodarwiniens, Lovelock renverse leur paradigme : s'il y a un reste de Providence, c'est plutôt chez les darwiniens qu'on risque de le trouver⁷⁸.

Même s'il s'est prêté de bonne grâce à l'exercice obligé de montrer, grâce au modèle Daisy⁷⁹, que les organismes en lutte pouvaient obtenir des effets d'homéostasie sans plan préétabli – ce qui était assez évident –, c'est bien à la façon dont les biologistes comprennent l'adaptation à un environnement que Lovelock s'est attaqué. Cette limite, c'est bien évidemment celle de *la théorie économique* employée comme modèle de la biologie, théorie grâce à laquelle on pourrait distinguer l'*extérieur* de l'*intérieur* d'un agent. Selon cette théorie, vous devez toujours choisir entre l'individu égoïste et le système intégré – dilemme que les biologistes ont emprunté aux sciences sociales⁸⁰. Mais ce qui est si invraisemblable dans l'idée du « gène égoïste », ce n'est pas que les gènes soient égoïstes – chaque agent poursuit son intérêt jusqu'à sa triste fin –, mais bien que l'on puisse calculer sa « viabilité » en *externalisant* tous les autres acteurs dans ce qui constituerait, pour un acteur donné, son « environnement ». Autrement dit, le problème du gène égoïste, c'est la définition de l'*ego*⁸¹. Cela ne veut pas dire qu'il faille mobiliser un super-organisme auquel les acteurs devraient impérativement sacrifier leur bien-être, mais seulement que la vie est plus chaotique que ce que les économistes et les darwiniens avaient imaginé, puisque chaque but égoïste est submergé par les buts égoïstes de tous les autres. Les récits par sélection naturelle offrent un tableau bien trop idyllique de l'histoire naturelle. Comparée au fouillis de Gaïa, l'impitoyable lutte pour la vie apparaît pour ce qu'elle est : une forme domestiquée et rationalisée de la religion naturelle⁸¹.

La raison pour laquelle l'intuition profane de Darwin a été si souvent caricaturée en une version à peine déguisée de la Providence, c'est que les néodarwiniens avaient feint d'oublier que si un tel calcul fonctionne *dans l'économie humaine*, c'est en raison de la pression continue de *formats de calcul* qui ont pour but de faire fonctionner – le terme technique est de *performer* – la distinction entre ce qu'un agent donné doit littéralement *prendre en compte* et ce qu'il doit décider de ne *pas* prendre en compte⁸³. Sans ces procédés comptables,

il serait impossible de calculer le profit et plus encore de le dégager de son soi-disant « environnement ». Dès que l'on étend le darwinisme à tous les vivants, et donc à ce que chacun fait à tous les autres dont il dépend, le calcul de l'optimisation devient tout simplement impossible⁸⁴. Ni l'internalisation ni l'externalisation n'y ont de sens. Ce que l'on obtient à la place, ce sont des occasions, des hasards, des boucles de rétroaction, du bruit et, oui, de l'histoire. S'il n'y a pas de gêne égoïste, c'est parce que, littéralement, l'*ego* n'a pas de limite !

•

Les évolutionnistes, autrement dit, se sont précipités pour traiter Gaïa comme un tout sans même essayer de comprendre ce que Lovelock explorait. Ils révélaient ainsi leur indéracinable attachement à l'opposition classique entre l'individu et la totalité, l'acteur et le système, obsession politique, sociologique et religieuse, mais sans guère de rapport avec ce qu'on peut attendre des vivants dans le monde. On s'en doutait un peu : l'économie de la nature n'est pas celle des humains. Je reviendrai sur cet attachement dans la conférence suivante, mais je voudrais pour clore celle-ci, signaler l'autre conséquence de la tentative de Lovelock : s'il se passe de l'idée de partie pour expliquer l'organisme, *il se passe aussi de l'idée de totalité* pour rendre compte des différences d'échelle.

Aussitôt que l'on abandonne les frontières entre l'extérieur et l'intérieur d'un agent, en suivant ces ondes d'action, on commence à *modifier l'échelle* des phénomènes considérés. Ce n'est pas que l'on changerait de niveau et que l'on passerait par un saut brutal de l'individu au « système » : on *abandonne* les deux points de vue comme étant également inopérants. C'est là toute l'importance du rôle de Margulis. D'ailleurs le lien de ces deux auteurs aurait dû alerter les critiques, puisque Margulis bouleverse la compréhension des organismes minuscules aussi sûrement que Lovelock celui de la Terre⁸⁵. C'est bien la preuve que c'est à la notion même d'organisme, d'échelle, de parties et de tout à quoi ils s'attaquaient ensemble. À eux deux, ils vont tenter de se passer entièrement de la notion de niveau.

Un exemple d'une telle onde d'action a pris un caractère emblématique dans la saga de Lovelock : l'apparition progressive de l'oxygène à la fin de l'Archéen. L'oxygène que nous respirons est-il « supérieur » à notre échelle individuelle ? Sommes-nous « dans » l'atmosphère ? Pas vraiment, puisque ce dangereux poison est lui-même la conséquence imprévue de l'action de micro-organismes

qui ont donné à d'autres acteurs – dont nous descendons – l'opportunité de se développer. Autrement dit, l'atmosphère, c'est nous. L'oxygène est un relatif nouveau venu, un cas massif de pollution qui a été saisi par de nouvelles formes de vie comme une occasion en or, après avoir annihilé des milliards de formes de vie antérieures :

« L'oxygène est toxique, mutagène, probablement cancérigène, et limite donc la longévité des organismes. Mais sa présence leur ouvre aussi de *nombreuses perspectives*. À la fin de l'Archéen, l'apparition d'un peu d'oxygène libre aurait *fait des miracles* pour ces écosystèmes primitifs [...]. L'oxygène aurait *modifié* la chimie environnementale. Il y aurait eu accroissement de la quantité de nitrates produits par l'oxydation de l'azote atmosphérique et une accélération de l'érosion, surtout sur les surfaces émergées, ce qui aurait *rendu disponibles des éléments nutritifs* auparavant rares et donc *permis une prolifération* des organismes⁸⁶. » (p. 114.)

Si nous vivons maintenant dans une atmosphère dominée par l'oxygène, ce n'est pas en raison d'une boucle de rétroaction préordonnée. C'est parce que les organismes qui ont transformé ce poison mortel en formidable accélérateur de leur métabolisme *se sont multipliés*. L'oxygène n'est pas là simplement comme une composante de l'environnement mais comme la *conséquence prolongée* d'un événement prolongé jusqu'à ce jour par la prolifération des organismes. De la même façon, c'est seulement depuis l'invention de la photosynthèse que le Soleil a été amené à jouer un rôle dans le développement de la vie. Les deux sont les conséquences d'événements historiques qui ne dureront pas plus longtemps que les créatures qui les soutiennent. Et, comme le montre la citation, chaque événement ouvre, pour d'autres créatures, « de nouvelles perspectives ».

Le point crucial, c'est que l'échelle n'intervient pas en passant d'un niveau local à un point de vue supérieur. Si l'oxygène ne s'était pas répandu, il serait resté un dangereux polluant *dans le voisinage* des archéobactéries. L'échelle est ce qui a été engendré par le succès des formes vivantes. S'il y a un climat pour la vie, ce n'est pas parce qu'il existe une *res extensa* à l'intérieur de laquelle toutes les créatures résideraient passivement. Le climat est le résultat historique de connexions réciproques, qui interfèrent les unes avec les autres, parmi toutes les créatures en cours de croissance. Il se répand, il diminue ou il meurt avec elles⁸⁷. La « nature », dans la conception classique avait des niveaux, des strates et l'on pouvait passer de niveau en niveau selon un zoom continu bien ordonné⁸⁸. Gaïa subvertit les niveaux. Il n'y a rien d'inerte, rien de bienveillant, rien d'extérieur en elle. Si le climat et la vie ont évolué ensemble, l'espace n'est pas un cadre, pas même un contexte : *l'espace est l'enfant du temps*. Exactement l'inverse de

ce que Galilée avait commencé à déployer : étendre l'espace à tout pour y placer chaque acteur à l'intérieur, *partes extra partes*. Pour Lovelock, un tel espace n'a plus aucune espèce de signification : l'espace dans lequel nous habitons, celui de la zone critique, est celui-là même auquel nous conspirons ; il s'étend aussi loin que nous ; nous durons autant que ceux qui nous font respirer.

C'est en ce sens que Gaïa n'est pas un organisme, et qu'on ne peut lui appliquer de modèle technique ou religieux. Elle a peut-être un ordre, mais pas de hiérarchie ; elle n'est pas ordonnée par niveaux ; elle n'est pas désordonnée non plus. Tous les effets d'échelle sont le résultat de l'expansion d'un agent particulièrement opportuniste saisissant sur-le-champ des occasions de se développer : c'est ce qui rend totalement profane la Gaïa de Lovelock. Si c'est un opéra, il dépend d'une improvisation constante qui n'a ni partition ni dénouement, et qui ne se joue jamais deux fois sur la même scène. S'il n'y a aucun cadre, aucun but, aucune direction, nous devons considérer Gaïa comme le nom du processus par lequel des occasions variables et contingentes ont obtenu l'opportunité de rendre les événements *ultérieurs* plus probables. En ce sens, Gaïa n'est pas plus une créature du hasard que de la nécessité. Ce qui veut dire qu'elle ressemble beaucoup à ce que nous avons fini par considérer *comme l'histoire elle-même*.

•

Avons-nous finalement dessiné la face de Gaïa ? Non, bien sûr. J'espère au moins en avoir assez dit pour vous convaincre que chercher la place de l'« Homme dans la Nature » – pour recourir à une expression désuète –, ce n'est pas du tout la même tâche que de participer à la géohistoire de la planète. En amenant au premier plan tout ce qui était auparavant cantonné à l'arrière-plan, nous n'espérons pas vivre enfin « en harmonie avec la nature ». Il n'y a pas d'harmonie dans cette cascade contingente d'événements imprévus et il n'y a pas de « nature » non plus – du moins pas dans ce royaume sublunaire qui est le nôtre. Du coup, apprendre comment situer l'action humaine dans cette géohistoire ne revient pas non plus à « naturaliser » les humains. Aucune unité, aucune universalité, aucune indiscutabilité, aucune indéfectibilité ne peut être invoquée pour simplifier cette géohistoire dans laquelle les humains se trouvent plongés.

Le drame, c'est que l'intrusion de Gaïa survient au moment où jamais la figure de l'humain n'a paru si inadaptée pour la prendre en compte. Alors qu'il

faudrait avoir autant de définitions de l'humanité qu'il y a d'appartenances au monde, c'est le moment même où l'on a enfin réussi à universaliser sur toute la surface de la Terre le même humanoïde économisateur et calculateur. Sous le nom de *globalisation* ou de *mondialisation*, la culture de cet étrange OGM – de son nom latin *Homo æconomicus* – s'est répandue partout... Juste au moment où l'on a un cruel besoin d'autres formes d'homodiversité ! Pas de chance vraiment : il faut affronter le monde avec un humain réduit à un tout petit nombre de compétences intellectuelles, doté d'un cerveau capable de faire de simples calculs de capitalisation et de consommation, auquel on attribue un tout petit nombre de désirs et que l'on est enfin parvenu à convaincre de se prendre vraiment pour un individu, au sens atomique du mot. Au moment même où il faudrait refaire de la politique, on n'a plus à notre disposition que les pathétiques ressources du « management » et de la « gouvernance ». Jamais une définition plus provinciale de l'humanité n'a été transformée en un standard universel de comportement⁸⁹. Au moment même où il faudrait desserrer l'étreinte de la première Nature, la seconde Nature de l'Économie impose sa cage de fer plus strictement que jamais.

C'est probablement de ce décalage entre les anciennes définitions de l'humanité et ce à quoi les humains doivent faire face, que provient cette impression troublante que l'histoire, ou plutôt l'historicité a changé de camp. Tant que le modernisme a maintenu son emprise, les « humains » étaient heureux de vivre partagés entre, d'un côté, le « royaume de la nécessité » – l'enchaînement des causes et des conséquences – et, de l'autre, le « royaume de la liberté » – les créations du droit, de la moralité, de la liberté et de l'art. Ils échangeaient la nécessité contraignante de la Nature contre la prolifération des cultures. « *Mono-naturalisme* », d'un côté, « *multi-culturalisme* », de l'autre⁹⁰. Or l'événement géohistorique que je cherche à définir a renversé de fond en comble cette division. Le pouvoir d'invention et de surprise a basculé des humains aux non-humains, comme le souligne le trait d'esprit de Frederick Jameson selon lequel : « De nos jours, il semble plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme !⁹¹ »

Vous vous souvenez de la somme d'énergie qui a été dépensée par les sciences sociales pour combattre les dangers du réductionnisme biologique et de la naturalisation ? Aujourd'hui, il semble difficile de décider si l'on gagne plus de liberté de mouvement en se tournant vers la nature ou vers la culture. Ce qui est sûr, c'est que les glaciers semblent se réduire plus vite, la glace fondre plus

rapidement, les espèces disparaître à une plus grande vitesse que le train majestueux de la politique, de la conscience et de la sensibilité. Shelley serait bien en peine aujourd'hui de chanter :

*« The everlasting universe of things
Flows through the mind, and rolls its rapid waves,
Now dark – now glittering – now reflecting gloom –
Now lending splendour, where from secret springs
The source of human thought its tribute brings
Of waters – with a sound but half its own,
Such as a feeble brook will oft assume
In the wild woods, among the mountains lone,
Where waterfalls around it leap forever,
Where woods and winds contend, and a vast river
Over its rocks ceaselessly bursts and raves⁹². »* (C'est moi qui souligne.)

« L'univers perpétuel des choses » ? Il ne faut plus y compter ! Nous avons cessé de croire que les cascades « bondiront pour toujours » et qu'« une vaste rivière sur ses rochers » « sans cesse éclatera et s'emportera ». S'il y a toujours un chiasme pour nourrir le mélange de « mélancolie » et de « splendeur » qui accompagne le sentiment du sublime, ce n'est pas parce que nous voyons de pauvres humains fugaces qui s'agitent sur la scène d'une nature perpétuelle, mais parce que nous sommes contraints de voir des humains obstinément sourds et impassiblement assis, immobiles, tandis que l'ancien décor de leurs anciennes intrigues est en train de disparaître à une vitesse effrayante ! Sublime ou tragique, je l'ignore, mais une chose est sûre : ce n'est plus un *spectacle* que l'on puisse apprécier à distance ; nous en faisons partie.

Étrangement, la question est désormais de savoir si les humains peuvent retrouver un sens de l'histoire qui leur a été enlevé par ce qu'ils avaient pris jusqu'à présent pour un simple cadre dépourvu de toute capacité de réaction. La bifurcation de la Nature que Whitehead avait tant critiquée se trouve inversée de la façon la plus inattendue, les « qualités primaires » sont désormais caractérisées par la sensibilité, l'activité, la réaction, l'incertitude ; les « qualités secondes » par l'indifférence, l'insensibilité, la torpeur. À tel point que l'on pourrait renverser sa célèbre citation : « si bien que le cours [de l'histoire humaine] se conçoit comme étant simplement les aléas de la matière dans son aventure à travers l'espace⁹³. »

Vous pourriez vous plaindre que cette version géohistorique manifeste une dose excessive d'*anthropomorphisme*. Je l'espère bien ! Certes pas au sens ancien qu'elle « projetterait des valeurs humaines sur un monde inerte d'objets muets », mais, au contraire, au sens qu'elle « donne une forme aux humains », ou comme dit l'anglais, qu'elle commence à *morpher* les humains en une image plus réaliste. On ne pouvait se plaindre des dangers de l'anthropomorphisme qu'à l'époque où les humains jouaient sur scène un rôle bien distinct du décor devant lequel ils se pavanaient. Les rôles de tous les anciens personnages de la pièce sont en train d'être redistribués. De toute façon, comment éviter les pièges de l'anthropomorphisme, s'il est vrai que nous vivons désormais à l'époque de l'Anthropocène !

Notes

1. Arthur KOESTLER, *Les Somnambules*, 2010.
2. Le Musée des sciences de Londres auquel il a légué tous ses papiers lui a consacré une exposition dont le titre était : « Unlocking Lovelock, scientist, inventor, maverick »...
3. James LOVELOCK et Dian HITCHCOCK, « Life detection by atmospheric analysis », 1967.
4. L'épisode a été souvent raconté et embelli, voir John GRIBBIN et Mary GRIBBIN, *James Lovelock : In Search of Gaïa*, 2009.
5. Voir Erwin PANOFKY, *Galilée critique d'art*, 2001, et un article récent de Horst BREDEKAMP in Irène BRÜCKLE et Oliver HAHN, *Galileo's Sidereus Nuncius*, 2011, sur la qualité particulière des dessins.
6. Ce sont les personnages délégués décrits par Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991, et rendus plus concrets par Frédérique AÏT-TOUATI, dans ses *Contes de la Lune*, 2011.
7. Cette distinction entre qualités premières et qualités secondes, opérée pour des raisons pratiques par Galilée, ne va plus cesser de se charger, au cours du temps, d'un poids philosophique, au point de prendre l'apparence d'une « bifurcation de la nature » entre deux mondes incommensurables. Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998.
8. La *res extensa* n'est pas un domaine du monde, par opposition à la *res cogitans*, mais la moitié d'un concept unique qui organise, à partir de Descartes, la transformation du monde en « nature ». Ce thème appartient autant à l'histoire de la peinture qu'à l'histoire des sciences et à la philosophie. C'est ce qu'on peut appeler l'idéalisme de la matière.
9. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, 1962.
10. Raconté par Lovelock lui-même dans James LOVELOCK, *Homage to Gaïa*, 2000.
11. La particularité de l'ancien cosmos – je reviendrai sur ce point dans la conférence suivante –, c'était d'avoir l'enfer en son centre, comme on le voit dans *La Divine Comédie*. Galilée a d'ailleurs consacré un texte étonnant à la mesure de cet enfer, voir *Leçons sur l'Enfer de Dante*, 2008.
12. La fragilité du système est une autre façon de souligner son historicité. Dans l'hypothèse Médée, Peter D. Ward, montre que rien ne protège Gaïa contre la destruction (*The Medea Hypothesis*, 2009). C'est également le thème de l'article de James LOVELOCK et M. WHITFIELD, « Life span of the biosphere », 1982.
13. Isabelle STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, 1993, p. 98. C'est dans le dispositif du plan incliné que s'inverse le rapport entre le passé et l'avenir : dorénavant le temps galiléen descendra de la cause passée vers ses conséquences.
14. Voir la conférence précédente, p. 81.
15. Sigmund FREUD « Une difficulté de la psychanalyse », 1917.
16. Steven SHAPIN, *La Révolution scientifique*, 1998.
17. Bertold BRECHT, *La Vie de Galilée Brecht*, acte 1, scène 1, 1990.
18. Deux films grand public qui partagent avec les préoccupations des planétologues la même mythologie : Alfonso CUARON, *Gravity*, 2013, James CAMERON, *Avatar*, 2009.
19. William GOLDING, *Sa Majesté des mouches*, 2008.
20. Épisode souvent raconté par James Lovelock dans son autobiographie (*Homage to Gaïa*, 2000) et dans de nombreux entretiens.
21. Marcel DÉTIENNE, *Apollon, le couteau à la main*, 2009, p. 165.
22. HÉSIODE, traduction de Jean-Pierre Vernant, *Théogonie*, 1981.

23. C'est par cette façon de reconstruire pièce à pièce le champ sémantique, les rituels, les témoignages archéologiques des personnages divins et des concepts, sans s'occuper de leur substance idéale, que les grands exégètes de l'école française ont pu arracher l'anthropologie de la Grèce ancienne à l'académisme. Ce qui vaut pour l'ancienne Gaïa de la mythologie, vaut plus encore pour la Gaïa scientifique.

24. Bron TAYLOR, *Dark Green Religion*, 2010 ; Jacques GALINIER et Antoinette MOLINIÉ, *Les Néo-Indiens*, 2006.

25. HÉSIODE, traduction par Jean-Pierre Vernant, « Préface », *Théogonie*, 1981.

26. Marcel DÉTIENNE, *Apollon, le couteau à la main*, 2009, p. 161.

27. Marcel DÉTIENNE, *Apollon, le couteau à la main*, 2009.

28. *Idem* p. 166.

29. Pour une présentation en anglais de Lovelock, voir « Doomsday pending », Canadian Television, *The Hour*, < [youtube.com/watch?v=sRQ-NqaYFzs](https://www.youtube.com/watch?v=sRQ-NqaYFzs) >.

30. Je reviendrai sur cette date de 1610 dans la sixième conférence. Sur la réception de ce texte, voir Mario BIAGIOLI, *Galiléen Courtier*, 1993.

31. L'imbroglio de politique, de religion, de diplomatie et de compétition académique est étudié avec soin dans sa relation avec l'économie naissante dans Mario BIAGIOLI, *Galileo's Instruments of Credit*, 2006.

32. C'est le sens que lui a donné Edmund HUSSERL dans *La Crise des sciences européennes*, 2004.

33. Belle reprise récente de cette histoire dans Didier DEBAISE, *L'Appât des possibles*, 2015.

34. Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998 [1920], et les indispensables commentaires d'Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead*, 2002.

35. Je reprendrai cette question du « système Terre » avec ses deux acceptions opposées – connexion ou totalité – à la fin de la conférence suivante.

36. Michel SERRES, *La Traduction, Hermès III*, 1974, p. 259.

37. GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, 1992.

38. Malheureusement, comme nous allons le voir dans la sixième conférence, le « séculier » c'est comme une bière sans alcool, c'est le religieux sans la religion. Or Gaïa va plus loin. « Mondain » serait un beau terme, mais si l'anglais a gardé « *mundane* », nous associons plutôt mondain à « mondanité ».

39. Comme me l'a fait remarquer Oliver Morton (communication personnelle 21 juin 2015), c'est ce qui relie Lovelock à la tradition de A. G. TANSLEY, « The use and abuse of vegetational concepts and terms », 1935. Pour l'inventeur de la notion d'écosystème également, le suivi systématique des connexions n'implique aucun holisme.

40. James LOVELOCK, *Gaïa. Une médecine pour la planète*, 2001.

41. « Le fléau des gens ! », titre du dernier chapitre, *idem*.

42. Bruno LATOUR, *Les Microbes, guerre et paix*, 2002. Voir aussi la superbe biographie par René DUBOS, *Louis Pasteur*, 1950, qui multiplie les liens avec la crise écologique (Dubos est aussi l'auteur d'un des premiers livres grand public sur la Terre comme monde commun et unifié – Barbara WARD et René DUBOS, *Only One Earth*, 1972).

43. C'est le sous-titre de la traduction française : « Géophysilogie, nouvelle science de la terre ».

44. Gerald GEISON et James A. SECORD, « Pasteur and the process of discovery », 1988.

45. Bernadette BENSAUDE-VINCENT et Isabelle STENGERS, *Histoire de la chimie*, 1992, et, sur le cas particulier voir Bruno LATOUR, « Les objets ont-ils une histoire ? », 1994.

46. Louis PASTEUR, « Mémoire sur la fermentation appelée lactique », in *Œuvres complètes*, 1922 (souligné par moi).

47. J'ai tenté de dresser sur le texte anglais de ce même article un inventaire sémiotique aussi complet que possible, le texte est accessible sur < bruno.latour.fr/node/257 >.

48. Bruno LATOUR, « Pasteur et Pouchet », 1989.

49. Stéphane VAN DAMME, *Descartes*, 2002.

50. La nuance entre les deux termes a été introduite à la fin de la première conférence, p. 50 pour ouvrir les questions que la notion de « nature » ne peut que fermer.

51. Le branchement avec le thème du *katekon*, ce qui retarde la catastrophe dans l'imaginaire apocalyptique, est d'autant moins incongru que nous le retrouverons, dans la septième conférence.

52. James LOVELOCK, Gaïa. *Une médecine pour la planète*, 2001.

53. Lynn MARGULIS et Dorian SAGAN, *L'Univers bactériel*, 1989, *Symbiotic Planet*, 1998, un chapitre de Margulis sur « Gaïa » est traduit en français, dans l'excellent recueil édité par Émilie HACHE, *Écologie politique*, 2012.

54. Robert J. CHARLSON *et al.*, « Oceanic phytoplankton, atmospheric sulphur, cloud albedo and climate », 1987.

55. Introduits dans la conférence précédente (p. 95), ces deux termes permettent de faire attention à l'agency attribuée aux caractères d'un récit.

56. Susan L. BRANTLEY *et al.*, « Crossing disciplines », 2007.

57. Avec de nombreux auteurs, particulièrement Dario GAMBONI, « Composing the body politic », 2005, j'ai exploré ce continuuel croisement dans Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Making Things Public*, 2005. Cet échange de mauvais procédés n'a pas cessé de m'étonner depuis le travail avec Shirley STRUM « Human social origins », 1986.

58. Ce refus d'une pensée de l'organisation en deux niveaux est le point fondamental de la théorie de l'acteur-réseau, toujours aussi difficile à comprendre pour les sciences sociales, mais aussi pour les sciences biologiques qui empruntent à la théorie politique les mêmes schémas que ceux de la sociologie. Bruno LATOUR, *Changer de société*, 2006, et le papier plus technique Bruno LATOUR *et al.*, « "Le tout est toujours plus petit que ses parties" », 2013.

59. C'est le point fondamental et toujours mal compris développé par Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, [1952] 2013. Chose bien intéressante, considéré dans son projet et non pas dans son résultat, un système technique non plus ne peut être expliqué par une métaphore techniciste ! Pour toute cette question de la limite des métaphores technicistes pour expliquer la technique, voir Bruno LATOUR, *Aramis, ou l'amour des techniques*, 1992.

60. Sur l'impossibilité d'utiliser les notions de parties et de tout pour les cellules, voir Jean-Jacques KUPIEC et Pierre SONIGO, *Ni Dieu ni gène*, 2000, (repris, en plus accessible, dans Pierre SONIGO et Isabelle STENGERS, *L'Évolution*, 2003), pour les sociétés de singes, voir Shirley S. STRUM, « Darwin's monkey », 2012, pour les fourmis, voir Deborah GORDON, *Ants at Work*, 1999.

61. Par exemple *The Revenge of Gaïa*, 2006, p. 17. La métaphore technique du « vaisseau spatial » est d'autant plus maladroite que l'on s'est aperçu, lors des catastrophes, à quel point l'unité du système technique ne correspondait pas à la pratique. Lire par exemple Diane VAUGHAN, *The Challenger Launch Decision*, 1996.

62. Point qu'il convient de souligner à l'heure où les rêves de géo-ingénierie ont la prétention de la refaire marcher droit. Lire Clive HAMILTON, *Les Apprentis sorciers du climat*, 2013.

63. Allusion au film de Ron HOWARD, *Apollo 13*, 1995.

64. Ceux qui accusent Lovelock de penser la Terre comme un tout unifié omettent de dire qu'ils utilisent, eux aussi, un unificateur extraordinairement puissant, puisqu'ils ont confié aux lois de la nature – en pratique à des équations – la tâche *de se faire obéir* partout en tout point. Le problème c'est de se passer complètement du thème de l'obéissance.

65. « *There is only one Gaïa but Gaïa is not One* », Philip CONWAY, « Back down to Earth », 2015, p. 12.

66. Ce problème dépend lui-même d'une autre hypothèse plus fondamentale, celle-là philosophique, sur la pénétrabilité des entités, hypothèse avancée par Whitehead, mais qui fait aussi tout l'intérêt de la notion de monade renouvelée par Gabriel TARDE dans *Monadologie et sociologie*, 1999.

67. Intérêt est ici pris dans son sens étymologique de ce qui se situe « entre deux » entités. Sans oublier que l'intentionnalité, la volonté, le désir, le besoin, la fonction, la force ne sont que des figurations différentes qui s'étagent le long d'un gradient en exprimant une même puissance d'agir – comme je l'ai montré dans la deuxième conférence.

68. Le terme de sémiotique est utilisé par exemple par le naturaliste, Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, 1965, pour décrire les systèmes vivants. Pour lui comme pour Lovelock, il ne s'agit pas d'ajouter du sens à ce qui serait « strictement matériel », mais de ne pas *retirer du sens* à l'entrecroisement de l'intérêt des organismes vivants les uns pour les autres, afin, justement, de les rendre compréhensibles. C'est la méthode même de Vinciane DESPRET, *Penser comme un rat*, 2009, aussi bien que dans, *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions ?*, 2012.

69. Haraway a bien résumé la solution de Margulis, « la richesse inépuisable des connaissances nouvelles en biologie » ne peut plus être absorbée « par l'idée d'individus limités auxquels on ajouterait un contexte, autrement dit l'idée d'un-organisme-plus-un-environnement ». Il faut plutôt penser, dit-elle, « à des couplages complexes et non linéaires entre des processus qui composent et qui prolongent des sous-systèmes imbriqués mais qui ne s'additionnent pas les uns aux autres quand ils forment des tous partiellement cohérents » (version anglaise de « Staying with the trouble », 2015).

70. C'est la belle expression de John Dewey : « Il n'y a aucun mystère quant au fait de l'association. », John DEWEY, *Le Public et ses problèmes*, 2010, p. 68.

71. C'est exactement ce point qui permet à René Dubos de relier la microbiologie de Pasteur à l'écologie, dans son *Louis Pasteur*, 1995.

72. Bruno LATOUR, *Les Microbes, guerre et paix*, 2002.

73. Timothy M. LENTON, « Gaïa and natural selection », 1998.

74. Il n'y a pas de terme reçu, mais le phénomène est bien reconnu par l'expression de monade chez Tarde, de « survol absolu » chez Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, 2013, de « chréode » pour C.H. WADDINGTON, *Biological Processes*, 2012, et fait l'objet de recherches nombreuses pour s'extraire du paradigme habituel commun à la sociologie comme à la biologie qui ne saisit les entités que comme des parties d'un tout – *partes extra partes*. Voir par exemple Deborah GORDON, « The ecology of collective behavior », 2014.

75. C'est l'argument de la « symbiogenèse », chez Margulis, et qu'on retrouve aussi dans Scott F. GILBERT et David EPEL, *Ecological Developmental Biology*, 2009.

76. Nous retrouverons cette même question du calcul de l'intérêt égoïste dans la huitième conférence, mais cette fois-ci pour délimiter la souveraineté des États.

77. Que l'évolution soit toujours d'abord une forme de récit, nous l'avons appris de ce merveilleux raconteur qu'était Stephen-Jay GOULD, *La Vie est belle*, 1991.

78. L'évolution, si j'ose dire, de Edward O. Wilson passant de l'idée de super-organisme à la socio-biologie, puis de celle-ci au super-organisme (Bert HÖLLDOBLER et Edward O. WILSON, *The Superorganism*, 2008) est un bon témoignage de l'échec total de ce qu'on appelle « *kin selection* » qui est d'abord apparu comme un principe biologique avant que l'on comprenne qu'il ne s'agissait que d'étendre l'économisation au vivant. La biologie ne s'est jamais encore extraite de la Providence ; comme l'économie, elle a toujours besoin du miracle de la coordination.

79. Modèle au début assez simple, mais ensuite de plus en plus compliqué, pour montrer que l'homéostasie entre organismes distincts et en compétition était possible. L'utilité de cette démonstration a été plus métaphorique qu'explicative, mais Lovelock y a attaché beaucoup d'importance. Voir Stephen H. SCHNEIDER, *et al.*, *Scientists Debate Gaïa*, 2008 ainsi que l'entrée « Daisyworld » de Wikipedia pour des références et de nombreux films.

80. Depuis Bernard MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, 1714, les emprunts n'ont pas cessé pour tenter de « naturaliser » une version très particulière de l'économie. Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, 1983.

81. Allusion au titre du fameux livre de Richard DAWKINS, *Le Gène égoïste*, 2003, paru en 1976.

81. Ce n'est pas le réductionnisme qui est choquant dans les récits néodarwiniens, mais le manque de réductionnisme et l'appel constant à la balance de la nature et au bien des organismes. Derrière la sélection naturelle, la main bienveillante du Créateur se reconnaît chez Darwin aussi bien que chez ses successeurs. Dov OSPOVAT, *The Development of Darwin's Theory*, 1995.

83. C'est le principe d'analyse de l'économisation des collectifs poursuivis par Michel CALLON (dir.), *The Laws of the Markets*, 1998 ; Donald MACKENZIE, *Material Markets*, 2008, et de nombreux collègues. Voir Michel CALLON (dir.), *Sociologie des agencements marchands*, 2013 ; et pour le lien avec la théologie Dominique PESTRE, « Néolibéralisme et gouvernement », 2014.

84. Le manque de plausibilité du calcul par répartition de l'intérieur et de l'extérieur est à l'origine de la renaissance de la notion de « *commons* » par Elinor OSTROM, *Governing the Commons*, 1990.

85. En montrant à quel point l'organisme cellulaire lui-même, loin d'être un atome insécable, est au contraire le résultat d'une vaste composition d'organismes recrutés au cours d'une très longue histoire, voir Lynn MARGULIS et Dorian SAGAN, *Microcosmos*, 1997. Sans Margulis, il est probable que l'hypothèse Gaïa ne serait pas sortie de la métaphore cybernétique.

86. James LOVELOCK, *Gaïa. Une médecine pour la planète*, 2001.

87. Dans son beau chapitre sur Tarde, Pierre Montebello montre que le même argument vaut pour l'extension et la « réussite » des monades. « [Tarde] pensait la réussite d'une invention comme une contamination capable de gagner *de proche en proche* les confins d'un territoire immense. C'est ce qui s'est passé avec la matière, puisque des atomes triomphants ont *su répandre* leur influence attractive sur toutes les nébuleuses. Ils ont *formé ce milieu physique* qui s'étend dans l'infini de l'espace, rompu l'équilibre primitif des choses, imposé partout la loi de l'attraction. La strate physique est résultée d'une domination politique, de la *suprémie d'un désir* sur l'ensemble des monades. [...] L'image du politique supplante ici le théologique » (p. 152), dans *L'Autre métaphysique*, 2003 (c'est moi qui souligne).

88. Le rangement des entités selon leur dimension à l'intérieur d'une *res extensa* ne correspond à aucune expérience réelle, bien qu'il ait fini par se confondre avec l'image scientifique du monde grâce à des films comme le *Pouvoir de Dix* (Philip MORRISON, *The Powers of Ten*, 1982).

89. Au point que c'est l'idée de « *commons* » qui paraît aujourd'hui comme une bizarre nouveauté ! Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun*, 2014. Sur l'histoire de cette en effet tragique perte de repère, voir le remarquable article de Fabien LOCHER, « Garrett Hardin et la "tragédie des communs" », 2013.

90. Bruno LATOUR, « Le rappel de la modernité », 2004.

91. La citation exacte est la suivante : « *Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism. We can now revise that and witness the attempt to imagine capitalism by way of imagining the end of the world.* » Frederik JAMESON, « Future City », 2003.

92. Shelley « Mont Blanc. Lines written in the Vales of Chamouni » au cours de ce fameux séjour qui a vu l'écriture de *Frankenstein* par Mary Shelley. Il est plaisant de constater que si ce célébrissime couple a tellement écrit au cours de ce séjour, c'est aussi parce que l'explosion du volcan du mont Tambora avait transformé les vacances 1816 en un été pourri...

93. La phrase originale est : « *so that the course of nature is conceived as being merely the fortunes of matter in its adventure through space* ». Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998. Entre matière et matérialité, rappelons-le, il faut choisir.

4^e conférence

L'Anthropocène et la destruction (DE L'IMAGE) DU Globe

L'Anthropocène : une innovation · *Mente et Malleo* · Un terme discutable pour une époque incertaine · L'occasion idéale de désagréger les figures de l'Homme et de la Nature · Sloterdijk ou l'origine théologique de l'image de la Sphère · La confusion de la Science et du Globe · Tyrrell contre Lovelock · Les boucles de rétroaction ne dessinent pas un Globe · Enfin, un autre principe de composition · *Melancholia* ou la fin du Globe.

Je suppose que nous ne sommes pas très nombreux à avoir attendu avec beaucoup d'impatience, pendant les six premiers mois de 2012, les conclusions du 34^e congrès international de géologie qui devait se tenir à Brisbane pendant l'été¹. Je dois confesser que, jusqu'à cette date, il n'entrait pas dans mes habitudes de suivre le travail de cet éminent corps académique – même si leur devise quelque peu nietzschéenne *Mente et Malleo* (Par la pensée et par le marteau) aurait fort bien convenu à ma propre profession ! Si je l'ai fait cette année-là, c'est parce que, comme tout le monde, j'attendais que la Commission internationale sur la stratigraphie, ou, pour être plus précis, le groupe de travail

de la Sous-commission sur la stratigraphie du quaternaire présidée par le Dr Jan Zalasiewicz de l'université de Leicester, prenne enfin une décision tranchée sur l'époque dans laquelle nous nous trouvons.

Définir une époque de l'histoire, et le faire officiellement, ce n'est pas une petite affaire ! Est-ce qu'ils allaient déclarer que la Terre était entrée dans une nouvelle époque, ou non² ? Et si oui, à quelle date précise ? L'enjeu est énorme : pour la première fois dans la géohistoire, on allait déclarer solennellement que la force la plus importante qui façonne la Terre, c'est celle de l'humanité *prise en bloc et d'un seul tenant*. D'où le nom proposé, celui de l'Anthropocène (*cène* pour « nouveau », *anthropos* pour « humain »). Le *Zeitgeist* décidé par une sous-commission ? Vous comprendrez pourquoi j'ai trouvé le suspense intolérable³...

Comme j'attendais quelque chose de solennel, j'ai été un peu déçu en lisant le compte rendu de la réunion de Brisbane :

« Le groupe de recherche considère *pour l'instant* l'Anthropocène comme une *possible époque* géologique, c'est-à-dire placée au même niveau hiérarchique que le Pléistocène et l'Holocène, ce qui implique qu'elle est située dans la Période Quaternaire, mais que *l'Holocène est terminé*⁴... »

« Possible » ce n'est pas très décisif ; en revanche, déclarer que nous ne vivons plus dans l'Holocène, voilà qui est plus radical, puisque c'est justement pendant ces onze mille ans de relative stabilité entre deux glaciations que l'humanité, ou plus exactement les civilisations, ont pu se développer⁵. Tant qu'on restait dans l'Holocène, la Terre demeurerait stable et à l'arrière-plan, indifférente à nos histoires. C'était, si l'on peut dire, *business as usual*. En revanche, si « l'Holocène est terminé », c'est la preuve qu'on est entré dans une période nouvelle d'instabilité : la Terre devient sensible à notre action et nous, les humains, devenons quelque peu géologie !

Une telle décision demande, on le comprend, qu'on y réfléchisse à deux fois. Si la stratigraphie a révolutionné l'histoire de la Terre, c'est en partie grâce au soin avec lequel les géologues traitent les questions de nomenclature. Il n'est donc pas question de laisser n'importe qui décider du nom, au petit bonheur la chance, de la première strate de roche sur laquelle il tombe. Le compte rendu continue :

« *Grosso modo*, pour être accepté comme terme technique l'"Anthropocène" doit être a) scientifiquement justifié (c'est-à-dire que le "*signal* géologique" actuellement produit par des strates en formation doit être suffisamment *étendu, clair et distinct*) et b) *utile* à la communauté scientifique comme terme technique. Pour ce qui est de b) le terme officiel d'Anthropocène s'est déjà avéré très

utile pour la *communauté de recherche sur le changement climatique* et continuera ainsi à être utilisé, mais il reste à déterminer si la *technicisation* dans l'Échelle de temps géologique peut le rendre plus utile ou élargir son utilité aux autres communautés scientifiques, comme la communauté des géologues. » (*Ibid.*)

Faire cheminer une proposition de nom pour une époque géologique à travers la bureaucratie de la Société internationale de géologie est aussi tortueux que de faire passer une loi à travers les commissions d'un parlement ou de promouvoir la béatification d'un saint à travers la diplomatie vaticane. Et même si les stratigraphes tombaient d'accord pour donner à l'humanité un rôle décisif, encore faudrait-il qu'ils s'entendent sur la date et sur le repère qui permettront à tous les spécialistes, partout dans le monde, de le reconnaître dans les roches :

« Le commencement de l'Anthropocène est très généralement estimé autour de 1800, au début de la révolution industrielle en Europe (suggestion originale de Crutzen⁶) ; d'autres candidats potentiels pour les frontières du temps ont été suggérés, à la fois à des dates antérieures (pendant ou même avant l'Holocène) ou plus tard (par exemple au début de l'ère nucléaire⁷). Un "Anthropocène" technique pourrait être défini soit en référence à un point particulier dans une strate, c'est-à-dire un Point Stratotypique Mondial (PSM), connu en langue courante sous le nom de "plaque en or" [*golden spike*] ; ou par une frontière temporelle officielle (une Époque Globale Stratigraphique Standard). »

Flot de questions techniques qui ne nous permettent toujours pas d'apprendre si, oui ou non, l'Holocène est terminé et si ce Nouveau Régime Climatique repéré dans les conférences précédentes possède un corrélat dans les roches. C'est que j'avais oublié que les géologues ont l'habitude de prendre leur temps et de parler en millions et milliards d'années. Il leur a fallu, par exemple, près d'un demi-siècle pour décider de l'Ère quaternaire ! C'est pourquoi, indifférents à la pression exercée par les profanes comme moi qui voulaient absolument savoir si la nouvelle était officielle ou non, ils ont calmement écrit dans leur conclusion qu'ils avaient dû différer leur vote final d'au moins quatre ans !

« Le groupe de recherche s'est porté candidat à des financements pour permettre aux discussions et au travail en réseau de se poursuivre, et il espère atteindre un consensus concernant la formalisation au Congrès international de géologie de 2016. »

Notez le nonchalant verbe « espérer un consensus » – ainsi que l'irritante habitude des chercheurs de demander toujours plus de subventions⁸. Vous

comprenez ma déception : comme si nous avions tout le temps pour décider de la date qui fait porter aux humains la responsabilité d'être devenus une force géologique !

En attendant cette décision, les travaux du groupe de travail animé par Zalasiewicz offrent à qui veut bien les lire un passionnant exemple de cette redistribution des puissances d'agir que nous suivons de conférence en conférence. Cette zone métamorphique que j'ai cherché à désigner plus haut, la voilà bel et bien : toutes les activités humaines s'y trouvent métamorphosées pour partie en formes géologiques ; tout ce qu'on appelait le socle rocheux commence à s'humaniser – en tout cas à porter la trace des humains sauvagement *relookés* ! Il ne s'agit plus de paysage, d'occupation des sols, ou d'impact local. C'est avec l'échelle des phénomènes terrestres que s'établit désormais la comparaison. À force de croître en énergie, la civilisation humaine « tourne », si l'on peut dire, à dix-sept térawatts et cela vingt-quatre heures sur vingt-quatre, ce qui finit par la rendre comparable à la dépense d'énergie des volcans ou des tsunamis – certes plus violents mais sur de brèves périodes de temps. Certains calculs finissent même par rapprocher la puissance de transformation humaine de la tectonique des plaques⁹.

Tout se passe comme si les stratigraphes, en se transportant par l'imagination dans des temps futurs, faisaient une expérience de pensée, leur permettant de déduire rétrospectivement des couches de roches qui commencent à s'accumuler, ce qu'il en avait été, de l'époque dite « des humains¹⁰ ». Dans les roches, en effet, tout se voit : la modification par les barrages de la sédimentation des fleuves ; les changements de l'acidité des océans ; l'introduction de produits chimiques inconnus auparavant ; les ruines composites de vastes infrastructures qui ne ressemblent à rien de ce qui les précède ; les changements dans le rythme et la nature de l'érosion ; les variations dans le cycle de l'azote ; l'accroissement continu du CO₂ atmosphérique, sans oublier la brusque disparition des espèces vivantes au cours de ce que les biologistes se résignent à appeler la « sixième extinction¹¹ ». Tout se repère d'autant plus lisiblement dans les sédiments que les explosions atomiques, à partir du 16 juillet 1945, offrent un candidat sérieux pour cette fameuse « plaque en or », facile à détecter partout dans le monde, pourrait, par la netteté du signal radioactif, mettre tous les géologues d'accord.

Chaque item de cette liste, c'est là le plus fascinant, on l'aurait trouvé tout au long du XIX^e et du XX^e siècle dans les récits vantant les fabuleux exploits de l'Homme transformant la Terre pour mieux la dominer. À ceci près qu'aujourd'hui, le ton n'est plus triomphal, qu'il ne s'agit plus du tout de

« maîtriser » la nature, mais de rechercher dans les ruines sédimentaires la trace d'un *devenir-pierre* des humains de naguère. Comme dans une nouvelle dialectique du maître et de l'esclave, les traits de l'un comme de l'autre ont fini par se confondre. *Anthropomorphisme* des zones critiques, *pétromorphisme* des humains. En tout cas, fusion des forces géohistoriques dans ce qui ressemble pour de bon à un chaudron de sorcière.

La chose serait amusante si elle n'était pas si dramatique mais, ce qui fait hésiter le plus les membres de la sous-commission, c'est le mélange d'échelles de temps auquel ils doivent faire face. Vous vous souvenez comment à l'école on nous demandait de rester bouche bée devant le *rythme lent* des temps géologiques ? Alors que nous ne pouvions même pas nous représenter nos vingt ans, nos professeurs s'arrachaient les cheveux pour trouver les bons procédés pédagogiques susceptibles d'abolir la distance indéfinie qui nous séparait de l'ère des dinosaures ou de l'époque de Lucy¹². Et voilà que soudain, par un renversement complet, nous voyons les géologues sidérés devant le rythme rapide de l'histoire géo-humaine ; un rythme qui les contraint à caser leur « plaque en or » dans un segment de deux cents ou même de soixante ans (selon que l'on choisit une frontière temporelle courte ou très courte pour délimiter l'émergence de l'Anthropocène). La formule « temps géologique » est maintenant utilisée pour un événement qui a passé plus vite que l'Union soviétique ! Comme si la distinction entre l'histoire et la géohistoire avait soudainement disparu, les cycles de carbone et d'azote prenant autant d'importance à l'échelle cosmique que les dernières glaciations ou le projet Manhattan¹³.

Laissons les spécialistes de la stratigraphie prendre leur temps et attendons patiemment qu'ils prennent une décision. Étant donné l'importance de ce qui est en jeu, nous ne pouvons leur en vouloir de demander quelque délai pour ajuster cette accélération du temps en retrouvant le train de sénateur de la bureaucratie académique !

•

Ce qui fait de l'Anthropocène un excellent repère, une « plaque en or » clairement détectable bien au-delà de la frontière de la stratigraphie, c'est que le nom de cette période géohistorique peut devenir le concept philosophique,

religieux, anthropologique et, comme nous allons le voir bientôt, politique le plus pertinent pour commencer à se détourner pour de bon des notions de « Moderne » et de « modernité ».

Je trouve savoureux que cet oxymore de géologie et d'humanité soit le produit des cogitations de géologues sérieux qui, jusqu'à récemment, avaient été totalement indifférents aux tours et détours des recherches en sciences humaines. Aucun philosophe postmoderne, aucun anthropologue, aucun théologien libéral, aucun penseur politique n'aurait osé dimensionner l'influence des humains à *la même échelle* que les fleuves, les volcans, l'érosion et la biochimie. Quel « constructiviste social », résolu à montrer que les faits scientifiques, les relations de pouvoir, les inégalités entre les sexes ne sont « que » des épisodes historiques fabriqués par les humains, aurait osé dire la même chose de la composition chimique de l'*atmosphère* ? Quel critique littéraire aurait étendu les principes de la déconstruction des textes aux strates de sédiments révélant dans tous les deltas de la planète les traces irréfutables de l'*érosion* d'origine humaine¹⁴ ?

Au moment même où il devenait à la mode de parler du « posthumain » en prenant le ton blasé de ceux qui savent que le temps de l'humain est « dépassé », l'« Anthropos » est de retour – et de retour pour se venger – grâce au travail empirique ingrat de ceux dont les intellectuels aiment mépriser l'inculture en les traitant de simples « naturalistes ». Ce que les divers champs des humanités, malgré leur sophistication, obsédés par la défense de la « dimension humaine » contre l'« empiétement illégitime » de la science et les risques d'une « naturalisation » excessive, ne pouvaient détecter, c'est aux *historiens de la nature* qu'il revient de l'avoir mis au jour¹⁵. En donnant une *dimension* totalement nouvelle à la notion même de « dimension humaine », ce sont eux qui proposent le terme le plus radical pour mettre fin à l'anthropocentrisme ainsi qu'aux anciennes formes de naturalisme en recomposant complètement le rôle de l'agent humain. La revue *The Economist* avait bien raison de faire sa page de couverture, en 2011, avec ce slogan : *Welcome to the Anthropocene*¹⁶ !

Au vu de cette avancée conceptuelle, il est juste de rendre un hommage respectueux à tous les géo-scientifiques. Cette profession mérite bien sa devise « *Mente et malleo* », puisque c'est grâce au maniement intelligent de ce marteau que nous en sommes venus à prendre conscience que nos valeurs les plus précieuses, quand on frappait sur elles avec doigté, rendaient un son plutôt

creux ! Je ne m'étonne plus de ce que Deleuze et Guattari, fins connaisseurs du « philosophe au marteau », aient eu la prescience de dresser une « géologie de la morale »¹⁷.

Inutile de dire que cet ébranlement dans les définitions mêmes des catégories les mieux établies a été aussitôt mécompris. Et pour la même raison qu'ont été noyés sous les sarcasmes les efforts de Lovelock pour extraire sa Gaïa de l'ancienne idée de « nature ». Le format Nature/Culture est si puissant qu'on s'est précipité pour interpréter l'Anthropocène comme la simple superposition – voire même la réconciliation dialectique – de la « nature » et de l'« humanité », chacune prise en bloc ; ou même comme un vaste complot des scientifiques pour « naturaliser » l'humanité en la métamorphosant en une statue de pierre ; ou, à l'inverse, comme une politisation induite de la Science¹⁸. Il me semble plus intéressant de chercher à accueillir cette innovation venue des scientifiques au lieu de l'enterrer aussitôt par une énième critique de la naturalisation, au risque de perdre ainsi l'occasion de comprendre le Nouveau Régime Climatique.

Par chance, la grande revue scientifique *Nature*, quatre ans après *The Economist*, fait sa couverture, elle aussi, sur l'Anthropocène¹⁹. L'un des dessins qu'elle propose dans son dossier offre une belle occasion de savoir si nous sommes capables ou non de mettre du vin nouveau dans de nouvelles outres. L'illustration d'un des articles utilise le principe de figuration bien connu dit « effet Arcimboldo »²⁰ où les sciences de la Terre offrent des thèmes pour redessiner un visage, encore reconnaissable.

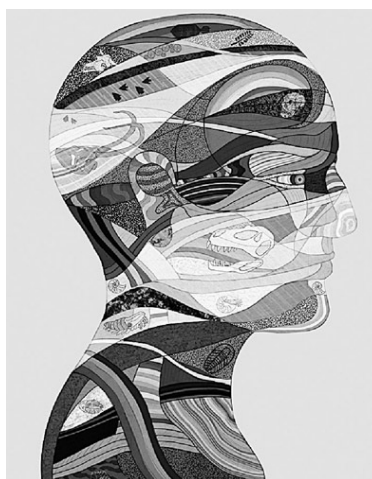


FIGURE 4-1

© Jessica Fortner *Nature* 11 mars 2015. Droit réservé

On peut se servir de cette image comme un test de personnalité : est-ce que vous y voyez la pétrification d'un visage humain ou au contraire, une anthropisation de la Nature ? À première vue, il s'agit bien d'un hybride. Pourtant, à y regarder de plus près, rien ne colle dans la distribution beaucoup plus confuse des traits : s'agit-il de bandelettes de momie, de scarifications, de peintures de guerre, de tatouages, de coupes pédologiques ou bien d'un mélange de carte du Tendre et d'inventaire géologique pour donner forme à un géant colossal qui se prépare à nous tordre la main pour nous inviter à un nouveau Festin de pierre ? La revue *Nature* prouve assez combien elle n'y comprend goutte puisqu'elle intitule son dossier « L'Âge de l'humain » alors qu'il s'agit, bien évidemment, d'annoncer à coups de fanfare sa disparition ! Pour ma part, j'y discerne plutôt l'attraction sur les journalistes et les illustrateurs de cette zone métamorphique que nous avons appris à reconnaître et qui nous amène, peu à peu, en dessous et en deçà des figurations superficielles, à une autre redistribution des formes accordées aux humains, aux collectifs, aux non-humains ou aux divinités.

•

Même si aucun vote des institutions compétentes de l'Association internationale de géologie ne finit par décider que l'Anthropocène est bien l'époque officielle où nous sommes, il vaut vraiment la peine de profiter de l'occasion pour suivre son travail de *désagrégation* progressive de tous les ingrédients qui participaient, dans l'Ancien Régime Climatique, à la figuration conjointe des humains et des choses.

Une chose est sûre, l'ancien rôle de la « nature » se trouve complètement redéfini. L'Anthropocène dirige notre attention vers bien plus qu'une « réconciliation » de la nature et de la société en un système plus grand qui serait unifié par l'un ou par l'autre. Pour opérer une telle réconciliation dialectique, il faudrait avoir accepté la ligne de partage entre le social et le naturel – le Mr Hyde et le Mr Jekyll de l'histoire moderne (je vous laisse décider lequel est Hyde, lequel Jekyll...). Mais l'Anthropocène ne « dépasse » pas ce partage : il le contourne entièrement. Les forces géohistoriques ne sont *plus les mêmes* que les forces géologiques à partir du moment où elles ont fusionné en de multiples

points avec l'action humaine. Partout où l'on avait affaire à un phénomène « naturel », on rencontre l'« Anthropos » – au moins dans la région sublunaire qui est la nôtre – et partout où l'on s'attache aux pas de l'humain, on découvre des modes de relation aux choses qui avaient été auparavant situés dans le champ de la nature. Par exemple, en suivant le cycle de l'azote, où va-t-on placer la biographie de Franz Haber et la chimie des bactéries des plantes²¹ ? En dessinant le cycle du carbone, qui serait capable de dire quand Joseph Black entre en scène et quand les chimistes quittent ce manège²² ? Même en suivant le cours des fleuves, vous allez retrouver partout l'influence des humains²³. Et si vous tombez, à Hawaï, sur des roches en partie faites de laves et en partie de ce nouveau venu qu'est le plastique, comment allez-vous départager l'homme de la nature²⁴ ?

Pour chacun des ci-devant objets du monde naturel, des cycles comme ceux-là obligent plutôt à ressentir l'effet du doigt qui parcourt un ruban de Möbius. On est forcé peu à peu de *redistribuer* entièrement ce qui était jadis appelé naturel et ce qui était appelé social ou symbolique. Vous vous souvenez de ce fossé qu'on pensait infranchissable entre la géographie « physique » et la géographie « humaine », ou de celui entre l'anthropologie « physique » et l'anthropologie « culturelle » ? Le partage entre les sciences sociales et naturelles est totalement brouillé. Ni la nature ni la société ne peuvent entrer intactes dans l'Anthropocène, en attendant d'être tranquillement « réconciliées ». Il se passe pour la Terre entière ce qui s'est passé, aux siècles précédents, pour le paysage : son artificialisation progressive rend la notion de « nature » aussi obsolète que celle de « wilderness²⁵ ».

Mais la désagrégation est encore plus radicale du côté des ci-devant humains. C'est là toute l'ironie de donner le visage traditionnel de l'Anthropos à une figuration aussi nouvelle²⁶. Il serait absurde en effet de considérer qu'il existe un être collectif, la société humaine, qui serait le nouvel *agent* de la géohistoire, comme le fut à une autre époque le prolétariat. En face de l'ancienne nature – elle-même recomposée –, il n'y a littéralement *personne* dont on puisse dire qu'elle serait *responsable*. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a aucun moyen d'*unifier* l'Anthropos en tant qu'acteur doté d'une quelconque consistance morale ou politique, au point de le charger d'être le personnage capable de jouer sur cette nouvelle scène globale²⁷. Aucun personnage anthropomorphe ne peut participer à l'Anthropocène, et c'est là tout l'intérêt de la notion.

Parler de l'« origine anthropique » du réchauffement climatique global n'a aucun sens, en effet, si l'on entend par « anthropique » quelque chose comme

l'« espèce humaine ». Qui peut prétendre parler de l'humain en général, sans susciter aussitôt mille protestations ? Des voix indignées vont s'élever pour dire qu'elles ne s'estiment en aucune manière responsables de ces actions à l'échelle géologique – et elles auront raison ! Les nations indiennes au cœur de la forêt amazonienne n'ont rien à voir avec l'« origine anthropique » du changement climatique – du moins tant que des politiciens en campagne électorale ne leur ont pas distribué des tronçonneuses. Pas plus que les pauvres des bidonvilles de Bombay qui ne peuvent que rêver d'avoir une empreinte carbone plus importante que celle laissée par la suie noire émise par leurs foyers de fortune²⁸. Pas plus que l'ouvrière obligée de faire de longs trajets en voiture parce qu'elle n'a pas pu trouver un logement abordable près de l'usine où elle travaille : qui oserait lui faire honte de sa trace carbone ?

C'est pourquoi l'Anthropocène, malgré son nom, n'est pas une extension immodérée de l'anthropocentrisme, comme si nous pouvions nous enorgueillir d'avoir été changés pour de bon en une sorte de Superman volant en costume rouge et bleu. C'est bien plutôt l'humain comme agent unifié, comme simple entité politique virtuelle, comme concept universel, qui doit être décomposé en plusieurs *peuples* distincts, dotés d'intérêts contradictoires, de territoires en lutte, et convoqués sous les auspices d'entités en guerre – pour ne pas dire de divinités en guerre. L'Anthropos de l'Anthropocène ? C'est Babel *après* la chute de la tour géante. Enfin l'humain n'est plus unifiable ! Enfin il n'est plus hors sol ! Enfin il n'est plus hors de l'histoire terrestre !

•

Ce qui nous empêche de tirer parti de cette désagrégation des figures traditionnelles, c'est une image de la pensée qui était restée intacte dans toute l'histoire de la philosophie, l'idée d'une *Sphère* qui pouvait permettre à n'importe qui de « penser globalement » et de porter sur ses épaules le poids total du *Globe* – cette étrange obsession occidentale, qui est le véritable « fardeau de l'homme blanc ». En d'autres termes, nous devons mettre fin à ce qui pourrait s'appeler la « malédiction d'Atlas ». Souvenons-nous qu'Atlas est l'un des Titans, l'un des nombreux monstres qui furent engendrés à partir du sang de ceux que Gaïa avait projeté d'assassiner (je veux dire la Gaïa mythologique que nous avons rencontrée dans la conférence précédente, celle dont Hésiode a dressé le portrait à charge, la déesse plus ancienne que tous les dieux olympiens²⁹).

Pour alléger nos épaules de ce poids excessif, nous devons nous laisser aller à un peu de *sphérologie*, cette discipline fascinante inventée de toutes pièces par Peter Sloterdijk dans son étude massive en trois volumes sur les enveloppes indispensables à la perpétuation de la vie³⁰. Sloterdijk a généralisé la notion de l'*Umwelt* introduite par von Uexküll³¹ à toutes les bulles, toutes les enceintes, toutes les enveloppes que les agents ont dû inventer pour faire la différence entre leur intérieur et leur extérieur. Pour accepter une telle extension, il faut considérer toutes les questions philosophiques autant que scientifiques ainsi soulevées comme faisant partie d'une définition très élargie de l'*immunologie* considérée par Sloterdijk, ni comme une science humaine ni comme une science naturelle, mais plutôt comme la première discipline *anthropocénique* !

Sloterdijk est un penseur qui prend les métaphores au sérieux et éprouve pleinement leur poids de réalité – pendant des centaines de pages s'il le faut, en bon Allemand qu'il est ! Son problème immunologique est de détecter comment une entité, quelle qu'elle soit, se protège de la destruction en construisant une sorte de milieu intérieur bien contrôlé qui lui permette de créer autour d'elle une membrane de protection. Il pose cette question à chaque échelle avec une obstination acharnée. Y compris quand il prend malicieusement son maître Heidegger en défaut pour avoir omis de répondre à la question suivante : « Quand vous dites que le *Dasein* est “jeté dans” le monde, “dans” quoi est-il réellement jeté ? Quelle est la composition de l'air qu'il y respire ? Comment la température y est-elle contrôlée ? Quelle sorte de matériaux compose les murs qui protègent le *Dasein* de la suffocation ? En bref, quel est le *climat* de son système d'air conditionné ? » Ce sont exactement les questions gênantes et essentielles auxquelles les philosophes et les scientifiques de toutes tendances et de toute espèce n'ont jamais accepté, d'après lui, de répondre avec assez de précision.

Pour Sloterdijk, la singularité complète de la philosophie, de la science, de la théologie et de la politique occidentales est d'avoir insufflé toutes les vertus à la figure d'un Globe – avec un grand G – sans accorder la moindre attention à la façon dont il pouvait être construit, entretenu, maintenu et habité. Le Globe est supposé inclure tout ce qui est vrai et beau, même si c'est une impossibilité architectonique qui s'effondrera dès que vous considérerez sérieusement comment et par où il *tient debout* et surtout *comment on le parcourt*.

Sloterdijk pose une question architecturale très simple, très humble, une question tout aussi matérielle que celle des géologues avec leur marteau : « Où résidez-vous quand vous dites que vous avez une “vue globale” de

l'univers ? Comment êtes-vous protégé de l'annihilation ? Que voyez-vous ? Quel air respirez-vous ? Comment vous chauffez-vous, vous habillez-vous, vous nourrissez-vous ? Et si vous ne pouvez pas satisfaire ces besoins fondamentaux de la vie, comment se fait-il que vous prétendiez toujours parler de tout ce qui est vrai et beau, comme si vous occupiez quelque échelle morale plus élevée ? » Sans spécifier leur système de climatisation, les valeurs que vous essayez de défendre sont probablement déjà mortes, comme des plantes qui ont été gardées à l'intérieur d'une serre surexposée au soleil. Entre les mains de Sloterdijk, plus encore que dans celles de Lovelock, les notions d'homéostasie et de contrôle climatique acquièrent une dimension encore plus métaphysique. Voilà ce qu'on appelle prendre l'atmosphère au sérieux ! C'est cela aussi le Nouveau Régime Climatique.

Dès que l'on pose des questions aussi élémentaires, il devient très improbable qu'on puisse voir quoi que ce soit depuis Sirius. Personne n'a jamais vécu *dans* l'univers infini. Et même, personne n'a jamais vécu « *dans* la Nature ». Ceux qui s'effraient de rôder à travers l'univers infini sont toujours en train de considérer du regard un petit globe d'une superficie de deux ou trois mètres carrés dans la chaleur de leur cabinet terrestre sous l'éclairage confortable d'une lampe³². Au lieu de dire : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », Pascal aurait dû se rassurer : « Le murmure des instruments confinés dans ces espaces limités m'apaise autant qu'il m'instruit. » Quand les épistémologues prétendent que nous pouvons vivre « dans la Nature », ce qu'ils font réellement, c'est accomplir ce qui pour Sloterdijk revient à imaginer un acte criminel de destruction : rompre toutes les enveloppes protectrices nécessaires à la fonction immunologique de la vie (et la vie, pour lui, c'est aussi bien la biologie, la sociologie que la politique).

Toute pensée, tout concept, tout projet qui ignore la nécessité des enveloppes fragiles qui rendent possible l'existence revient à une *contradictio in terminis*. Ou, plutôt, une contradiction dans l'architecture et le dessin : elle n'a plus les conditions atmosphériques, climatiques, qui pouvaient la rendre viable. Essayer de vivre dans une telle utopie serait comme essayer de sauver toutes vos données précieuses dans le Nuage – pardon, dans le *Cloud* – sans avoir préalablement investi en parc d'ordinateurs et en tours de refroidissement³³. Si vous voulez toujours utiliser les mots « rationnels » et « rationalistes », très bien, mais alors faites également le travail de concevoir les espaces entièrement équipés où ceux qui sont censés les habiter peuvent respirer, survivre, s'équiper et se reproduire. Le matérialisme sans contrôle du système d'air conditionné est une autre forme d'idéalisme.

Ainsi, de page en page, Sloterdijk rematématise d'une façon nouvelle ce que c'est que d'être *dans* l'espace, *sur* cette Terre, nous offrant la première philosophie qui réponde directement aux exigences de l'Anthropocène de nous ramener sur Terre. Ce qui m'intéresse particulièrement c'est que, au milieu de son deuxième volume, l'auteur consacre une centaine de pages à une méditation qu'il intitule « *Deus sive Sphaera* », « Dieu, c'est-à-dire la Sphère ». Le point est délicat mais, comme nous le verrons par la suite, il permet de lever la principale difficulté commune aux sciences et aux humanités quand elles abordent la question du super-organisme.

La petite fissure qu'il est, à mes yeux, le premier à signaler, résulte du bifocalisme non résolu de cette imagerie chrétienne de l'époque précopernicienne, celle que nous avons déjà rencontrée avec Galilée³⁴. Ce qui ressemble à un simple défaut technique dans le dessin, déstabilise en fait toute l'architecture de la cosmologie occidentale. Malgré l'impossibilité pratique qu'ils ont de les dessiner ensemble, les théologiens se sont efforcés de faire coïncider deux types de globes : l'un théocentrique, l'autre géocentrique. Quand on place Dieu au centre, il est inévitable que la Terre soit rejetée à la périphérie et qu'elle tourne autour de Lui. À première vue cela ne paraît pas trop gênant puisqu'on donne à notre planète un rôle modeste et, justement, *périphérique*. Mais le problème se complique si l'on place la Terre au centre, avec l'Enfer situé au milieu, sous le monde sublunaire : alors *c'est Dieu* qui est rejeté à la périphérie. Ce positionnement est plus difficile à faire accepter : Dieu, pour la théologie rationnelle, ne peut pas être périphérique ! Comment, demande Sloterdijk, pouvez-vous construire toute une cosmologie, avec deux centres contradictoires, l'un qui tourne autour de Dieu, pendant que l'autre tourne autour de la Terre ?

Pendant deux millénaires, nous explique Sloterdijk, ce petit défaut de construction ne pose apparemment un problème ni aux théologiens, ni aux artistes, ni aux mystiques.

« Le bifocalisme de l'«image du monde» devait être maintenu dans la latence, sans qu'aucun dialogue explicite ne fût mené sur les contradictions entre le site géocentrique et le site théocentrique de la projection au sein de la bulle illusoire de la *philosophia perennis*³⁵. »

Elle est éternelle, peut-être, cette philosophie, mais tout à fait vide dans sa bulle d'inexistence. La malédiction du Globe est si puissante que les théologiens ont dessiné un dieu cosmique sous la forme de deux sphères branlantes sans

s'être inquiétés de son invraisemblance architectonique. De Dante à Nicolas de Cues, de Robert Fludd à Athanasius Kircher, en allant jusqu'aux illustrateurs modernes comme Gustave Doré, le décalage demeure à la fois patent et constamment dénié. Bien que visuellement impossible, la douce émanation de la grâce de Dieu à la Terre humaine ne fut jamais remise en question, même si personne ne pouvait littéralement *dessiner* ses rayons mystiques par des lignes continues à travers la faille qui divisait les deux systèmes. Voilà pourquoi il n'y a pas d'histoire – et encore moins de géohistoire : dès que la philosophie croit penser globalement, elle devient incapable de concevoir aussi bien le temps que l'espace.

•

Vous pourriez protester que nous n'avons aucune raison d'accorder de l'importance à ce défaut de construction de la théologie chrétienne. Après tout, la cohérence n'est pas le fort des esprits religieux, et une faille de plus dans leur opération a peu de chances d'être repérée. Mais, ce qui me fascine dans cette découverte, c'est que la même incohérence s'applique exactement à l'architecture par laquelle la *rationalité* a été construite.

Ce que Sloterdijk a détecté dans l'imagerie chrétienne, l'histoire des sciences l'a détecté tout aussi clairement dans les écrits scientifiques. Rien de surprenant à cela ; c'est le même problème répété deux fois – la première dans l'histoire de la religion, la seconde dans l'histoire de la Science, grâce à cette *translatio imperii* dont il existe tant d'exemples et sur laquelle je reviendrai plus tard. Il est aussi impossible de *situer* la Terre que de *stabiliser* le centre autour duquel l'autre entité est censée tourner. Qu'on se souvienne combien a toujours été bancal cette « révolution copernicienne » que Kant prétend avoir introduite dans la philosophie : comment a-t-il pu nous faire croire que faire tourner l'Objet autour du Sujet humain pouvait passer pour un abandon de l'anthropocentrisme ? La métaphore est si mal ajustée qu'elle a jeté toute définition de l'« humain dans la nature » dans des oscillations à donner le tournis – et à certains la nausée. Pour revenir au premier sens du mot « révolution », tout se passe comme s'il n'y avait pas de centre stable autour duquel la Terre puisse *tourner*.

Quand il s'agit de science telle qu'elle se fait, de science en action, brusquement les chercheurs doivent se mettre à parler de leur vie de laboratoire. Les mêmes scientifiques qui lévitaient depuis Sirius sont ramenés dans des corps

terrestres de chair et de sang dans des lieux étroitement situés. Quand les physiciens célèbrent les grands héros de la science, ils n'hésitent pas à fixer une plaque murale avec par exemple un texte comme celui-ci, repéré à Cambridge, et que je trouve particulièrement savoureux :

« Ici en 1897 dans l'ancien laboratoire Cavendish, J. J. Thomson découvrit l'électron reconnu subséquemment comme la première particule fondamentale de la physique et comme la base des liaisons chimiques, de l'électronique et de l'informatique³⁶. »

Il est difficile de trouver une connaissance plus *située* que celle-ci : à partir de ce lieu tout à fait déterminé de la Free School Lane (devenue le temple de l'histoire des sciences³⁷), entre les mains d'un grand scientifique, les électrons sont censés avoir essaimé avec succès pour peupler toutes les liaisons chimiques et tous les ordinateurs ! Mais une minute plus tard, ces mêmes physiciens n'auront aucun scrupule à vous expliquer comment l'esprit de Stephen Hawking rôde à travers tout le cosmos en dialogue intime avec le Créateur, ignorant naïvement que l'esprit de Hawking ne bénéficie pas seulement d'un cerveau mais aussi d'un « corps collectif », composé d'un vaste réseau d'ordinateurs, de fauteuils, d'instruments, d'infirmières, d'aides et de synthétiseurs vocaux qui sont nécessaires au déroulement progressif de ses équations³⁸. Cette conception bifocale de la science ne permet pas de réconcilier la « vision de nulle part » avec ces lieux très particuliers que sont les salles de classe, les bureaux, les paillasses de laboratoire, les centrales informatiques, les salles de réunion, les expéditions et les stations de terrain, là où les scientifiques doivent se placer quand ils doivent vraiment *obtenir* des données ou vraiment *écrire* leurs articles.

Les deux images du monde dans la théologie chrétienne sont tout aussi irréconciliables que les images que représenterait, par exemple, la physique de l'électron présent *partout* dans le monde tout en étant logé en sûreté *dans* le laboratoire Cavendish de J. J. Thomson. Le même déni d'une telle impossibilité se retrouve parmi les scientifiques et les philosophes, exactement au même endroit que chez les théologiens et les mystiques. En paraphrasant Sloterdijk, je pourrais dire :

« La “bulle illusoire” de la *philosophia perennis* maintient dans la latence les contradictions entre Nature – centrée sur le cosmos – et cette autre Nature connue par les sciences centrées sur le laboratoire. Cette contradiction rend tout dialogue explicite entre les deux visions exactement aussi impossible que la réconciliation des “images du monde” géo-et théocentrique de la cosmologie médiévale. »

En suivant l'examen par Sloterdijk de l'architecture de la Raison, nous réalisons que le Globe n'est pas ce dont le monde est fait, mais plutôt une obsession platonicienne *transférée* à la théologie chrétienne puis *déposée* dans l'épistémologie politique pour donner une figure – mais une figure impossible – au rêve d'une connaissance totale et complète³⁹. Une étrange fatalité est ici à l'œuvre. À chaque fois que vous pensez la connaissance dans un espace sans pesanteur – et c'est là que les épistémologues rêvent de résider –, elle prend inévitablement la forme d'une sphère transparente qui pourrait être inspectée par un corps désincarné à partir d'un lieu de nulle part. Mais une fois que l'on restaure le champ gravitationnel, la connaissance perd immédiatement cette forme sphérique mystique héritée de la philosophie platonicienne et de la théologie chrétienne⁴⁰. Les données affluent à nouveau dans leur forme originale de fragments, en l'attente d'une mise en récit.

En raison de ce bifocalisme, les deux portraits d'Atlas sont également invraisemblables, l'Atlas qui est censé tenir le monde sur ses épaules (sans être capable de le regarder, comme le remarque Sloterdijk), mais également celui inventé par Mercator, l'emblème parfait de la révolution scientifique – un Atlas qui est censé tenir le cosmos tout entier entre ses mains comme si c'était un ballon de football⁴¹. En fusionnant l'image du savant avec la métaphore bien plus ancienne de la main de Dieu, Mercator lui a donné une forme humaine, celle d'un véritable Superman capable de garder tout dans sa paume. Mais si effectivement le globe est tenu pour de bon dans la main de quelque humain de taille moyenne, alors, inévitablement c'est une carte, un modèle, un *globe* au sens très modeste et très local du petit instrument en papier mâché que beaucoup d'entre vous, j'en suis sûr, aiment faire tourner d'un mouvement de vos doigts⁴².



FIGURE 4-2
© Photo BL

Construire un globe c'est toujours réactiver un thème théologique. Même quand il s'agit de ces hauts lieux pédagogiques, un panorama, une géode, un parc d'attractions, inventés par des compilateurs pour donner une forme populaire à la connaissance encyclopédique qu'ils ont accumulée. On le voit bien quand Patrick Geddes⁴³, le directeur de l'Outlook Tower d'Édimbourg, dut faire l'éloge funèbre de son ami, le célébrité Élisée Reclus, l'anarchiste géographe, qui lui avait demandé de l'aider à dessiner le plan du globe géant

qu'il projetait de construire pour l'exposition universelle de 1900 à Paris à une échelle de 1 : 100 000^e. L'édifice aurait été presque aussi haut que la tour Eiffel et il aurait coûté cinq fois plus cher, pour projeter son ombre immense depuis la rive droite de la Seine.

« Plus qu'un simple *modèle scientifique* dans un institut, ce globe terrestre est l'image même, le *temple de la planète mère*, et son concepteur n'est pas simplement un professeur moderne qui siège dans sa chaire mais un *grand prêtre druide* officiant dans son cercle de pierres imposantes, tel un mage oriental qui initie aux *mystères cosmiques* [...]. Le monde dans son unité a désormais sa base et son symbole de la fraternité des hommes qui le peuplent ; la science est un art, la géographie et le travail ont fusionné dans un *règne de paix* et de bonne volonté⁴⁴. » (p. 34. C'est moi qui souligne.)

Tous les mots comptent ici dans cette relation entre le macrocosme et le microcosme, non seulement l'étrange déplacement de « modèle » scientifique à « temple de la planète mère », mais aussi de « professeur » à « grand prêtre druide », de la géographie à la prophétie par le truchement de la poésie. Et comme il est étrange pour nous, un siècle plus tard, d'entendre célébrer la « fraternité humaine » et l'« unité du monde » grâce à la construction d'un modèle réduit, un fac-similé miniature, un Atlas de fer et de plâtre. Une chose est sûre : aujourd'hui comme hier, la même question surgit : comment peut-on échapper à la charge excessive du Globe ?

Pour mettre fin à la fatalité du Globe – ce que j'ai appelé la malédiction d'Atlas –, il faut s'en tenir à l'histoire des sciences ou à la sphérologie de Sloterdijk, en remarquant que « global » est un adjectif qui peut, certes, décrire la forme d'un engin local susceptible d'être inspecté par un groupe d'humains qui le regardent, mais *jamais le monde lui-même dans lequel tout est censé être inclus*. Aussi grande que soit leur taille, la carte des galaxies dispersées depuis le Big Bang n'est pas plus grande que l'écran sur lequel les flux de données du télescope de Hubble sont pixéllisés et colorés. Contrairement à la formule « penser globalement, agir localement », personne n'a jamais pu penser globalement la Nature – et encore moins Gaïa. Le global, quand ce n'est pas l'analyse attentive d'un *modèle réduit*, ce n'est jamais qu'un tissu de globalivernes.

•

Qu'il s'agisse de l'idée d'Anthropocène, de la théorie de Gaïa, de la notion d'acteur historique comme l'Humanité, ou de la Nature prise comme un tout, le

danger est toujours le même : la figure du Globe autorise à sauter prématurément à un niveau supérieur *en confondant les figures de la connexion avec celles de la totalité*. Ce périlleux glissement n'est pas seulement le fait des philosophes⁴⁵, des politiques, des militaires⁴⁶ ou des théologiens⁴⁷. Il obsède aussi les scientifiques qui veulent comprendre l'Anthropocène. Je ne résiste pas à l'envie de vous le prouver sur un cas exemplaire qui nous permettra de mesurer, une fois encore, la pente que doivent remonter des auteurs comme Lovelock ou Zalasiewicz quand ils cherchent à saisir en quel sens la Terre rétroagit aux actions humaines.

Il y a des livres qui sont admirables par l'obstination avec laquelle ils mécompréhendent leur objet : son incompréhension se voit dès le titre : *À propos de Gaïa. Une investigation critique des relations entre Vie et Terre*⁴⁸. Ce qui rend le cas de Toby Tyrrell – professeur de science du système Terre à l'université de Southampton – si remarquable, c'est qu'il prétend faire une réfutation en règle et « strictement scientifique » de la théorie Gaïa. Or Tyrrell ne peut présenter l'hypothèse de Lovelock sans faire aussitôt de cet être quelque chose de supérieur qui *encerclerait* la Terre. Chose amusante, et sans qu'il s'en doute une seule seconde, tous les fantômes théologiques que Patrick Geddes attribuait à Élisée Reclus lui viennent aussitôt sous la plume !

Chaque chapitre résume fort pédagogiquement les résultats des disciplines traversées par la théorie de Gaïa, et finit chaque fois par la conclusion qu'on ne peut pas discerner l'existence d'une totalité qui assurerait la stabilité du système. La thèse de l'auteur est que Lovelock a forcément tort puisque rien ne permet d'assurer que Gaïa *protège* la Vie sur Terre, alors qu'elle *devrait s'y consacrer* si elle avait vraiment les vertus de cette Providence que Lovelock, d'après lui, semble promouvoir. On retrouve le problème que nous avons déjà rencontré dans la conférence précédente : du début à la fin, Tyrrell impute à Lovelock l'idée que Gaïa est un système *supérieur* aux formes de vie qu'elle manipule. Pas une seconde il ne s'aperçoit que l'innovation de Lovelock consiste justement à ne pas se laisser prendre au piège de ce trope habituel du Tout et des parties.

Même si l'argument est technique, cela vaut la peine de suivre -comment un thème politique ancestral – amalgame de la fable des abeilles et de la Providence divine⁴⁹ – vient totalement parasiter la prose d'un chercheur qui aurait par ailleurs des raisons très respectables de s'opposer à la théorie Gaïa – si seulement c'était celle de Lovelock⁵⁰ ! Le paradoxe c'est qu'il commence par accorder la thèse principale :

« Lovelock prétend que la vie *modifie* l'environnement. La vie n'est pas simplement une *passagère passive à l'intérieur* d'un environnement déterminé par des processus physiques et géologiques sur lesquels elle n'aurait aucun contrôle. Les biotes n'ont pas simplement vécu et utilisé l'environnement terrestre mais en plus, telle est la suggestion, ils ont *façonné cet environnement au cours du temps*. [...] Il n'y a pas de doute que Lovelock *a raison* et très peu de chercheurs seraient en désaccord avec lui. » (p. 113. C'est moi qui traduis et souligne.)

Avant d'affirmer vers la fin du livre :

« Pour ces raisons nous pouvons conclure que la durée ininterrompue des conditions favorables à la vie ne prouve pas l'*existence d'un thermostat tout-puissant* et donc ne prouve pas l'existence de Gaïa. » (p. 198.)

On connaît l'obsession des théologiens pour prouver l'existence d'un *Dieu tout-puissant*, mais pourquoi diable attribuer à Lovelock l'idée qu'il cherche la preuve « de l'existence d'un *Thermostat Tout-Puissant* » ? ! Aucun doute, Tyrrell s'est laissé emporter par le Globe. Certes, nous l'avons vu, Lovelock parle bien, lui aussi, de système de contrôle, mais c'est pour se méfier aussitôt des connotations périlleuses qu'entraînerait la métaphore technique. Soulignons ici tout le péril qu'il y a pour un auteur scientifique à rester insensible aux tropismes de la prose. C'est pourtant là où le réglage des puissances d'agir se révèle le mieux. Que dit en effet Lovelock :

« Je décris Gaïa *comme* un système de contrôle pour la Terre – un système d'autorégulation *comparable* au thermostat bien connu des appareils de chauffage et des cuisinières. Je suis inventeur. Pour inventer un dispositif de régulation, je trouve *commode* de l'envisager *d'abord* sous forme *d'image mentale*. [...] Fait étrange, il est extraordinairement difficile d'expliquer avec des mots une invention qui fonctionne. À maints égards, comme une invention, Gaïa est *difficile à décrire*. » (p. 11. C'est moi qui souligne.)

Pour Lovelock, Gaïa ne possède aucune omnipotence ; c'est une « image mentale », une « commodité », une « comparaison » pour essayer de penser, à la façon d'un inventeur – plus doué d'après lui qu'un scientifique⁵¹ – quelque chose qu'il reconnaît d'emblée comme « difficile à décrire ». À toutes ces hésitations du langage, Tyrrell reste totalement insensible. Or c'est justement à travers toutes ces hésitations que se fait la différence entre une vision naïvement théologique – celle que Tyrrell prétend pourtant « scientifique » – et la version profane, terrestre, innovatrice d'un Lovelock cherchant par les détours de sa prose maladroite à capter quelque chose qui cherche sa voie, comme la vie

terrestre elle-même : ce qui produit de l'ordre en aval, sans pour autant dépendre d'un ordre préalable en amont. La théorie Gaïa, c'est un *inventeur* parlant d'une *invention* difficile à décrire.

« L'idée la plus précise que je puisse en donner est que Gaïa est un *système évolutif*, système composé, d'une part, de tous les objets vivants et, d'autre part, de leur environnement de surface – les océans, l'atmosphère et les roches de la croûte terrestre –, les deux parties étant étroitement *couplées* et *indissociables*. Il s'agit d'un "domaine émergent" – un système qui a émergé au cours de l'évolution *réciroque* des organismes et de leur environnement tout au long des milliards d'années de la vie sur Terre. Dans ce système, l'autorégulation du climat et de la composition chimique *est entièrement automatique*. *L'autorégulation émerge à mesure que le système évolue*. Ce qui n'implique ni prévision, ni anticipation, ni *téléologie* (suggérant un projet ou une intention dans la nature). » (p. 11.)

Difficile d'être plus clair sur l'absence de Providence. Et pourtant Tyrrell reste sourd à de telles subtilités. Alors que tout l'effort de Lovelock consiste à éviter autant que possible la distinction en deux niveaux – l'un pour les connexions, l'autre pour la totalité régulatrice –, son adversaire fonce tête baissée dans la pire métaphore cybernétique qui soit.

« L'hypothèse Gaïa est rien moins qu'osée et provocante. Elle propose l'existence d'une *régulation planétaire* par et pour les biotes où le "biote" est la collection de toute la vie. Elle suggère que la vie *a conspiré pour réguler* l'environnement global *pour* en maintenir les conditions les plus favorables. » (p. 3.)

Alors que l'un hésite, l'autre n'hésite aucunement, tout en croyant pouvoir donner, par cette absence d'hésitation, une leçon de méthode scientifique à l'autre ! S'il existait une régulation planétaire, l'hypothèse Gaïa serait fort peu « osée et provocante », en tout cas elle ne mériterait pas une publication : Dieu le Créateur, celui qui a depuis toujours la forme d'une Sphère, *has been there before* ! Lovelock cherche à ne pas séparer les deux niveaux que Tyrrell impose comme une évidence de départ :

« Lovelock suggère que la vie a *eu la main sur la barre* du contrôle environnemental. Et que l'intervention de la vie pour la régulation de la planète a été telle qu'elle *a promu la stabilité* et permis les conditions favorables à la vie. » (p. 4.)

L'erreur d'interprétation est criante, car c'est justement parce qu'il n'y a pas de barre et donc pas de barreur, pas de maître, pas de capitaine, pas d'ingénieur, pas de Dieu, que Gaïa est une invention que toutes les subtilités de la science doivent tendre à expliquer. Mais le plus étrange, c'est que Tyrrell n'a d'objection contre Gaïa que parce qu'il veut confier la barre à un autre barreur, un autre capitaine, un autre Dieu providentiel : l'Évolution ! Alors que Lovelock cherche à coupler l'environnement et l'évolution en brouillant définitivement la distinction entre les deux puisque les organismes définissent aussi en partie leur environnement, Tyrrell croit possible d'*opposer* Gaïa et l'Évolution.

« En fait, le *fit* parfait entre les organismes et leur habitat est plus un témoignage du pouvoir transformateur *tout-puissant* de l'évolution pour mouler les organismes que du *pouvoir* des organismes pour transformer leur environnement de façon qu'il soit plus confortable pour eux. » (p. 48.)

Voilà un joli cas d'inversion des figures de la Totalité : l'Évolution Toute-Puissante est supposée pleinement naturelle ; Gaïa dangereusement providentielle... Tyrrell ne s'aperçoit pas une seconde que ces deux figures sont exactement substituables l'une à l'autre. Alors qu'il pense écrire scientifiquement, nous nous trouvons là en pleine Théogonie : les « pouvoirs » de l'Évolution en lutte pour la suprématie contre les « pouvoirs » de Gaïa ! Ou plutôt en pleine Théodicée puisqu'il s'agit de savoir qui protège mieux du Mal sur Terre : est-ce le Thermostat Tout-Puissant ou bien l'évolution darwinienne qui favorise au mieux ceux qui lui sont fidèles ? Tyrrell va jusqu'à sommer Lovelock de se plier, comme Leibniz, à prouver que son Dieu est innocent des désordres qu'Il a introduits ici-bas⁵². L'objection est plaisante venant d'un auteur qui utilise sans la moindre hésitation le modèle néodarwinien, lui-même emprunté à la Main Invisible du Marché !

Est-ce que je coupe les cheveux en quatre en accusant ce pauvre Tyrrell d'être un théologien déguisé ? Oui, bien sûr, car tout dépend justement du fil que la prose narrative permet soit de suivre, soit de couper. Certes, Lovelock n'est ni philosophe, ni poète, ni romancier, ni historien, mais il se bat contre quelque chose qui résiste à la pensée. S'il capte la capacité narrative de la géohistoire, c'est parce qu'il hésite *et qu'il se reprend*. Tyrrell avale si facilement les métaphores qu'il ne peut en critiquer une qu'en faisant confiance à une autre, alors que Lovelock se méfie des métaphores qu'il manipule avec précaution comme le seul moyen de les éviter peu à peu :

« Nous avons d'abord expliqué l'hypothèse Gaïa en des termes *comme* “la vie ou la biosphère régule ou maintient le climat et la composition de l'atmosphère dans les limites optimales pour elles-mêmes”. Cette définition était *imprécise*, c'est vrai. Mais ni Lynn Margulis ni moi-même n'avons jamais suggéré que l'autorégulation planétaire *cache* quelque intention [...]. Dans les controverses sur Gaïa, c'est bien souvent la *métaphore*, non la science, qui était attaquée. La “métaphore” est considérée comme péjorative : quelque chose d'inexact, et partant de non scientifique. En vérité la science authentique est truffée de métaphores⁵³. » (p. 11.)

Je suis injuste de m'en prendre à un naturaliste alors que les tenants des sciences sociales, je le sais bien, ne font pas mieux et qu'ils sautent, sans hésiter une seconde, au niveau global de la société, dès qu'il faut expliquer quelque connexion que ce soit. Quand ils parlent de l'« ensemble de la société », du « contexte social », de la « mondialisation », ils esquissent une forme avec leurs mains qui n'a jamais été plus grosse qu'une citrouille de taille raisonnable ! Mais c'est que le problème est le même quand on parle de la Nature, de la Terre, du Global, du Capitalisme ou de Dieu. À chaque fois, on suppose l'existence d'un super-organisme⁵⁴. Le parcours des connexions est aussitôt remplacé par un rapport des parties et du Tout dont on dit, sans y penser, qu'il est forcément *supérieur* à la somme des parties. Alors qu'il leur est toujours forcément *inférieur*⁵⁵. Plus grand ne veut pas dire plus englobant, mais *davantage connecté*. On n'est jamais aussi provincial que lorsqu'on prétend avoir une « vision globale »... L'échelle n'est pas obtenue par emboîtements successifs de sphères de taille différente – comme dans le cas de poupées russes – mais par la capacité d'établir des relations plus ou moins nombreuses et surtout réciproques. La dure leçon de l'acteur-réseau selon laquelle il n'y a aucune raison de confondre une localité *bien connectée* avec l'utopie du Globe vaut pour toutes les associations de vivants.

La raison pour laquelle la relocalisation du global est devenue si importante, c'est que la Terre elle-même ne peut plus être saisie globalement par personne. C'est la leçon même de l'Anthropocène. Dès qu'on l'unifie en une sphère terraquée, on réduit la géohistoire aux limites de l'ancien format de la théologie médiévale, transporté dans l'épistémologie de la Nature du XIX^e siècle, puis à nouveau reversé dans le moule du complexe militaro-industriel du XX^e ⁵⁶ – quand bien même on serait professeur de sciences du système Terre à l'université de Southampton... Malgré l'enthousiasme unanime qu'elle a suscité, la célébrisime « planète bleue » a empoisonné durablement la pensée. C'est une image composite où se mélange la cosmologie antique des dieux grecs, l'ancienne forme médiévale donnée au Dieu chrétien, le réseau complexe

d'acquisition de données de la NASA, avant d'être projeté à l'intérieur du panorama diffracté des médias⁵⁷. Ce qui est sûr, c'est que les habitants de Gaïa ne sont pas ceux qui considèrent la planète bleue comme un Globe.

Il doit quand même être possible, en 2015, de s'arracher à la fascination que l'image de la Sphère a exercée depuis Platon : la forme sphérique arrondit la connaissance en un volume continu, complet, transparent, omniprésent qui masque la tâche extraordinairement difficile d'assembler les points de données venant de tous les instruments et de toutes les disciplines. Une sphère n'a pas d'histoire, pas de commencement, pas de fin, pas de trou, pas de discontinuité d'aucune sorte. Ce n'est pas seulement une idée, mais l'idéal même des idées. Ceux qui se targuent de penser globalement ne s'arracheront jamais à la malédiction d'Atlas : *Orbis terrarum sive Sphaera sive Deus, sive Natura*.

•

Pour le dire encore autrement, celui qui regarde la Terre comme un Globe se prend toujours pour un Dieu. Si la Sphère, c'est ce qu'on souhaite passivement contempler quand on est fatigué de l'histoire, comment s'y prendre pour tracer les connexions de la Terre en évitant de dessiner une sphère ? Par un mouvement qui revient sur lui-même, en forme de *boucle*. C'est le seul moyen de tracer un chemin entre les puissances d'agir, sans passer par les notions de parties et de Tout que seule la présence d'un Ingénieur tout-puissant – Providence, Évolution ou Thermostat – aurait agencé. C'est le seul moyen de devenir profane en science aussi bien qu'en théologie. Mais ne nous précipitons pas pour identifier ce mouvement, ce que j'ai appelé dans la conférence précédente, ces *ondes d'action*, avec des boucles de rétroaction au sens de la cybernétique : on reviendrait aussitôt au modèle avec gouvernail, gouverneur et gouvernement mondial⁵⁸ !

Commençons par cette étrange boucle de réflexivité que les historiens de l'environnement ont récemment soulignée avec force : parler d'écologie en 2015, c'est répéter presque mot pour mot ce qu'on disait en 1970, en 1950, voire en 1855 ou en 1760⁵⁹ pour protester contre les ravages de l'industrialisation sur la nature. Ce thème, on se le passe en boucle depuis les débuts même de l'Anthropocène – version 1780⁶⁰. Cela ne veut pas dire pourtant que les historiens cèdent à leur péché mignon de toujours vous dégoter, pour chaque nouveauté, une kyrielle de précurseurs plus ou moins inconnus. Tout se passe comme si chaque auteur écologiste était vraiment amené à découvrir qu'il y a

« quelque chose de nouveau sous le soleil », mais en moulant ce qu'il veut dire dans des termes qui reprennent si exactement les idées précédentes qu'on a malgré tout l'impression, quand on regarde les choses sur le long terme, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil⁶¹. Pas étonnant, puisque c'est toujours au vocabulaire du sempiternel Globe que nous confions nos angoisses comme nos espoirs. En faisant appel à la planète bleue, on ne peut que tourner en rond !

Si les historiens ont raison de critiquer ceux qui prétendent, chaque fois avec le même enthousiasme, qu'on vient d'entrer dans une période radicalement différente⁶², ils ont tort de ne pas voir que cette répétition fait partie du phénomène dont il faut rendre compte : par définition, la géohistoire ne se laisse jamais penser sous la forme d'une Sphère dont on aurait découvert *une fois pour toutes* la forme englobante. C'est pourquoi elle est justement une histoire, et pas une « nature ». L'histoire, elle, surprend et oblige à tout reprendre chaque fois. L'impression de répétition du même vient de la forme du Globe avec lequel chacun cherche à figurer ce qui lui arrive de nouveau. En revanche, la découverte, chaque fois bouleversante, d'une connexion nouvelle et dramatique entre des puissances d'agir inconnues jusqu'ici, et à des échelles chaque fois plus éloignées, selon un rythme chaque fois plus frénétique, cela, oui, est vraiment nouveau. L'Anthropocène, parce qu'il dissout la pensée même du Globe observé de loin, ramène l'histoire au centre de l'attention⁶³. En ce sens, malgré la critique des historiens, il y a bien depuis 1760, depuis 1945, depuis 1970, quelque chose de nouveau sous le soleil⁶⁴. Si les boucles de réflexivité se ressemblent par la forme, leur contenu, leur rythme, leur extension sont chaque fois différents. C'est cela l'*insistance* de Gaïa !

La notion de globe et de pensée globale contient l'immense danger d'unifier trop vite ce qui doit être d'abord *composé*. Ce problème est d'abord matériel – il faut dessiner un cercle avant d'être capable de générer une sphère. Il est aussi empirique – c'est seulement parce que le bateau de Magellan est revenu que ses contemporains ont pu fixer dans leur esprit l'image d'une terre sphérique qu'ils connaissaient déjà. Mais il est également moral – c'est seulement quand vous sentez que votre action vous retombe dessus que vous comprenez à quel point vous en êtes *responsable*. Comme Sloterdijk l'a remarqué, c'est seulement quand les humains voient la pollution revenir sur eux qu'ils commencent à vraiment sentir que la Terre est bel et bien ronde⁶⁵. Ou, plutôt, cette rotondité de la Terre connue de la plus haute Antiquité – mais chaque fois superficiellement connue – prend de plus en plus de vraisemblance au fur et à mesure que le nombre de cercles par lesquels on peut lentement la circonscrire augmente. Ainsi

la boucle qui est nécessaire pour dessiner toute sphère est pragmatique au sens de John Dewey : vous devez sentir les conséquences de votre action avant d'être capable de vous représenter ce que vous avez vraiment fait et pris conscience de la teneur du monde qui lui a résisté⁶⁶.

C'est la raison pour laquelle il est si important de passer du Globe aux boucles qui inlassablement le dessinent d'une façon chaque fois plus large et plus dense. Sans l'observatoire de Charles Keeling à Mauna Loa et aux instruments qui détectent le cycle de dioxyde de carbone, nous *saurions* moins⁶⁷, je veux dire que nous *sentirions* moins fort que la Terre peut être arrondie par notre propre action. Et avant cela, il nous a fallu sentir le trou dans la couche d'ozone grâce à la campagne d'instruments de Dobson⁶⁸, comme il a fallu apprendre à sentir la possibilité de l'hiver nucléaire grâce aux nouveaux modèles de circulation atmosphérique promus, à l'époque de l'holocauste nucléaire virtuel, par Carl Sagan et ses collègues⁶⁹.

Tel est l'enjeu de l'Anthropocène. Ce n'est pas que, soudain, le petit esprit humain devrait être téléporté dans une sphère globale qui, de toute façon, serait bien trop vaste pour sa petite échelle. C'est plutôt que nous devons nous faufiler, nous envelopper dans un grand nombre de boucles, de sorte que, progressivement, de fil en fil, la connaissance du lieu où nous résidons et des réquisits de notre condition atmosphérique puisse gagner une plus grande pertinence et être ressenti comme plus urgent. Cette lente opération qui consiste à être enveloppé dans des circuits de capteurs en forme de boucles, voilà ce que signifie « être de cette Terre ». Mais chacun doit l'apprendre pour lui-même, à neuf. Et cela n'a rien à voir avec être un humain-dans-la-Nature ou un humain-sur-un-Globe. C'est plutôt une fusion lente et progressive de vertus cognitives, émotionnelles et esthétiques, grâce auxquelles les boucles sont rendues de plus en plus visibles. Après chaque passage d'une boucle, nous devenons *plus sensibles* et *plus réactifs* aux fragiles enveloppes que nous habitons⁷⁰.

Combien de boucles supplémentaires devons-nous tracer autour de la Terre avant que la « connaissance » soit assez réceptive pour que cet Anthropos informe devienne un réel agent de l'histoire et un acteur politique un tant soit peu crédible ? Il ne sert à rien de prétendre qu'on le *savait* déjà et que d'autres avant nous l'ont dit. Combien de boucles certains d'entre vous ont-ils dû suivre pour arrêter de fumer ? Il est possible que vous ayez « toujours su » que les cigarettes provoquaient le cancer, mais il y a loin entre ce « savoir » et vraiment arrêter de fumer. « Savoir et ne pas agir, ce n'est pas savoir. » Avant de mesurer ce que c'est que de savoir qu'il ne faut pas fumer, ne faut-il pas pressentir la

douleur dans sa chair, comme tentent de le préfigurer ces images choquantes sur les paquets de cigarettes ? Dans ce cas également, il faut des institutions complexes et des bureaucraties bien équipées pour que vous parveniez à ressentir d'avance les conséquences de vos actions sur vous-même. De même, combien de boucles vous faut-il parcourir pour *sentir* la rotondité de la Terre pour de bon ? Combien d'institutions supplémentaires, combien de bureaucraties réclamez-vous, vous personnellement, pour vous rendre capable de répondre à un phénomène, de prime abord si éloigné, comme la composition chimique de l'atmosphère ? Surtout si d'autres travaillent de leur côté pour vous *rendre* insensible en produisant volontairement de l'ignorance⁷¹. (Il n'est pas fortuit que les mêmes lobbies qui financent les climato-sceptiques aient travaillé si longtemps à briser la connexion entre les cigarettes et vos poumons⁷².)

Mais il y a une autre raison finale et plus convaincante pour laquelle nous devrions être extrêmement soupçonneux envers toute vision globale : Gaïa n'est pas du tout une Sphère. Gaïa n'occupe qu'une petite membrane, de guère plus que quelques kilomètres d'épaisseur, l'enveloppe délicate des zones critiques. Ainsi, elle n'est pas globale au sens où elle fonctionnerait comme un système à partir d'une chambre de contrôle occupée par quelque Distributeur Suprême surplombant et dominant. Gaïa n'est pas une machine cybernétique contrôlée par des boucles de rétroaction, mais une suite d'événements historiques dont chacun se répand un peu plus loin – ou pas. Comprendre l'entremêlement des connexions contradictoires et conflictuelles n'est pas un travail qui puisse être accompli en sautant à un plus haut niveau « global » pour les voir agir comme un tout unique ; on ne peut que faire s'entrecroiser leurs chemins potentiels avec autant d'instruments que possible pour avoir une chance de détecter de quelles façons ces puissances d'agir sont connectées entre elles. Une fois encore, le global, le naturel et l'universel opèrent comme autant de poisons dangereux qui obscurcissent la difficulté de mettre en place les réseaux d'équipement par lesquels on rendrait les conséquences des actions visibles à toutes les puissances d'agir.

C'est cela vivre dans l'Anthropocène : la « sensibilité » est un terme qui s'applique à tous les actants capables de répandre leurs capteurs un peu plus loin et de faire ressentir à d'autres que les conséquences de leurs actions vont leur retomber dessus et venir les hanter. Quand le dictionnaire définit « sensible » comme « ce qui détecte ou réagit rapidement à de légers changements, signaux ou influences », cet adjectif s'applique à Gaïa aussi bien qu'à l'Anthropos – mais seulement s'il est équipé d'assez de récepteurs pour ressentir les rétroactions.

De Gaïa, Isabelle Stengers dit souvent que c'est une puissance devenue *chatouilleuse*⁷³. La Nature, la Nature de jadis, peut bien avoir été indifférente, dominatrice, une marâtre cruelle mais, assurément, Elle n'était pas chatouilleuse ! Son manque complet de sensibilité était au contraire la source de milliers de poèmes et ce qui lui permettait de déclencher par contraste la sensation du sublime : nous, les humains, étions sensibles, responsables et hautement moraux : pas Elle.

Gaïa, en revanche, semble être excessivement sensible à notre action, et *Elle* semble réagir extrêmement rapidement à ce qu'elle sent et détecte. Aucune immunologie – au sens étendu de Sloterdijk – n'est possible sans apprendre à devenir sensibles à ces boucles multiples, controversées, entremêlées. Ceux qui ne sont pas capables de « détecter et de répondre rapidement à de légers changements » sont condamnés. Et ceux qui pour quelque raison interrompent, effacent, négligent, diminuent, affaiblissent, nient, obscurcissent, défavorisent ou déconnectent ces boucles ne sont pas seulement insensibles ou irréceptifs. Comme nous allons le voir dans les conférences suivantes, ce sont probablement sinon des criminels, en tout cas, nos ennemis. C'est pourquoi il y a du sens à appeler « négationnistes » ceux qui, en niant notre sensibilité aussi bien que celle de Gaïa, affirment avec assurance que la Terre ne saurait en aucun cas réagir à nos actions.

•

Suivre les boucles pour éviter la totalité, c'est évidemment aussi se rapprocher de la politique. Avec le concept d'Anthropocène, les deux grands principes unificateurs – la Nature et l'Humain – deviennent de plus en plus invraisemblables. Et ce n'est pas l'intrusion de Gaïa qui va venir unifier ce qui se désagrège sous nos yeux. Inutile d'espérer que l'urgence de la menace soit si grande, et son expansion si « globale », que la Terre agirait mystérieusement comme un aimant unificateur pour faire de tous les peuples éparpillés un seul acteur politique occupé à reconstruire la tour de Babel de la Nature. Gaïa n'est pas une sympathique figure de l'unification. C'est la « nature » qui était universelle, stratifiée, indiscutable, systématique, désanimée, globale et indifférente à notre destin. Mais pas Gaïa, qui n'est que le nom proposé pour toutes les conséquences entremêlées et imprévisibles des puissances d'agir dont chacune poursuit son propre intérêt en manipulant son propre environnement.

Les organismes multicellulaires producteurs d'oxygène et les humains émetteurs de dioxyde de carbone se multiplieront *ou pas* selon leur succès et gagneront exactement la dimension qu'ils sont capables de prendre. Pas plus, pas moins. Ne comptez pas sur un système englobant et préordonné de rétroaction pour les rappeler à l'ordre. Il est impossible d'en appeler à l'« équilibre de la nature », ou à la « sagesse de Gaïa », ou même à son passé relativement stable en tant que force capable de remettre de l'ordre à chaque fois que la politique aurait trop divisé ces peuples éparpillés. À l'époque de l'Anthropocène, tous les rêves, entretenus par les écologistes profonds, de voir les humains guéris de leurs querelles politiques par la seule conversion de leur soin pour la Nature se sont envolés. Nous sommes bel et bien entrés dans une période *postnaturelle*.

Évidemment, derrière les rêves d'unification globale, il y avait, il y a toujours la Science. Ne pourrions-nous pas trouver en elle un principe unificateur en dernière instance qui mettrait tout le monde d'accord et qui pourrait diriger une foule d'humains vers d'indiscutables programmes d'action ? Devenons tous savants – à défaut, diffusons partout la science par l'éducation – et nous pourrions agir de concert. « Faits de tous les pays, unissez-vous ! » Malheureusement (j'allais dire heureusement), cette solution est rendue impossible non seulement par la pseudo-controverse menée par les climato-sceptiques, je l'ai montré dans la première conférence⁷⁴, mais aussi par la singularité même de toutes ces disciplines qui dépendent d'une distribution d'instruments, de modèles, de conventions internationales, de bureaucratie, de standardisation et d'institutions dont la « vaste machinerie », selon le titre du livre Paul Edwards, n'a jamais été présentée sous un jour positif à la conscience publique⁷⁵. Les climatologues et les sciences du système Terre ont été entraînés dans une situation *postépistémologique* qui est aussi surprenante pour eux que pour le grand public – les deux se trouvant comme jetés « hors de la nature ».

S'il n'y a d'unité ni dans la Nature ni dans la Science, cela veut dire que l'universalité que nous cherchons doit être de toute façon tissée boucle après boucle, réflexivité après réflexivité, instrument après instrument. C'est pour rendre cette composition au moins pensable que j'ai proposé, dans la première conférence, de définir les collectifs – terme, rappelons-le, qui n'est pas synonyme de société – par la distribution des puissances d'agir et par le choix des connexions qui relient ces formes d'action⁷⁶. C'est ce que j'ai appelé une *métaphysique* ou une *cosmologie*, et qui peut nous permettre d'échapper pour de bon au format Nature/Culture en nous dirigeant vers quelque chose comme le *monde*. Ces collectifs, c'est là toute la différence, ne sont pas des *cultures* –

comme avec l'anthropologie traditionnelle ; ils ne sont pas unifiés par le fait d'être, après tout, des « enfants de la Nature » – comme c'était le cas avec les sciences naturelles de naguère ; ni, bien sûr, parce qu'ils seraient un peu des deux – comme dans les rêves impossibles de réconciliation ou de dialectique⁷⁷. La vraie beauté du terme Anthropocène, c'est de nous amener au plus proche de l'*anthropologie* et de rendre moins invraisemblable la *comparaison des collectifs* enfin délivrés de l'obligation de se situer tous les uns par rapport aux autres selon le seul schème de *la nature et des cultures* : unité d'un côté, multiplicité de l'autre. Enfin, la multiplicité est partout ! La politique peut recommencer.

Devant l'Anthropocène, une fois écartée la tentation d'y voir simplement un nouvel avatar du schème de « l'Homme face à la Nature », il n'y a probablement plus de meilleure solution que de poursuivre la désagrégation des figurations habituelles jusqu'à ce qu'on parvienne à une nouvelle distribution des agents de la géohistoire. De nouveaux peuples pour lesquels le terme d'humain n'a pas forcément de sens et dont l'échelle, la forme, le territoire et la cosmologie sont à redessiner. Vivre à l'époque de l'Anthropocène, c'est se forcer à redéfinir la tâche politique par excellence : quel peuple formez-vous, avec quelle cosmologie et sur quel territoire ? Une chose est sûre, ces acteurs qui font leurs débuts sur scène n'ont jamais tenu auparavant de rôle dans une intrigue aussi dense et aussi énigmatique. Il faut s'y faire, nous sommes entrés irréversiblement dans une époque à la fois postnaturelle, posthumaine et postépistémologique ! Cela fait beaucoup de « post » ? Oui, mais c'est que tout a changé autour de nous. Nous ne sommes plus exactement des humains modernes à l'ancienne ; nous ne vivons plus à l'époque de l'Holocène !

La redistribution des puissances d'agir – ce qu'on appelait naguère encore les « questions environnementales » ! – n'est pas là pour assembler pacifiquement les parties prenantes ; elle divise plus efficacement que toutes les passions politiques du passé – elle l'a toujours fait. Si Gaïa pouvait parler, Elles diraient comme Jésus : « Ne pensez pas que je sois venu pour porter la paix sur terre : Je ne suis pas venu porter la paix, mais l'épée » (Matt : 10, 34). Ou plus violemment encore, comme dans l'Évangile apocryphe de Thomas : « J'ai répandu le feu autour du monde, et regardez, je le garde jusqu'à ce qu'il s'embrase⁷⁸. »

Je conclurai cette conférence, par une autre interprétation du choc des planètes à la fin du film célèbre de Lars von Trier⁷⁹. L'intrigue est pour partie celle d'une planète errante, du nom de Melancholia, qui menace de heurter la Terre, menace qui révèle chez chacun des protagonistes isolés du reste du monde dans leur maison de maître, comment ils vont réagir à la catastrophe. Sans rompre le suspense pour ceux d'entre vous qui ne l'ont pas vu, disons que ça ne finit pas bien... Le fragile abri de branchages construit par l'héroïne pour protéger sa sœur et son neveu ne semble pas suffire. Or il est possible que la leçon de cette métaphore soit bien différente : ce ne serait pas la Terre qui serait détruite en un dernier et sublime éclair apocalyptique par une planète errante, ce serait notre Globe, le global lui-même, notre idée idéale du Globe qui *doit* être détruite pour qu'une œuvre d'art, une *esthétique* émerge⁸⁰. À condition que vous acceptiez d'entendre dans le mot esthétique son ancien sens de capacité à « percevoir » et à être « concerné », autrement dit, une capacité à se rendre soi-même sensible qui *précède* toute distinction entre les instruments de la science, de la politique, de l'art et de la religion.

Dans une de ses nombreuses innovations linguistiques, Sloterdijk a proposé de dire que nous devrions passer du *monothéisme*, avec sa vieille obsession de la forme du Globe, au *monogéisme*⁸¹. Les monogéistes sont ceux qui n'ont pas de planète de rechange, qui n'ont qu'une seule Terre, mais qui ne connaissent pas plus Sa forme qu'ils ne connaissaient la face de leur Dieu d'antan – et qui sont ainsi confrontés à ce qu'on pourrait appeler un genre entièrement nouveau de *théologie géopolitique*. Le Globe une fois détruit, l'histoire se remet en marche.

Notes

1. Une version différente de cette conférence est parue dans Émilie HACHE (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, 2014.

2. Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'Événement Anthropocène*, 2013. (Je prends « époque » au sens banal. Les géologues distinguent le temps par segments d'ordre décroissant en éons, ères, périodes, époques et âges).

3. L'importance capitale de l'Anthropocène c'est qu'il donne une vérité pratique c'est-à-dire stratigraphique à la notion d'époque étudiée en historien – mais pas en géohistorien – par Hans BLUMENBERG, *La Légitimité des temps modernes*, 1999. Le Moyen Âge ne se savait pas *moyen*, pas plus que l'Antiquité ne se savait *antique*. Mais quand l'âge moderne s'est défini, lui, explicitement, comme âge *moderne*, il ne savait pas qu'il finirait par être précisément défini par un sous-comité de stratigraphie. Foucault n'avait pas prévu que le concept d'archéologie serait pris au pied de la lettre ! Voilà un autre exemple de cette loi de l'histoire qui veut que le figuratif devienne littéral.

4. Rapport rédigé au cours du congrès de l'Union internationale pour la recherche sur le quaternaire (INQUA), à Berne, en Suisse, les 21-27 juillet 2011.

5. Les dates longues – depuis l'apparition de l'*Homo faber* –, courtes – depuis la révolution industrielle – ou très courtes – depuis l'après-guerre, recoupent des différences profondes à la fois politiques et morales. Plus la date est ancienne, moins les formes actuelles de capitalisme sont en cause et plus les responsabilités se trouvent par conséquent diluées. On se contente de dire : « Là où il y a de l'homme, il y a de l'homme. »

6. L'article de Paul J. CRUTZEN et Eugene F. STOERMER, « The "Anthropocene" », 2000, a déclenché un grand mouvement de littérature et la création de plusieurs revues spécialisées *Anthropocene*, *The Anthropocene Review*, *Elementa : Science of the Anthropocene*, etc. En France, c'est l'excellente collection du Seuil dirigée par Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz qui a rendu accessible le concept d'Anthropocène – et ses critiques.

7. Un article récent confirme la date du 16 juillet 1945, date des premières explosions nucléaires, sans prendre position sur le fond mais simplement en soulignant la commodité de repérer partout dans le monde la transition géologique, grâce à la signature laissée par la radioactivité artificielle nouvellement introduite. Voir Jan ZALASIEWICZ *et al.*, « When did the Anthropocene begin ? », 2015.

8. Voir le passionnant projet mené par la HKW à Berlin « The Anthropocene Project » (< hkw.de >) qui inclut des vidéos des principaux auteurs à l'origine de ce concept. Voir aussi les nombreux entretiens sur le portail des Humanités environnementales (onglet « grands entretiens » dans « ressources » < humanitesenvironnementales.fr >).

9. Oliver MORTON, *Eating the Sun*, 2007, évalue à 17 TW l'énergie instantanée de la civilisation humaine. Si toute la planète vivait à l'américaine, cela exigerait une dépense de 90 TW. L'énergie relâchée par la tectonique des plaques est estimée (chaleur et mouvement), par comparaison à 40 TW, l'énergie primaire – d'origine biologique sur terre et dans les océans – est estimée à 130 TW. Tout cela reste évidemment négligeable comparé aux 130 000 TW de l'énergie disponible sur Terre par la seule action du Soleil.

10. Le livre de Jan ZALASIEWICZ, *The Earth After Us*, 2008, qui a pour sous-titre « Quelle trace les humains laisseront-ils dans les roches ? », décrit avec brio cette scène imaginaire.

11. Jan ZALASIEWICZ *et al.*, « When did the Anthropocene begin ? », 2015.
12. Reproduisant ainsi la longue histoire de l'extension du temps par les géologues, les archéologues, les exégètes et les érudits au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, comme le relate Martin RUDWICK, *Earth's Deep History*, 2014.
13. C'est ce croisement d'historicités jusque-là totalement incompatibles qui a d'abord attiré l'attention de Dipesh CHAKRABARTY « The climate of history : Four theses », 2009.
14. Estimée comparable à l'érosion par les forces de la nature ! J. R. FORD *et al.*, « An assessment of lithostratigraphy for anthropogenic deposits », 2014.
15. L'ancien et vénérable terme d'« histoire naturelle » qui avait servi d'étiquette à de nombreux « naturalistes » pendant des siècles, de Pline à Darwin en passant par Buffon, prend maintenant un tout autre sens dès qu'on souligne le mot « histoire » en le rapprochant de l'histoire humaine. Les scientifiques sont bel et bien devenus les historiens de la nature.
16. Couverture du dossier du 26 mai 2011.
17. Chapitre bien connu de Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, 1980, « Géologie de la morale (pour qui elle se prend la terre ?) ».
18. Si l'étiquette est finalement rejetée, ce sera probablement à cause de l'excès d'intérêt des intellectuels, philosophes, artistes et activistes pour un terme que les géologues, par construction, ne parviennent pas à conserver pour eux à cause de l'*anthropos* qu'ils y ont introduit. Je n'ai pas connaissance d'artistes ou d'activistes se mobilisant pour le Protérozoïque !
19. Couverture du dossier de l'édition datée du 11 mars 2015.
20. Collectif *The Arcimboldo Effect*, 1987.
21. Bernadette BENSUAUDE-VINCENT et ISABELLE STENGERS, *Histoire de la chimie*, 1992.
22. David ARCHER, *The Global Carbon Cycle*, 2010.
23. Mark WILLIAMS *et al.*, « Humans as the third evolutionary stage of biosphere engineering of rivers », 2015.
24. < news.sciencemag.org/earth/2014/06/rocks-made-plastic-found-hawaiian-beach >
25. William CRONON (dir.), *Uncommon Ground*, 1996 ; Bronislaw SZERSZYNSKI, « The end of the end of Nature », 2012.
26. Comme on peut le voir dans l'extraordinaire livre d'Anna L. TSING, *The Mushroom at the End of the World*, 2015, sur un champignon !
27. C'est l'argument de Chakrabarty : « Il n'existe pas d'« humanité » qui puisse agir comme un acteur conscient de lui-même. Puisque la crise du changement climatique se trouve dispersée à travers toutes les « différences anthropologiques », cela ne peut vouloir dire qu'une seule chose : même si le réchauffement global est bien anthropogène par son origine, il n'y a pas d'« humanité » correspondante qui puisse agir sous les espèces d'un seul agent politique. », Dipesh CHAKRABARTY, « Postcolonial studies and the challenge of climate change », 2012, p. 15 (traduit par moi).
28. Le rôle de la suie dans le réchauffement global semble avoir été négligé. Jeff TOLLEFSON, « Soot a major contributor to climate change », *Nature*, 15 janvier 2013.
29. Voir p. 109 et suivantes.
30. Peter SLOTERDIJK. *Globes. Sphères II*, 2010.
31. Jakob Von UEXKÜLL. *Mondes animaux et monde humain*, 1965.
32. Voir le passionnant catalogue de l'exposition sur le « Whole Earth catalog » par Diedrich DIEDERICHSEN et Anselm FRANKE, *The Whole Earth*, 2013. Sur l'implausibilité du Globe comme figure de

la Terre, voir les recherches de Kenneth OLWIG, « The Earth is not a globe », 2011. Sur l'histoire de la forme récente du Globe, voir Sebastian-Vincent GREVSMÜHL, *La Terre vue d'en haut*, 2014, dont le sous-titre – *L'invention de l'environnement global* – résonne parfaitement avec l'argument de Sloterdijk.

33. Voir le passionnant site qui cherche à cartographier l'infrastructure matérielle de ce qu'on appelle le virtuel <newcloudatlas.org>..

34. Voir p. 104.

35. Peter SLOTERDIJK, *Globes. Sphères II*, 2010, p. 417-418.

36. « Here in 1897 at the old Cavendish Laboratory J. J. THOMSON discovered the electron subsequently recognized as the first fundamental particle of physics and the basis of chemical bonding electronics and computing. » Plaque apposée à Free School Lane.

37. C'est en effet là que Simon Schaffer et ses collègues ont leur bureau, les historiens des sciences finissant par occuper, après un certain temps, les bureaux des scientifiques qui ont depuis émigré plus loin en suivant leurs instruments de plus en plus encombrants...

38. Hélène MIALET, *À la recherche de Stephen Hawking*, 2014.

39. Sur la constitution de cette « épistémologie politique », voir Bruno LATOUR, *L'Espoir de Pandore*, 2001.

40. Les lecteurs de Tintin auront reconnu dans cette métaphore l'aventure du capitaine Haddock dans *On a marché sur la Lune* quand les Dupont ont fait par erreur disparaître la pesanteur artificielle de la fusée et que le whisky se met en boule en flottant dans la cabine...

41. Frontispice du premier Atlas dit de Mercator, figure 4.2.

42. La littérature sur l'usage du globe est immense, mais voir deux ouvrages récemment traduits : Franco FARINELLI, *De la raison cartographique*, 2009 et le très utile survol de Jerry BROTON, *Une histoire du monde en 12 cartes*, 2013.

43. Cette tour, sorte de Palais de la Découverte et de Géode, est l'un des lieux les plus visités d'Édimbourg et se trouvait à quelques centaines de mètres de la salle où les conférences Gifford étaient données. Je remercie Pierre Chabard de m'avoir fait connaître cet incroyable personnage. Pierre CHABARD, « L'Outlook Tower, anamorphose du monde », 2001.

44. Sur l'histoire de ce projet, voir Nicolas JANKOVIC, *Projet de globe terrestre au 100 000^e*, 2012, d'où est extraite la citation. Jankovic ajoute : « La question n'est pas de se divertir mais de s'émerveiller à propos de l'Humanité et de favoriser sa Communion avec la Terre. » (p. 39.)

45. Particulièrement frappant dans le cas de Michael RUSE, *The Gaïa Hypothesis*, 2013 qui ne semble pas un instant se douter que Lovelock compose Gaïa et n'en déduit pas la forme à partir d'un Globe qui la précéderait.

46. Sebastian-Vincent GREVSMÜHL, dans *La Terre vue d'en haut*, 2014 fait l'archéologie de cette obsession.

47. Christophe BOUREUX, *Dieu est aussi jardinier*, 2014, part du principe qu'il existe une totalité ayant une origine commune (divine) et que sa composition initiale ne pose aucun problème particulier.

48. Toby TYRRELL, *On Gaïa*, 2013.

49. Le livre de Bernard MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, 1714, dont le sous-titre est assez éloquent – *Les vices privés font le bien public* – est l'un des nombreux ancêtres de ces modèles animaux permettant d'expliquer l'émergence de l'optimum – en fait le Marché – à partir du libre choc des intérêts individuels.

50. Tyrrell s'inquiète avec raison de ce que si Gaïa était pensée comme une aimable et bienveillante Providence, les humains se laisseraient aller à la violence, assurés qu'ils sont qu'elle leur pardonnera leurs

errements. Au contraire, « parce que le système climatique de la terre a transpiré [*transpired*], par opposition à évolué, il n'y a aucune raison d'espérer qu'il soit particulièrement solide ou à l'abri des pannes. » (p. 216.)

51. Lovelock insiste souvent dans les entretiens sur le fait qu'il est avant tout un inventeur d'instruments très sensibles (en particulier le fameux capteur à électrons ECD pour « *electron capture detector* ») et que c'est grâce à de telles inventions, qu'il s'est rendu sensible à l'animation de la Terre puisqu'il pouvait détecter la présence de produits chimiques (au début de ses recherches des pollutions) sur de très longues distances.

52. D'où cet étonnant passage : « Dans mon esprit ce paradoxe de la famine en azote d'un monde baigné dans l'azote est l'un des plus puissants arguments contre l'idée de Gaïa selon laquelle la biosphère est maintenue confortable pour le bénéfice de la vie qui l'habite », p. 111. On croirait lire Voltaire se moquant des preuves de l'existence de Dieu tirées de l'harmonie de la nature !

53. James LOVELOCK, Gaïa. *Une médecine pour la planète*, 2001.

54. Bruno LATOUR, *Changer de société*, 2006. Il est fascinant de voir que le problème est exactement le même à toutes les échelles, qu'il s'agisse des fourmis de Deborah M. GORDON, *Ant Encounters*, 2010 ou de Gaïa. C'est ce problème que Tarde avait mis au cœur des sciences sociales et qui a été englouti par l'idée de niveaux distincts allant de l'individu au collectif, Gabriel TARDE, *Les Lois sociales*, 1999.

55. Bruno LATOUR *et al.*, « Le tout est toujours plus petit que ses parties », 2013.

56. Il ne faut jamais oublier que les préoccupations environnementales sont d'abord militaires et que la guerre totale *par* les modifications du climat précède de plusieurs dizaines d'années la guerre *contre* les mutations du climat. Voir sur ce point Ronald E. DOEL, « Constituting the Postwar Earth Sciences », 2003.

57. Comme le montre Grevsmühl, dans *La Terre vue d'en haut*, 2014, l'image canonique est en fait une composition faite pixel par pixel et n'a rien, techniquement, d'une image « globale ».

58. Andy PICKERING, *The Cybernetic Brain : Sketches of Another Future*, 2011.

59. L'argument de Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'Événement anthropocène*, 2013, est difficilement réfutable : nos prédécesseurs n'ont jamais cessé de déplorer dans les mêmes termes la même catastrophe et d'avertir des mêmes menaces, qu'il s'agisse de Stephen TOULMIN, *Cosmopolis*, en 1990, de René DUBOS, *Only One Earth*, en 1972, du Club de Rome (Elodie VIEILLE-BLANCHARD, *Les Limites à la croissance*, 2011), d'Eugène HUZAR, *La Fin du monde par la science*, en 1855, ou des campagnes contre la vaccination en 1760.

60. Jean Baptiste FRESSOZ, *L'Apocalypse joyeuse*, 2012.

61. Voir la contribution de Clive HAMILTON et Jacques GRINEVALD, « Was the Anthropocene anticipated ? », 2015, et le livre John R. MCNEILL, *Du nouveau sous le soleil*, 2010.

62. Je plaide évidemment coupable, avec cette légère exception que, comme nous n'avons jamais été modernes, et que nous l'avons toujours suspecté, il n'y a, en fait, jamais de ruptures bien nettes auxquelles nous pourrions nous accrocher, même si les Modernes, pour des raisons que nous allons rencontrer dans la sixième conférence, ne peuvent vivre qu'adosés à une rupture radicale.

63. Ce retour de l'histoire se marque assez bien par la multiplication des alternatives proposées pour l'Anthropocène : l'« Anglocène » (la contribution cumulée de l'Angleterre et des États-Unis aux émissions de CO₂ reste encore supérieure à celle des pays émergents) ; le « capitalocène » (< jasonwmoore.com >); sans oublier le délicieux « Chthulucene » proposé par Donna HARAWAY dans « Staying with the trouble », 2015.

64. Pour le moment, la plus sérieuse alternative est celle du « Plantatiocène » proposée par Anna Tsing (*The Mushroom at the End of the World*, 2015) pour décrire un régime de prise de terre, préindustriel, qui

marque bien le début de ce grand « échange colombien » (Charles C. MANN, 1493, 2013) plaque en or idéale pour le début de la Grande Divergence analysée par Richard GROVE, *Les Iles du paradis*, 2013.

[65.](#) Peter SLOTERDIJK, *Le Palais de cristal*, 2006, p. 47 et sq.

[66.](#) John DEWEY, *Logique*, 1992.

[67.](#) Charles D. KEELING, « Rewards and penalties of recording the Earth », 1998 rencontré déjà p. 58 et 66.

[68.](#) Chapitre VI de Sebastian Vincent GREVSMÜHL, *La Terre vue d'en haut*, 2014.

[69.](#) Paul N. EDWARDS, « Entangled histories », 2012, et Matthias DÖRRIES, « The politics of atmospheric sciences », 2011, sur le lien entre la guerre nucléaire et le Nouveau Régime Climatique.

[70.](#) David ABRAM, *Comment la terre s'est tue*, 2013.

[71.](#) Robert N. PROCTOR, *Golden Holocaust*, 2014.

[72.](#) Voir les témoignages de Al GORE, *La Raison assiégée*, 2008, et, plus précis, de James HOGGAN, *Climate Cover-Up*, 2009.

[73.](#) Isabelle STENGERS. *Au temps des catastrophes*, 2009.

[74.](#) Edwin ZACCAI et al., *Controverses climatiques*, 2012.

[75.](#) Paul N. EDWARDS, *A Vast Machine*, 2010.

[76.](#) Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, 2005.

[77.](#) Bruno LATOUR, *Politiques de la nature*, 1999.

[78.](#) Évangile apocryphe dit « de Thomas », loggion 10.

[79.](#) Lars VON TRIER, *Melancholia*, 2011.

[80.](#) « C'est pourquoi Gaïa ressemble beaucoup plus à la planète Melancholia qu'à la Terre atteinte par elle ; Melancholia est une image de la transcendance gigantesque et énigmatique de Gaïa, entité qui s'abat de façon dévastatrice sur notre monde subitement trop humain », Deborah DANOWSKI et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », 2014, p. 251-252.

[81.](#) À ne pas confondre avec le monogénisme, théorie sur l'origine unique de l'homme ! « Les preuves de Dieu portent forcément la tare de leur échec tandis que les preuves du globe terrestre bénéficient d'un flux incessant d'évidences », Peter SLOTERDIJK, *Le Palais de cristal*, 2006, p. 15.

5^e conférence

Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ?

Deux Léviathan, deux cosmologies · Comment éviter la guerre des dieux · Un projet diplomatique périlleux · L'impossible convocation d'un « peuple de la Nature » · Comment donner sa chance à la négociation ? · Sur le conflit de la Science et de la Religion · Une incertitude sur le sens du mot « fin » · Comparer les collectifs en lutte · Se passer de toute religion naturelle.

Quand j'ai aperçu le numéro de la revue *Nature* sur le présentoir, j'ai cru que cette figure qui m'avait hanté depuis quatre à cinq ans, ce colosse dont je n'avais pu secouer le troublant pouvoir, me regardait de ses yeux aveugles et avançait vers moi pour que je me fonde dans ce corps composite plus bariolé qu'un costume d'Arlequin¹. Cette zone métamorphique où s'échangent toutes les propriétés que nous cherchons à tracer dans ces conférences, c'est ce corps même fait d'entrailles intestins galeries de mines, de bras végétaux faunes, d'usines poignets et muscles, de plexus grandes découvertes caravelles de Colomb, de villes épaules missiles, d'océans nuages sternum, de clavicules explosions atomiques, le tout si étrangement encadré, en haut, par le titre de la

revue, *Nature*, en bas, par celui du dossier, « L'époque de l'Humain », deux termes opposés depuis trois siècles, avant que cet Anthropocène que le numéro cherche justement à définir et à dater, vienne les dissoudre tous deux !

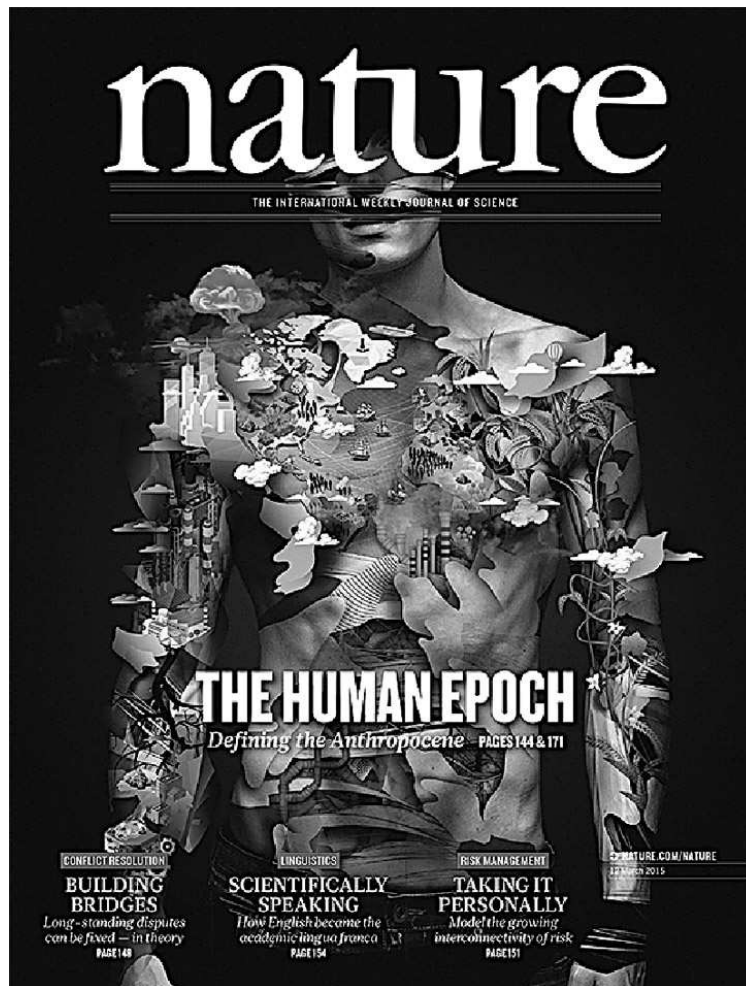


FIGURE 5-1a

© Alberto Seveso for *Nature*.

DR

En regardant la couverture, je ne pouvais m'empêcher d'être frappé par son air de famille avec cet autre monstre, ce « dieu mortel », cette autre image composite, au destin beaucoup mieux connu, que l'on trouve dessiné sur le frontispice du *Léviathan* de Hobbes, ouvrage qui a en grande partie décidé de l'histoire religieuse, politique et scientifique des Modernes et dont je vais me servir tout au long des prochaines conférences²... Vous vous souvenez sûrement de cette image où, l'épée du pouvoir civil dans une main, la crosse du pouvoir spirituel dans l'autre, ce géant macrocéphale, digne prédécesseur des marionnettes de foire du Royal de Luxe, agglomérat de petits hommes se réfléchissant dans une tête couronnée grâce à un subtil procédé optique³, domine de sa masse un vaste paysage de villes, de campagnes, de forteresses et de châteaux⁴. Hobbes l'explique tout au long : il n'en faut pas moins pour qu'on arrête de s'entrégorger. Seule l'invention d'un État assez fort pour qu'il obtienne de tous ses sujets un assentiment indiscutable a pu mettre fin aux guerres de religion. Pour rétablir la paix civile, il a fallu que le « dieu mortel » de l'État prenne la place du « Dieu immortel » invoqué par tous les fondamentalistes de l'époque, chacun à sa façon, pour renverser l'ordre établi⁵.



FIGURE 5-1b
Frontispice,
Hobbes, *Léviathan*.

Ce que le frontispice dessinait, c'était une nouvelle distribution par Hobbes de toutes les puissances d'agir : une matière inerte, un monde régi mécaniquement par les lois de la nature, une société menée par la seule passion de l'intérêt, un contrôle strict de l'interprétation du langage figuré de la Bible, une définition de la vérité scientifique qui soit aussi indiscutable que les propositions d'Euclide. Exactement ce que le dessin proposé par la revue que j'avais devant moi remettait en question : un monde animé, une Terre qui vibre sous les pas, aucun paysage reconnaissable, aucune autorité affirmée, d'affreux mélanges, des hybrides à foison, des membres épars de sciences, d'industrie et de techniques.

Et surtout, cette impression décourageante que ce corps collectif marche en aveugle, les bras ballants, la tête penchée, se détachant sur le fond noir, sans savoir où il va, ni qui il va rencontrer ! Face au Léviathan, vous savez qui vous êtes et devant quelle autorité vous devez plier le genou ; mais comment se comporter devant cet autre Cosmocolosse⁶ ?

En dressant ces deux idoles côte à côte, je ne pouvais m'empêcher de penser que nous assistions peut-être au retour à la guerre de tous contre tous. Hobbes avait cru résoudre la question de l'ordre en extrayant la société civile de l'état de nature par un contrat solennel qui permettait de fabriquer de toutes pièces la machine artificielle du Léviathan. Est-il possible que cette solution se trouve aujourd'hui mise en question par un autre monstre, cet hybride de géologie et d'anthropologie que la revue désignait, naïvement comme l'« âge de l'humain », nouvel amalgame d'artifice et de nature ? À moins qu'il ne s'agisse de l'invention, par un nouveau pacte, un nouveau contrat, un nouvel artifice, de quelque chose qu'on pourrait appeler l'État de la Nature⁷ ?

Alors qu'au XVII^e siècle, il fallait, d'après Hobbes, que la matière soit déclarée inanimée pour que l'ordre soit rétabli, au début du XXI^e, il suffit que la Terre se mette à rétroagir à nos menées pour que l'ordre soit totalement ébranlé. En tout cas, comme au temps de la « glorieuse révolution⁸ », nous ne pouvons pas nous flatter de croire que la question de la nature soit résolue, la religion une chose du passé, la science une certitude indiscutable ; pas plus que nous ne pouvons nous illusionner de croire que nous connaissons les ressorts qui agitent les humains, ni les buts de la politique. On peut douter que l'Anthropocène marque une époque géologique, mais pas qu'il désigne une transition qui oblige à tout reprendre.

Il serait plus reposant, je le reconnais volontiers, de ne pas aborder la question religieuse ! Comme nous aimerions tous que la religion se trouve derrière nous ! Hobbes a dû penser de même... Mais il est trop tard. Non seulement à cause de ce qu'on appelle le « retour du religieux » ou la « montée des fondamentalismes », mais parce que la survenue de Gaïa oblige à douter de toutes les religions englobantes, y compris celles qu'il faut bien appeler les *religions de la nature*. Le paradoxe est assez plaisant : on accuse Gaïa d'être « une religion prise pour une science » alors que c'est l'intrusion de Gaïa, au contraire, qui oblige à redistribuer tous les traits de l'époque précédente, y compris l'étrange idée qui faisait de la Nature connue par la Science ce qui devait s'opposer à la Religion (je garde les majuscules non pas pour faire plus solennel, mais pour rappeler qu'il s'agit bien de figures, non de domaines du monde). Si l'on tentait, aujourd'hui, en plein Anthropocène, de séparer la

Science et la Religion, ce serait un vrai carnage, tant il y a de Science dans la Religion et de Religion dans la Science. En tentant de les séparer telles qu'elles sont, avant de les avoir toutes les deux reprises, on perdrait toute chance de les ramener toutes les deux sur Terre, *enfin séparément*⁹. C'est l'une des forces de Gaïa, cet acide si puissant qu'elle corrode l'amalgame de toute *religion naturelle*.

De toute façon, nous n'avons pas le choix puisque la désagrégation de l'ancien format Nature/Culture nous force à retracer la limite de tous les collectifs¹⁰. À l'époque de l'Anthropocène, il serait assez vain de vouloir se passer de l'anthropologie. C'est à toutes les cosmologies que la même question se pose : que veut dire, pour un peuple, de *mesurer*, *représenter* et *composer* la forme de la Terre à laquelle il se trouve attaché ?

Dans cette cinquième conférence, je vais me livrer, j'en ai peur, à une opération de science-fiction qui rappellera quelque peu la série télévisée *Games of Throne* ! Bien sûr, il ne s'agit pas du royaume de Westeros, ni des Sept Couronnes, ni de savoir si la blonde Daenerys Targaryen retrouvera ou non le trône de fer de ses ancêtres¹¹... Ce que je voudrais dessiner, c'est une carte grossière des territoires occupés par des peuples en lutte les uns contre les autres. Pour esquisser un tel dessein, il nous faut apprendre à repérer, pour les collectifs jusque-là mal assemblés par le format Nature/Culture, comment ils pourraient s'entre-définir, s'articuler l'un par l'autre, en procédant à des opérations que l'on pourrait dire de guerre ou de paix, autrement dit de *diplomatie risquée*. Nous allons tenter de rendre comparables des collectifs en leur demandant d'explicitier les uns pour les autres, quatre variables qui définiront, pour un temps, leur cosmologie : – par quelle *autorité suprême* se pensent-ils convoqués ;

- quelle limite donnent-ils à leur *peuple* ;
- sur quel *territoire* pensent-ils habiter ;
- dans quelle *époque* ont-ils l'assurance de se trouver ?

Questions auxquelles il faudra ajouter une cinquième :

– quel est le *principe* d'organisation qui distribue les puissances d'agir – ce que je vais appeler son *cosmogramme* ?

Convenons que nous allons comparer différents peuples, chacun convoqué par une entité différente qui définit, ordonne, classifie, organise, compose, répartit, en somme *distribue* différents types d'agents de différentes façons, chacun selon sa cosmologie.

Je reconnais que ce questionnaire est bien rudimentaire par rapport à toutes les variables que l'anthropologie devrait prendre en compte, mais je cherche à éviter

que l'on convoque tous les collectifs en leur demandant seulement : quelle est ta *culture* spécifique – en laissant de côté leur *nature* forcément commune ? C'est le seul moyen que j'ai trouvé pour briser la fausse unanimité qui vient toujours avec l'appel à la Nature. Grâce à lui nous allons pouvoir commencer à tracer cette nouvelle situation géo-, ou mieux *Gaïa*-politique qui va nous occuper dans les conférences suivantes. On y trouvera moins de gore que dans *Games of Throne* (et pas du tout de scènes de sexe) mais seulement la violence que doivent apprendre à regarder en face ceux qui prétendent assembler des peuples pour se défendre contre ceux qui prétendent détruire leur sol. Comment s'en étonner, puisque c'est bien dans une guerre des mondes que nous nous trouvons désormais engagés ?

•

Pour commencer cette tâche délicate de convocation, il serait commode de disposer d'une définition provisoire du terme de *religion*. C'est à Michel Serres que j'emprunterai celle qui me paraît la plus propre à ne pas hérisser d'emblée les lecteurs contemporains¹² :

« Les doctes disent que le mot religion pourrait avoir deux sources ou origines. D'après la première, il signifierait, par un verbe latin : relier. [...] D'après la deuxième, plus probable, non certaine, mais voisine de la précédente, il voudrait dire assembler, recueillir, relever, parcourir ou relire.

Mais ils ne disent jamais quel mot sublime la langue place en face du religieux, pour le nier : la négligence. Qui n'a point de religion ne doit pas se dire athée ou mécréant, mais négligent.

La notion de négligence fait comprendre notre temps. » (p. 81.)

À ce stade, le mot religion ne fait rien d'autre que de désigner ce à quoi l'on tient, ce que l'on protège avec soin, ce que l'on se garde donc de négliger. En ce sens, on le comprend volontiers, *il n'existe pas de collectif irréligieux*. Mais il y a des collectifs qui *négligent* beaucoup d'éléments auxquels d'autres collectifs accordent une importance extrême et auxquels ils doivent rendre des soins constants. Introduire à nouveau la question religieuse, ce n'est donc pas d'abord s'embarrasser de croyances en tel ou tel phénomène plus ou moins étrange, mais devenir attentif au choc, au scandale, que peut représenter pour un collectif le *manque de soin* d'un autre collectif. Autrement dit, être religieux, c'est d'abord se rendre attentif à ce à quoi d'autres tiennent. C'est donc, pour partie, apprendre à se comporter en diplomate¹³.

S'adresser à un collectif, c'est d'abord trouver comment nommer ce qu'il respecte le plus, ce qu'il reconnaît comme son *autorité suprême*. Si un collectif prend soin de lui-même, parfois des autres, c'est qu'il invoque une *divinité*, ou,

pour ne pas choquer les lecteurs sensibles, une *déité* par laquelle il se sent convoqué. Nous le savons depuis que l'anthropologie existe : pas de collectif sans un rituel au cours duquel on découvre que le seul moyen de se rassembler réellement comme groupe consiste à être convoqué par cette autorité et à l'invoquer en retour. C'est ce que nous a appris Durkheim, en démontrant que la figure de la Société avec un S majuscule pouvait jouer pour certains peuples modernisés exactement ce rôle d'autorité suprême¹⁴ – et nous avons compris, au cours du dernier siècle, que le Marché, toujours avec majuscule, pouvait servir lui aussi, sur d'immenses territoires, d'autorité de dernière instance¹⁵. En ce sens, il n'y a pas de collectif durablement *sécularisé*, mais seulement des collectifs qui ont modifié le nom et les propriétés de cette autorité suprême au nom de laquelle ils s'assemblent.

Mais nous savons aussi que ce mouvement d'aller-retour qui relie un peuple rassemblé par ses divinités à des divinités rassembleuses invoquées par *leur* peuple, ne peut résister trop longtemps à l'influence corrosive de la critique. La moindre marque de distance ou d'indifférence suffit à réduire les divinités au statut de thèmes décoratifs. C'est ce qui est arrivé aux dieux immortels de l'Antiquité : ils ont disparu avec le peuple auquel ils *appartenaient* et qu'eux-mêmes *tenaient*. Ils étaient mortels et c'est seulement leur fantôme qui est devenu source d'amusement ou de nostalgie. Il serait ridicule par exemple de nous mettre aujourd'hui à invoquer l'antique Gaïa en reprenant un hymne comme celui-ci :

« Ô Déesse Gaïa, mère des Bienheureux et des hommes mortels, qui nourrit et donne toutes choses, qui produit les fruits et qui détruit tout, toujours verdoyante, féconde, [...] qui enfante la multitude des fruits variés [...], ô Déesse bienheureuse, multiplie les fruits joyeux et sois-nous favorable avec les Saisons heureuses¹⁶. »

Une telle invocation, passerait pour de l'ironie facile ou pour une tentative futile pour ressusciter un culte disparu depuis longtemps. Pour que cela sonne vrai, il faut un vrai *peuple* qui se sente totalement indissociable de cette divinité par des rituels profondément enracinés. Rien n'est plus éloigné de mon intention, on l'aura compris, que de vous faire rire à l'évocation de Gaïa ou de vous faire croire que Gaïa n'est qu'une figure du passé – une ombre, un fantôme. C'est pourquoi je n'essaierai pas d'invoquer ce personnage directement, puisque nous ne partageons pas assez la même culture, n'appartenons pas au même peuple, ne recourons pas aux mêmes rituels pour être en mesure de saluer l'ancienne Gè du nom de *justissima Tellus*¹⁷. Pas de culte sans culture vivante ; pas de culture sans culte vivant.

Mais comment faire pour demander à un collectif de préciser le nom, les attributs, les fonctions, l'origine et la figure d'une telle autorité suprême quand il annonce fièrement *qu'il ne reconnaît aucune divinité* ? C'est en ce point qu'il faut prendre son temps et passer, comme nous en avons maintenant l'habitude¹⁸, du *nom* que l'on donne aux figures aux *agissements* de ces dites figures. Les divinités, comme les concepts, comme les héros de l'histoire, comme les objets du « monde naturel » – fleuves, rochers, rivières, hormones, levures –, n'ont de compétence – et donc de substance – que par les performances – les attributs – qui leur donnent forme *in fine*. Se comporter diplomatiquement, quand on manipule des matières aussi explosives que des déités, c'est s'obliger à toujours commencer par les attributs pour ne pas se battre aussitôt sur les substances.

Jan Assmann, le grand égyptologue et historien de la mémoire mythique, nous a rappelé qu'il existait une vénérable tradition dans les diverses cités de la Méditerranée et du Moyen-Orient, avant l'avènement du judaïsme et du christianisme, par laquelle on dressait des *tables de traduction* pour les noms des dieux auxquels on rendait un culte¹⁹. À une époque qui devenait cosmopolite²⁰, ces traductions offraient une solution pratique au relativisme modéré avec lequel chaque adepte d'un culte local reconnaissait sa parenté avec les cultes locaux des nombreux étrangers qui vivaient alors parmi eux. « Ce que toi le Romain tu appelles Jupiter, moi, le Grec, je l'appelle Zeus », et ainsi de suite.

Le fonctionnement des tables de traduction, selon Assmann, consistait à faire passer l'attention du nom propre des divinités à la série de caractéristiques que ce nom résumait dans l'esprit de leurs sectateurs. Si, par exemple, le nom de « Zeus » sonnait aux oreilles comme un terme incompréhensible, on déroulait la liste de ses *attributs* : « Guide des destinées » (*Moiragétès*), « Protecteur des suppliants » (*Ikesios*), ou encore « Dieu des vents favorables » (*Evanémos*) et, bien sûr, « Porteur de la foudre » (*Astrapeios*), jusqu'à ce que l'étranger lui trouve un correspondant dans sa langue. La précaution que prenaient de tels peuples pour cohabiter sans s'entrégorger, c'était de s'assurer que si les listes de qualités étaient assez semblables, alors ils pouvaient considérer les noms propres comme à peu près synonymes – en tout cas négociables : « Votre peuple le nomme comme ceci, mes congénères le nomment cela, mais par ces invocations nous désignons la même déité qui accomplit dans le monde le même genre d'actions. » Cette forme d'inter-traduction offrait ainsi une solution politique à la paix civile dans des sociétés aux multiples attachements : tant que l'on s'en tient

aux noms, on se bat sans cesse et en vain. Les tables de traduction des noms de dieux dans les cités antiques étaient à la fois le résultat et l'occasion de négociations diplomatiques dans les grandes villes cosmopolites.

Mais, comme Assmann l'a montré de façon à la fois si provocante et si convaincante, cette situation diplomatique qui permettait l'entre-traduction va devenir impossible à partir de ce qu'il appelle la « division mosaïque », associée pour lui à la figure ancestrale du Dieu de Moïse – précédée par celle, encore plus ancienne, d'Akhenaton²¹. S'introduit alors une relation complètement nouvelle entre la question des divinités et celle de la vérité. À partir de ce point de rupture dans l'histoire, on va pouvoir repérer l'irruption de la religion par les réactions d'horreur devant le relativisme modéré qu'autorisaient les tables de noms de dieux, et par la multiplication des gestes iconoclastes²². Quoi qu'elles aient pu permettre dans le passé, le « seul et unique Dieu » ne peut plus être synonyme avec quelque autre divinité que ce soit. Traduire le nom de l'une dans le nom de l'Autre, est devenu non seulement impraticable, mais scandaleux et même impie. La « vraie » divinité devient intraduisible par tout autre nom ; aucun autre culte que le sien ne saurait être toléré, sous peine d'idolâtrie. Tout se passe comme si le vrai Dieu avait fulminé : « Tu ne rendras point, en aucune circonstance, mon culte *commensurable* avec aucun autre. » L'ancien sens du mot religion n'est plus compréhensible : bien au contraire, négliger ce à quoi les autres tiennent, telle est la nouvelle injonction ! C'est pourquoi Assmann propose pour cette association nouvelle de la religion et de la vérité le terme apparemment contre-intuitif de *contre-religion*, terme qui va nous guider dans cette conférence comme dans la suivante²³.

En quoi, direz-vous, cela nous concerne-t-il aujourd'hui ? Ne sommes-nous pas sortis depuis longtemps de cette « division mosaïque », habitués que nous sommes à comparer *les religions* au pluriel, sans nous occuper aucunement de ce que chacune se prétende plus véridique que les autres ? Qu'est-ce qui pourrait bien empêcher la comparaison ? Ne sommes-nous pas redevenus bel et bien pluralistes ? Ne sommes-nous pas dans un monde enfin définitivement sécularisé ? Certes, mais nous avons commencé à comprendre, dans la conférence précédente, qu'il ne suffisait pas pour être irréligieux de *se croire* irréligieux. Comme nous l'avons vu avec le cas d'un professeur de sciences du système Terre comme Toby Tyrrell, il n'est pas si facile d'avoir du monde une vision profane²⁴. On peut se croire scientifique et libéré de toute croyance particulière, tout en attribuant à l'Évolution ou à la Gaïa de Lovelock des

propriétés qui les rendent indiscernables des divinités du Globe Total. Le nom que l'on donne à l'autorité suprême a moins d'importance que les qualités qu'on lui attribue.

Si, malgré les apparences, le pluralisme est si rare, c'est qu'il y a toujours une déité en embuscade qui exige de n'être rendue commensurable avec aucune autre – et peu importe son nom. Quoi qu'on pense des Modernes, aussi incroyants qu'ils s'estiment, aussi délivrés de toute divinité qu'ils s'imaginent, ils sont bien les héritiers directs de cette « division mosaïque » puisqu'ils continuent à lier autorité suprême et vérité, à cette nuance près que la division passe désormais *entre, d'un côté, croire en une religion quelconque et, de l'autre, connaître la vérité de la nature*. On comprend maintenant l'étrange nom de *contre-religion* donné par Assmann : il s'applique aussi bien aux religions dites, pour simplifier, monothéistes quand elles se dressent *contre* les idolâtres, qu'à la nouvelle contre-religion qui va se dresser *contre* toutes les religions, *y compris* les monothéismes. Se déclarer sans divinité aucune, ce n'est pas suffisant pour faire oublier la voix de cette instance suprême qui, elle aussi, fulmine tout aussi violemment que la précédente : « Tu ne rendras point, en aucune circonstance, la *connaissance* des lois de la nature *commensurable* avec aucun culte. » Étrange droit que celui de négliger ce à quoi les autres tiennent ! Que nous le voulions ou non, nous sommes les descendants d'une division qui nous oblige à associer l'autorité suprême à laquelle nous confions nos destinées avec la question de la vérité. Même ceux qui vomissent les religions monothéistes leur ont emprunté cette façon si particulière de vomir l'idolâtrie. L'iconoclasme est notre bien commun²⁵. Du vrai Dieu fulminant contre toutes les idoles, on est passé à la vraie Nature fulminant contre tous les faux dieux. La division est restée ; comme sont restés aussi l'éclair, le tonnerre et l'odeur de la foudre.

Vous voyez où est la difficulté : il est déjà bien difficile de convoquer les religions pour les rendre comparables les unes aux autres, même si elles se sont habituées à plier le genou, plus ou moins de bonne grâce, devant cette forme maintenant popularisée de pluralisme ; mais comment espérer que la négociation ne va pas aussitôt avorter si l'un des collectifs refuse avec indignation de dire quel territoire il occupe, quelle autorité suprême l'assemble, dans quelle époque il se situe et quel principe de composition il reconnaît ?

C'est avec ce problème à l'esprit que j'aimerais situer la nouvelle question diplomatique : est-il possible de réinventer cette tradition des tables de traduction des noms de dieux, pour y dresser la liste d'autres entités, d'autres

cultes, d'autres peuples et pour repérer parmi ces différents collectifs les parentés qui demeurent invisibles tant que nous nous en tenons à notre point de vue trop local et trop sectaire ? Si nous devons faire la guerre – la guerre des mondes –, nous voulons nous assurer que nous ne nous égorgeons pas pour des noms, mais pour des traits qui différencient les vrais amis des vrais ennemis. Si ce sont les territoires qui sont en lutte, alors il faut pouvoir en tracer les frontières. Une esquisse même sommaire est préférable à l'absence de toute carte.

•

L'idée même d'une négociation entre peuples rendus commensurables par cette forme de relativisme – ou mieux de relationnisme – propre aux tables de traduction des noms de dieux ne peut susciter, dès le début, je le sais bien, qu'un cri d'indignation. « Comment osez-vous rendre comparables ceux qui croient à des divinités plus ou moins bizarroïdes et ceux qui parlent de la “Nature” alors que ces deux invocations sont totalement incommensurables ? Même le terme d’“invocation” est choquant. Invoquez si ça vous amuse Gaïa, Allah, Jésus ou Bouddha, mais il est insupportable que vous parliez également d’“invoquer” la Nature. Entre les cinq premiers noms et le dernier, il faut qu'il reste un fossé qu'aucune négociation ne doit être capable de combler ! » C'est à l'intensité de l'indignation que nous reconnaissons le tracé de cette division radicale entre les faux dieux et le vrai, même si la division passe désormais entre ce qu'on dit sur les dieux, d'un côté, et ce qu'on dit sur la « réalité », de l'autre. « Vous ne pouvez pas comparer ces entités. » « Il faut choisir son camp. » « La Nature n'est pas une religion. » Ou, pour parodier un mot célèbre : « Quand on me parle ainsi de “Nature”, je sors mon revolver ! »

Mais attendez ! Nous sommes ici pour penser, pas pour nous battre – en tout cas, pas encore... Nous voulons déplacer l'attention des noms vers les attributs. Avant de nous envoyer les uns les autres au bûcher, dressons d'abord la liste des caractéristiques que vous rassemblez sous votre emblème et que d'autres rassemblent, peut-être, sous une autre dénomination. « Mais la nature, direz-vous, n'est pas un “emblème”, ni une “dénomination” ; c'est la matière dont nous sommes faits et dans laquelle nous vivons tous. » Je sais bien, mais je vous ai demandé d'attendre, d'être patients : ce que vous exprimez là, c'est ce que vous exigez que les autres ne négligent pas *quand ils s'adressent à vous*. Très bien. Acceptez maintenant d'écouter d'autres cris d'indignation contre d'autres

négligences coupables. Si vous acceptez cette trêve un instant, je crois qu'il n'est pas impossible de proposer une suspension des hostilités puisque, comme nous l'avons vu dans les conférences précédentes, la « Nature », en dépit de sa réputation d'indiscutabilité, est le concept le plus obscur qui soit, en tout cas le moins à même de mettre un point final à un conflit.

Il ne serait d'ailleurs pas mauvais de prendre un peu de recul avec ce terme trop fascinant de « Nature » dont nous oublions trop vite, même quand on lui ajoute majuscule et guillemets, qu'elle n'est pas un domaine mais un concept. Je vais recourir à un stratagème auquel je promets de renoncer une fois qu'il aura produit son effet et tenter de définir le *peuple* qui se trouve associé à cette autorité suprême dont nous allons chercher à préciser les traits. Comment nommer cette autorité ? Pour éviter le mot « Dieu » qui serait dans ce contexte trop irrespectueux, trop provocant, je propose : « Ce-dont-Nous-Sommes-Tous-Nés » ; soit, en abrégé *Cenosotone*. Si cela sonne à vos oreilles de façon étrange, c'est justement de cette sorte d'étrangeté dont j'ai besoin, car elle rendra l'inter-traduction plus facile avec d'autres titres et invocations. J'ai besoin pour quelques instants d'endosser le style d'un George R. R. Martin. Comme dans *Games of Throne*, il peut être commode pour des étrangers de se saluer en disant par exemple : « Vous êtes le peuple de Cenotone ; nous appartenons au peuple de Zeus ; ces gens là-bas qui gardent la frontière du Nord, sont le peuple d'Odin ! »

Comment allons-nous désigner cette boucle qui relie le « peuple de la Nature » et cette entité suprême ? Si je recours au mot « religion », même si je m'en tiens à la définition donnée plus haut – l'opposé de négligent –, je crains que la négociation prenne immédiatement fin sans avoir éclairé le moins du monde ni les anciens cultes ni celui des « naturalistes ». Les experts crieront avec indignation : « Faire partie du peuple de la Nature n'est pas une religion ! » – et ils n'auraient pas tort. Mais s'ils n'ont pas tort, c'est pour la simple raison que tous les mots qui doivent constituer le vocabulaire des titres à gauche de la table de traduction²⁶ doivent être assez passe-partout pour concentrer l'attention sur la seule liste des caractéristiques, sur les attributs. C'est le seul moyen de permettre aux pourparlers de se poursuivre. Restons-en pour cette raison au mot de cosmogramme²⁷.

De nos jours, comme dans l'Antiquité, c'est parce que nous vivons dans des cités cosmopolites et que nous divergeons sur les manières d'occuper la Terre que nous sommes obligés de nous livrer à un exercice si risqué. Si nous pouvions en rester à nos particularités, à nos identités, nous n'aurions pas besoin

d'inventer un quelconque instrument pour rendre commensurables les collectifs. Nous n'aurions nul besoin de ce relativisme – par quoi il faut entendre l'établissement de relations. Mais aujourd'hui, nous voilà mondialisés de part en part, déchirés entre l'effort pour éviter une guerre totale et l'exigence d'une harmonie complète, accrochés à l'espoir de réussir à forger malgré tout quelque *modus vivendi*. De toute façon, ceux qui sont prêts à croiser le fer n'ont jamais accepté de s'asseoir à la table de négociation – ils sont depuis longtemps sur le sentier de la guerre, armés de pied en cap, et c'est nous qui commençons lentement à nous équiper en espérant pouvoir leur répliquer un jour.

•

S'il faut commencer par dresser le portrait du peuple de Cenotone en leur absence, et, en quelque sorte, par contumace, c'est parce qu'ils ont la plus étrange façon d'être et de ne pas être de ce monde. Ils refusent d'être un peuple et d'être limités à un territoire. Ils sont à la fois partout et nulle part, absents et présents, envahissants et d'une négligence ahurissante. Si l'on dresse la table des attributs, on comprend tout de suite pourquoi ils ne dessinent pas un collectif. Ses adeptes adressent Cenotone par six qualificatifs : il est *extérieur, unifié, inanimé* et ses décrets sont *indiscutables* ; son peuple est *universel*, et l'époque où il se situe *de tous les temps*. Sauf qu'ils affirment aussi que Cenotone est *intérieur, multiple, animé et controversé* ; que son peuple est réduit à *quelques-uns* et qu'ils vivent à une époque dont tous les autres sont séparés par une *révolution radicale*. Entre les deux colonnes, aucun lien discernable ! On comprend pourquoi ce peuple divisé contre lui-même est tellement inquiet, tellement instable. Et l'on ne s'étonnera pas qu'il prenne si mal aussi bien l'irruption de Gaïa que l'hypothèse de l'Anthropocène qui l'obligeraient à s'ancrer, à se situer, à expliciter enfin ce qu'il veut, ce qu'il est, à désigner enfin quels sont ses amis et ses ennemis.

Commençons par l'expression « extérieur ». Apparemment, ses adeptes entendent par là quelque chose comme : « Qui ne dépend pas des souhaits, des caprices et des fantaisies des gens qui l'invoquent. Cenotone n'est pas négociable ! » Rien d'étonnant. Il s'agit d'un attribut commun à toutes les entités capables de rassembler un peuple autour de leur autorité suprême. C'est parce qu'elles sont *au-delà* de leur peuple qu'elles possèdent la force de les convoquer

et de les rassembler. Leur transcendance fait partie de leur définition. Ce qui est une autre façon de dire qu'une autorité suprême est une autorité, en effet, *suprême*.

Mais si nous creusons un peu, nous rencontrons une propriété apparemment contradictoire : Cenotone est à la fois en dehors et au-delà, certes, mais également à *l'intérieur* de fins réseaux de pratiques qui semblent indispensables et que l'on appelle « disciplines scientifiques ». À chaque fois que nous indiquons une caractéristique du « monde naturel » qui correspond à certaines propriétés de Cenotone, nous sommes tenus de suivre aussi le chemin compliqué par lequel on produit de la connaissance objective. Notre vue se focalise simultanément sur l'infini et sur le premier plan, sans bien sûr y parvenir, comme nous l'avons vu dans la conférence précédente. La tension entre l'extériorité et l'intériorité de cette entité est extrême : en tant qu'ensemble de *résultats*, Cenotone est à *l'extérieur*. On pourrait même dire qu'il en est de ses décrets comme des icônes dites acheiropoïètes, c'est-à-dire « non fait de main d'homme²⁸ ». En tant que *processus de production*, les décrets de ce même Cenotone se trouvent à *l'intérieur* de conduits où de nombreuses mains humaines aidées de nombreux instruments s'attachent à en faire une réalité *extérieure*.

Tout se passe comme si le public ne pouvait pas accommoder – au sens optique du mot – ces deux niveaux en même temps : le premier reste toujours flou quand le second est net. Nous avons déjà rencontré de nombreux exemples de ce bifocalisme, mais je ne peux m'empêcher de penser à la fausse controverse autour de ce qu'on a appelé le *Climategate*, juste avant la grande réunion sur le climat de Copenhague, la COP15, en 2009²⁹. Les climato-sceptiques ont cru affaiblir ces vérités scientifiques en « révélant » qu'elles avaient été produites par des hommes et des femmes ! Comme si une telle révélation devait faire scandale ! Comme s'il était impossible d'accepter que le réchauffement global soit bel et bien réel « en dehors », dans la nature, sans trucage des données, et qu'une telle certitude provienne *néanmoins* de l'intérieur des réseaux de scientifiques échangeant des milliers d'e-mails et partageant des interprétations de données à propos de modèles informatiques, de vues par satellite et d'échantillons de carottes sédimentaires obtenues à grands frais par des dizaines de campagnes d'exploration coûteuses. Comme s'il était toujours impossible de résoudre ce problème de vision à double foyer et de suivre comment des faits sont à la fois soigneusement *fabriqués* et rendus *factuels grâce aux soins* pris par une telle fabrication. Il ne devrait pas y avoir là plus de contradiction que dans

les techniques dites « automatiques », dont les ingénieurs savent parfaitement qu'elles ne sont automatiques qu'à la condition qu'une foule d'assistants les accompagne pour les *faire* marcher automatiquement – au bilan, rien n'est plus *hétéromatique* qu'un robot.

Alors que tant d'autres cultures se sont attachées à creuser cette contradiction, ce peuple de la Nature n'y a pas consacré une pensée. Tout se passe comme si ces gens devaient faire tourner leur cosmologie autour de *deux foyers* en même temps : l'une où tout est extérieur, où rien n'est fait par l'homme ; l'autre où tout est intérieur et fait par l'homme. Comme une révolution copernicienne instable avec deux soleils en même temps autour desquels la Terre zigzaguerait de façon erratique sans jamais trouver son centre de repos³⁰. À l'évidence, voilà un indice, pour les autres peuples qui essayent de traduire cette entité dans leur langage propre, que ce collectif a un comportement bizarre et même dangereux. Ils pourraient leur demander : « Sur quelle Terre habitez-vous donc ? »

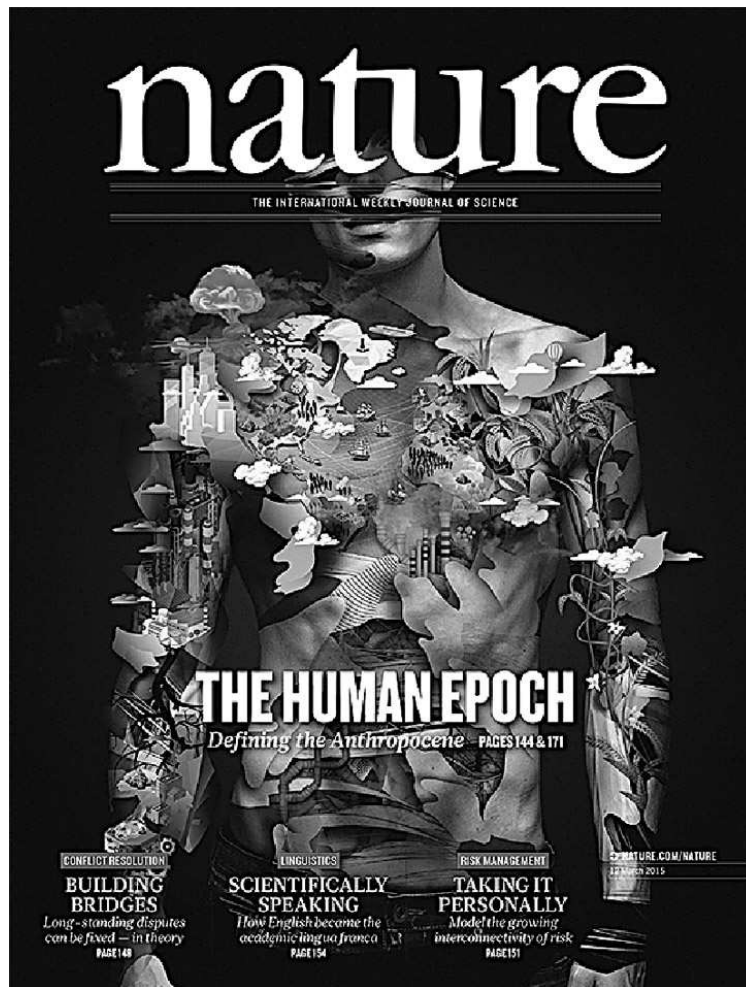
Que ce peuple puisse n'appartenir à *aucune Terre du tout* devient probable quand le second attribut est pris en considération. « Cenosotone est unifié et tous les agents obéissent à ses lois universelles. » Et pourtant, il est tout aussi difficile de concilier cette universalité avec la diversité prodigieuse des disciplines scientifiques, des spécialités, des sous-spécialités, des réseaux thématiques et des domaines dans lesquels ces lois « unifiées » et « universelles » sont appliquées dans la pratique. Naturellement, la pratique pourrait être omise dans la description, mais nous nous sommes engagés à passer des idées à la pratique, des noms aux caractéristiques, des concepts aux puissances d'agir.

Envisagée de cette manière, la jungle des disciplines scientifiques ressemble plus à l'institution juridique, avec sa casuistique complexe de codes divers et de jurisprudences entremêlées, qu'à l'unification impliquée par l'expression traditionnelle de « lois de la nature ». Certes, localement, il existe quelques processus d'unification, quand un phénomène est expliqué, justifié, digéré, absorbé, compris par une autre solution plus englobante, et c'est heureux. Mais ce processus de totalisation et d'inclusion est lui-même toujours local, coûteux et doit être mené à bien par les efforts immenses de multiples organisations, de multiples théories, de multiples paradigmes³¹. Ce processus ressemble plutôt à la façon dont les précédents juridiques prennent progressivement de l'importance par la multiplication des cas, des procès, des appels et des contre-procès, jusqu'à ce qu'ils soient invoqués par les diverses cours de justice sous la forme de principes assurés, relativement universels – du moins tant qu'ils sont cités, archivés et interprétés³².

Si, au cours de la négociation, ceux qui fréquentent ce peuple étrange ont pu être surpris par les deux premiers attributs de Cenotone – l'extériorité et l'universalité –, que vont-ils penser du troisième : que Cenotone n'a affaire qu'à des agents *inanimés* ? Tous les autres peuples vont y voir là quelque chose d'encore plus énigmatique. Comme nous l'avons vu dès la première conférence, la contradiction réside dans les mots mêmes : un agent, un acteur, un actant, par définition c'est *ce qui agit*, ce qui a, ce qui est doué d'une puissance d'agir.

Comment peut-on rendre le monde entier « inanimé » ? Il s'avère que ce n'est pas une mystification, mais une *mystique*, une mystique très intéressante et respectable à bien des égards, ainsi qu'une forme très spirituelle de contradiction, disons, une forme surprenante de piété. Encore une fois, chaque discipline, chaque spécialité, chaque laboratoire, chaque expédition *multiplie* les agents surprenants dont le monde est fait – des agents qui peuvent être aisément suivis à travers la prolifération du vocabulaire technique qui envahit les articles scientifiques. Une telle prolifération pourrait nous surprendre si nous acceptions la vision éblouissante impliquée par le terme de réductionnisme. Normalement, si l'on obtenait vraiment la *réduction* promise par ce terme, on devrait se préparer à lire de *moins en moins* d'articles qui seraient de plus en plus courts, écrits par de moins en moins de scientifiques, chacun expliquant de mieux en mieux de plus en plus de phénomènes, jusqu'à ce qu'on atteigne une minuscule équation d'où tout le reste serait déduit, un flash d'information prodigieusement puissant qui pourrait être écrit sur un ticket de bus, un vrai Big Bang à partir duquel tout le reste pourrait être engendré³³ !

Or la pratique, encore une fois, fait exactement l'inverse. La littérature scientifique *multiplie* constamment le nombre d'agents dont il faut tenir compte pour qu'un cours d'action soit mené à son terme. Si l'on remplace le nom technique de chacun de ces agents par ce qu'ils *font*, comme l'exige la méthode sémiotique la plus élémentaire, on ne se trouve pas face à l'oxymore « agents inanimés » mais au contraire face à une prodigieuse *multiplication* des potentiels d'action. Le résultat net des disciplines scientifiques est une immense *augmentation* de ce qui bouge, ce qui s'agite, ce qui bout, ce qui se réchauffe et ce qui se complique ; en somme, de ce qui *anime* bel et bien les agents qui constituent le monde et l'approfondissement continu de cette *zone métamorphique* rencontrée dans les conférences précédentes. Même si vous voulez expliquer, rendre compte, simplifier, cela requiert toujours une *addition* et non une *soustraction* d'agents³⁴.



« Pourquoi ces trois caractéristiques contradictoires ne sont-elles pas mieux instituées, plus efficacement reconnues ou même mieux ritualisées ? », pourraient demander les autres parties aux pourparlers qui cherchent à entre-traduire « peuple de Cenosotone » dans leur langue à eux. « Confrontés à de telles contradictions, voilà certainement ce que *nous*, nous aurions cherché », diraient-ils peut-être. À cause de la quatrième propriété attribuée à cette entité : l'indiscutabilité de ses décrets. En lui-même, cet attribut n'a rien de remarquable. Toutes les déités capables de convoquer un peuple le font grâce à des postulats qui se situent au-delà du doute et de la discussion. Les « faits bruts », ce que l'anglais, qui en a inventé l'idée, appelle « *matters of fact* », ne sont que les résultats finaux d'assemblages fort complexes permettant à des témoins fiables de valider le témoignage des épreuves de laboratoire,

assemblages qui ne sont nullement contenus dans le mot « fait » – sauf si l'on se souvient de son étymologie. Isolé, livré à lui-même, coupé de son réseau de pratiques, un « fait brut » est une injonction faible et trop facilement ignorée³⁵. Il ne *maintient* son indiscutabilité que si des équipes de soutien l'accompagnent tout au long de sa carrière.

Mais ce qui rend encore plus étrange l'attribution de l'indiscutabilité à Cenotone, c'est l'expansion inattendue des discussions bien au-delà des limites étroites des spécialistes et des experts. Les controverses se sont développées à un tel point que les scientifiques de laboratoire ont été forcés d'augmenter drastiquement le nombre de ceux qui contribuent à la fabrication des faits. Ils ont dû engager bien d'autres membres du grand public qui, à une autre époque, n'auraient été sollicités que pour apprendre, étudier, répéter, utiliser ou simplifier les faits établis, jamais pour les discuter ou participer à leur production, leur évaluation ou leur révision³⁶. Les *matters of fact*, pour utiliser mon jargon, sont devenus autant de *matters of concern*.

On comprend la réaction des autres peuples devant cette série d'injonctions contradictoires : « Qui sont-ils vraiment ceux qui sont ainsi capables d'alterner, sans même qu'ils s'en rendent compte, entre des exigences aussi radicalement opposées ? » Et les choses ne s'améliorent pas avec le cinquième attribut que les adeptes de Cenotone reconnaissent à leur déité. À première vue *tout le monde* peut l'invoquer comme son autorité suprême, puisque le peuple qui l'invoque se définit comme « Ce-dont-Nous-Sommes-Tous-Nés ». « Nous » et « tous » : l'ambition de rassemblement n'est pas mince ! Mais, d'un autre côté, on s'aperçoit bien vite que ce rassemblement ne concerne pas tout le monde, mais seulement ceux qu'on appelle parfois les « gens rationnels » ou le « public éduqué » ou, même, de façon encore plus restrictive, ceux qui ont étudié ces questions, les spécialistes, les experts. Cette restriction pourtant ne délimite pas encore la forme du peuple réel, puisque ces « travailleurs de la preuve³⁷ » ont besoin d'être bien équipés, d'avoir le bon matériel, le bon financement, d'avoir accepté de longues années de formation et d'appartenir à un système d'évaluation, de certification, de standardisation et de vérification des données qui en réduit le nombre, sur chaque question un peu pointue, à quelques dizaines... Le genre humain s'est réduit comme une peau de chagrin à quelques happy few !

Ce peuple est décidément inassignable, d'autant qu'il est aussi impossible à situer dans le temps que dans l'espace. À quelle époque appartient-il ? À aucune, puisqu'il est indifférent à l'histoire et qu'il accède à des vérités universelles qui

existeraient de toute éternité. Mais en même temps, bien sûr, ce peuple a une histoire et il se reconnaît comme l'héritier d'une rupture radicale, arrivée récemment, et qui lui a permis d'échapper à un passé archaïque, obscur et confus, pour entrer dans une époque plus lumineuse qui permet de distinguer radicalement le passé du présent et du futur radieux : quelque chose comme une révolution scientifique. Mais, d'un autre côté, il n'y a rien de moins facile à simplifier que l'histoire de chaque science, chaque concept, chaque instrument, chaque chercheur, aussi contingent, multiforme, plein de retours en arrière, de zigzags, de pertes, d'oubli, de redécouvertes, que le reste de l'histoire à laquelle ces aventures scientifiques se trouvent, de toute façon complètement, mélangées³⁸. Ce peuple sans histoire a bel et bien une histoire dont il ne sait pas quoi faire et qu'il considère comme quelque chose d'aussi honteux que d'appartenir à un sol ou de n'être sûr de rien sinon par des données obtenues à grands frais.

•

Si le peuple de la Nature ne peut pas être convoqué, c'est qu'il n'est justement pas un collectif puisque aucun processus de composition ne permet d'en *collecter* les membres épars. Comment s'étonner qu'il se sente incapable d'occuper la Terre en sachant où il se trouve et ce qu'il peut y faire, alors même qu'il prétend la saisir « dans sa globalité » ? Tirailé entre ces deux listes de traits, il ne voit jamais comment les concilier : son statut d'extraterritorialité l'empêche de définir son territoire ; son universalité lui interdit de comprendre les relations qu'il doit établir ; sa quête d'objectivité le paralyse devant les controverses dont il ne sait plus sortir ; sa prétention à embrasser tout le monde le laisse déconcerté devant le petit nombre de ceux qui lui appartiennent vraiment ; quant à son histoire, il ne sait jamais s'il doit sortir du temps présent par une nouvelle révolution ou sortir de l'idée même de révolution radicale. Le plus étrange, ce qui a le plus surpris tous les autres peuples, c'est *qu'il se croit seul à habiter enfin ce monde matériel, le vrai monde inanimé de l'ici-bas*, alors qu'il vient d'ailleurs et réside toujours dans le bel espace global de nulle part ! C'est la preuve qu'il y a en lui quelque chose de furieux, de dangereux, d'instable et – pourquoi ne pas le dire ? – de profondément malheureux. Oui, le peuple de la Nature, ce sont des âmes errantes qui ne cessent de se plaindre de l'irrationalité du reste du monde.

Pas étonnant qu'il n'accepte jamais de se présenter comme un collectif, justement, et surtout comme un collectif *au milieu* des autres en précisant son mode de collecte, son cosmogramme. Et pourtant, il faut essayer de le ramener à la table des négociations, d'imaginer une négociation de paix. Et donc de s'adresser à lui avec quelque chance d'être entendu de ses adeptes. Prenons soin de ne pas heurter la sensibilité de personnes qui semblent très sensibles à ces contradictions, mais aussi dépourvues de toute ressource pour les *surmonter*. C'est d'ailleurs parce que les chercheurs ne peuvent surmonter ces contradictions qu'ils paraissent si susceptibles, si sensibles, dans un état constant d'anxiété, et que leur sensibilité est si facilement heurtée par tout soupçon de « relativisme »³⁹. Mais, du coup, si nous sommes un peu diplomates, nous ne pouvons pas nous contenter de dire : « Ah ! Vous êtes ceux qui acceptez de vivre sous les auspices d'une entité extérieure, unifiée, inanimée, indiscutable et partant indestructible. » Nous ne le pouvons pas, puisque les attributs sur lesquels insistent ces adeptes révèlent également que la Nature est à l'intérieur, qu'elle est multiple, qu'elle accepte de se trouver aux prises avec des êtres animés et fortement controversés, qu'elle a une histoire confuse et que son extension est aussi limitée que variable.

Pour les apaiser et leur donner un peu de réassurance, nous devons être en mesure de nous adresser respectueusement à ce peuple de la Nature, dans toute son autorité, *comme à une entité assez forte pour résister à toute profanation*. (Vous comprendrez que je ne me livre pas ici, malgré les apparences, au petit jeu de l'ironie mais que je m'engage dans une tâche fort délicate de *composition*. Même si ces gens ne respectent personne, il faut s'efforcer de leur parler avec respect, c'est le seul moyen de lutter contre toute forme de fondamentalisme : surtout ne pas imiter leurs mauvaises manières.) Ce qui est sûr, c'est qu'il est impossible de s'adresser à eux avec assez de respect quand on invoque leur divinité dans une tonalité que l'on pourrait appeler *épistémologique* puisque, dans ce cas, seuls les six attributs – extériorité, unité, agents inanimés, indiscutabilité, universalité et intemporalité – seraient pris en compte. On ne ferait que flatter leur illusion d'extraterritorialité. Mais ce peuple ne serait pas invoqué avec assez de respect non plus si l'on soulignait seulement les six attributs contradictoires dans une tonalité que l'on pourrait appeler critique ou mieux *anthropologique*⁴⁰. On n'aurait pas résolu la coupure entre les deux colonnes. Pour réussir à les calmer, à les apaiser, à les ramener sur Terre, il faudrait parvenir à leur parler dans une tonalité qu'on pourrait dire *profane* ou mieux *terrestre* qui permettrait de rassembler les *seize* caractéristiques en même

temps. Si c'est impossible, c'est à cause de la rupture radicale qui s'est introduite entre les deux colonnes. Tant que nous n'aurons pas compris son origine, il nous sera impossible de pacifier la relation du peuple de la Nature à la Terre et, incidemment, d'offrir aux scientifiques une version qui ne les oblige pas à croire au portrait que les épistémologues ont fait d'eux.

Ne venez pas me dire qu'il n'existe aucun répertoire connu pour pacifier ce peuple impossible à convoquer : je le sais parfaitement ! Savant – colonne un – et chercheur – colonne deux –, ce sont deux espèces différentes. C'est pourquoi je saisis l'occasion de l'Anthropocène pour aller chercher l'origine de cette impossibilité, là où elle se trouve, à savoir dans la *contre*-religion dont le peuple de la Nature a hérité sans vouloir en trier les composants. Oui, la Nature est bien *contre* la religion, mais dans deux sens distincts dont un seul est présent à sa conscience. L'affaire est trop importante pour qu'on aille vite. Si nous cherchons vraiment un *modus vivendi*, alors nous devons inventer des manières nouvelles de nous supporter les uns les autres ou de décider qui sont vraiment nos ennemis. Qui a jamais dit que la géopolitique serait une affaire simple, surtout quand le suffixe « géo » cache de plus en plus mal la formidable inclusion de Gaïa ? Parler du peuple de la Nature, selon l'une de ces trois tonalités – épistémologique, anthropologique ou *terrestre* –, c'est se préparer à REDISTRIBUER de fond en comble nos capacités de mobilisation aussi bien que la définition des lignes de front et des forces en présence.

•

Ce qui rend le peuple de la Nature si incapable de se situer, c'est parce qu'il s'est construit en réaction à un autre qui, lui, se revendique clairement *comme un peuple particulier*, mais dont on va s'apercevoir, en continuant à dresser notre table de traduction, qu'il ne sait pas forcément mieux où il réside. Appelons-le, pour continuer dans la même veine que le Jeu des Trônes, le peuple qui se déclare *Enfants du Grand Dessein* ou encore *peuple de la Création*. Cela nous permettra de comprendre que le « conflit de la Science et de la Religion » ressemble plutôt à la célèbre guerre des Petits Boutistes et des Gros Boutistes des *Voyages de Gulliver*, tout en dissimulant un autre conflit, beaucoup plus important, qui est, quant à lui, directement politique, sur l'occupation de la Terre. Quand on parle d'une « vision religieuse du monde » qui serait « en opposition radicale » avec une « vision strictement scientifique » de ce même

monde, on fait appel à une autre autorité suprême qui n'est pas si différente de la première colonne du tableau ci-dessus : elle a en effet les mêmes caractères, à ceci près qu'elle s'obstine à *suranimer* ce que l'autre s'obstine à *désanimer*.

	<i>Peuple de la Nature</i>	
	Nature un (épistémologique)	Nature deux (anthropologique)
<i>Déité</i>		

Lois de la nature

Multivers		
<i>Cosmogramme</i>	Extérieur	Intérieur
	Unifié	

Multiple	
Désanimé	Animé

Indiscutable	Controversé
<i>Peuple</i>	

Tout le monde

Scientifiques
<i>Sol</i>

Hors sol	Attaché aux réseaux
<i>Époque</i>	

Rupture radicale	Temporalité multiple
------------------	----------------------

FIGURE 5-2

Nous n'avons plus à nous laisser prendre au fait que l'une revendique d'appeler « Dieu » ce que l'autre insiste pour appeler « Nature », puisque c'est leurs attributs et eux seuls qui doivent nous permettre de rendre comparables ces deux autorités suprêmes. Or le Dieu ordonnateur de cette vision religieuse du monde ressemble à s'y méprendre à la Nature ordonnatrice de la vision scientifique du monde. Trois de leurs traits sont d'ailleurs exactement les mêmes : la vérité est extérieure, universelle et aussi indiscutable qu'indestructible. Même la question de la délimitation du peuple n'est pas très différente, puisque les Enfants du Grand Dessein sont recrutés par une procédure explicite – une forme de conversion – qui donne à leur peuple le nom plus précis d'Église, de même que les diplômes, les examens et la réduction continue du nombre des élus opèrent un tri sélectif pour le peuple de la Nature. Dans les deux cas, « tout le monde », du moins en principe, est appelé à faire partie de ce peuple mais, en pratique, il a finalement peu de thuriféraires.

La question de l'époque ne permet pas non plus de les différencier radicalement, car ces deux peuples partagent cette idée qu'une rupture radicale a eu lieu dans un passé plus ou moins proche. Rupture qui les a propulsés dans une histoire totalement nouvelle que les uns l'appellent celle de *la* Lumière, les autres, au pluriel, celle *des* Lumières. L'important, c'est qu'ils se situent tous les deux dans *le temps qui succède à une rupture radicale* – Révélation ou Révolution (je reviendrai sur ce point capital dans la conférence suivante). Quant à l'appartenance au sol, elle leur manque à tous deux également, le premier parce qu'il est de toute façon hors sol, le second parce qu'il appartient à un autre monde, celui, apparemment, du sens et des buts, d'un Grand Dessein, d'une Providence vers laquelle ils aspirent à se télécharger.

La seule vraie différence, celle qui justifie, à leurs yeux, d'entrer en guerre, et en guerre totale, c'est celle de savoir si les agents qui peuplent le monde sont totalement désanimés – simples concaténations de causes et de conséquences – ou s'ils obéissent à un dessein qui permet de leur ajouter, sinon une âme, en tout cas un but, un programme, un plan. L'opposition est apparemment radicale, sauf si nous nous rappelons l'argument que je n'ai cessé de préciser dans ces conférences : désanimer ou suranimer, ce n'est toujours pas respecter l'*animation* propre aux découvertes du monde par les sciences. La désanimation, rappelons-le, n'est pas un processus primaire, mais un traitement secondaire,

polémique, apologétique, qui donne aux sciences et au monde qu'elles décrivent un comportement de choses inertes et obtuses qui leur ressemble aussi peu que la suranimation proposée par leurs adversaires.

Si, par exemple, le peuple de la Création rédige une émouvante élogie sur la structure de l'œil « si évidemment conçue par un Créateur bienveillant, puisque aucune accumulation de rencontres hasardeuses n'aurait pu le produire », il se prépare à un combat magnifique contre le peuple de la Nature, tout aussi empressé à croiser le fer, et qui vient de démontrer sans le moindre doute que la structure de l'œil n'est « *rien de plus* que le résultat imprévu de petits changements accumulés à travers des générations de hasards purement contingents »⁴¹. Le problème, c'est que l'apparence d'un conflit radical repose entièrement sur ce petit « rien de plus que », cette mystique du réductionnisme, dont nous avons appris à douter que son royaume soit de ce monde.

L'accord des protagonistes se détecte dès que l'on cherche à repérer *quelle quantité d'action*, d'animation, d'activité chaque argument a développée. Aussitôt, nous nous apercevons que les deux récits ne sont parvenus qu'à *perdre* ce qu'il y avait d'original dans l'évolution de l'œil. Nous retrouvons là, exactement, comme dans la troisième conférence, la perte de puissance d'agir, de narration, d'histoire, de géohistoire qui transforme Gaïa en un Système autorégulé. Nous ne serons pas surpris d'apprendre que l'« admirable structure de l'œil », dans l'argument de la Création, ne fait strictement rien de plus que de servir d'exemple redondant pour célébrer la bienveillance du Créateur. Il peut être agréable et exaltant de savoir que « les fleurs des champs chantent la gloire de Dieu », sauf si le chant ne varie jamais d'une créature à l'autre ! L'insistance sur ces créatures qui furent « dessinées » au lieu d'être produites « par hasard » n'a en général pas d'autre résultat que de démontrer une fois encore la même création par la même main mystérieuse du même Créateur. Le *Créateur* agit ; pas l'œil, ni la fleur des champs. Pour recourir à mon jargon, le Créateur est un médiateur, les fleurs des champs un simple intermédiaire. En termes de rôles actantiels – horribles mots pour une si belle chose⁴² –, le résultat net est *zéro* puisque la quantité d'animation n'a pas augmenté d'un iota. Un Créateur oui, mais pas de création pour autant⁴³. Tout est dans la cause, rien dans l'effet. Autrement dit, littéralement, *rien ne se passe*. Le passage du temps ne fait rien au monde. Il n'y a pas d'histoire.

Mais ce qu'il y a de particulièrement déconcertant pour ceux qui, comme moi, estiment ceux qui chantent la gloire de Dieu autant que ceux qui célèbrent l'objectivité des sciences, c'est que le deuxième récit, en gommant toutes les

surprises que l'on trouve à foison dès que l'on suit l'histoire de la structure de l'œil, s'efforce d'être *aussi pauvre* que le précédent. En prétendant ne rien faire d'autre qu'aligner des concaténations d'« agents purement objectifs qui ne sont rien d'autre que matériels », il perd la capacité créative des agents dispersés le long de son chemin⁴⁴. Quand un Richard Dawkins dresse le dessin de son *Horloger aveugle* contre le dessein de l'Horloger voyant de ses ennemis religieux, il remplit sa Cause première de toutes les capacités créatrices dont il souhaite priver le Créateur⁴⁵. Dans le « rien de plus que » du réductionnisme, l'Horloger aveugle introduit un grand nombre d'étapes qui vont peu à peu annihiler la différence avec l'acte providentiel de Création auquel il s'agissait de s'opposer.

Et pourtant que de salive on a dépensé pour distinguer « spiritualistes » et « matérialistes » ! Au bout de quelque temps, on ne comprend plus où est la dispute : un dessin et un Ingénieur contre un dessein et un Créateur, quel beau combat en effet, bien digne qu'on s'étripe ! On ne saisit pas mieux l'origine de cette dispute que celle qui a jeté catholiques et protestants à la gorge les uns des autres, ni quel est aujourd'hui l'exact point de doctrine au nom duquel shiites et sunnites ont choisi de s'entre-tuer.

Dès que l'on évite la désanimation, le petit « ce n'est rien que » se remplit d'une multiplicité d'événements, certes tous contingents, mais tous surprenants, qui obligent chacun des suivants à les prendre en compte à leur manière. Bien sûr, ce ne sont pas les leçons que l'on aurait tirées des fleurs des champs, mais ce ne sont pas non plus celles qu'on aurait tirées de la cause première, la fameuse intelligence de l'Horloger aveugle capable de « tenir la barre » de toute cette Évolution. Qui suit le mieux le processus de la création ? Celui qui tire la même conclusion à propos de chaque cours d'action ou celui qui multiplie les puissances d'agir dont les mondes pourraient être composés ? C'est évidemment le second.

Sauf que, malheureusement, à la fin de la démonstration, quand il est défié par son adversaire « religieux », le naturaliste va s'efforcer de tirer, lui aussi, la même leçon répétitive de la structure de l'œil, selon laquelle l'évolution « démontre encore une fois sans l'ombre d'un doute » qu'il n'existe pas de grand dessein ni de dessinateur. C'est alors qu'on aboutit – mais tardivement et sans aucun rapport avec la pratique réelle des sciences – au bilan désolé de Whitehead que j'ai déjà cité : « De telle sorte que le cours de la nature se conçoit comme *n'étant rien d'autre* que les aléas de la matière dans son aventure à travers l'espace⁴⁶. » Triste triomphe de notre rusé naturaliste qui a tout fait pour

être aussi stupide que son adversaire, sa main gauche essayant de retirer du monde les agents que sa main droite y avait si intelligemment multipliés. La vision scientifique du monde est parvenue à cet exploit qu'il ne s'y passe rien de plus que dans celle du Dieu Créateur !

On comprend que ce n'est pas en ajoutant le mot « âme » à un agent que vous allez lui faire faire quelque chose de *plus*, ni en l'appelant « inanimé » que vous allez lui faire faire quelque chose de *moins*, en le privant de son action ou de son animation. Les puissances d'agir agissent ! On peut essayer de les « suranimer » ou au contraire s'efforcer de les « désanimer » : elles resteront obstinément des agents. De toute façon, la différence entre les éléments *sur*-animés et *dés*-animés n'est pas une cause pour laquelle il faille vivre, prier, mourir, se battre, construire des temples, des autels ou des globes. S'il faut se battre, battons-nous au moins pour des buts qui en valent la peine.

En considérant la figure 5-3, on s'aperçoit donc que le terme de « religion naturelle » n'a guère de sens. Nous avons affaire à *deux formes de contre-religion*, à deux peuples au fond très proches dont les uns croient célébrer dignement leur Dieu, tout en se privant de l'accès aux sciences et à la diversité du monde, alors que les autres multiplient en pratique ce qu'il en est du monde, mais se privent de cette multiplicité en croyant honorer leur déité par le « rien que » du réductionnisme. « Rien que », vraiment ? Pourquoi donc embrasser cette forme de nihilisme ?

	<i>Religions naturelles</i>	
	Nature N°1 (Peuple de la Nature)	Religion N°1 (Peuple de la Création)
<i>Déité</i>		

Lois de la nature

Dieu Ordonnateur		
<i>Cosmogramme</i>	Extérieur	Extérieur
	Unifié	Unifié
	Désanimé	Suranimé

Indiscutable

Indiscutable
<i>Peuple</i>

Tout le monde

Tout le monde
<i>Sol</i>

Hors sol	D'un autre monde
<i>Époque</i>	

Rupture radicale

Rupture radicale

FIGURE 5.3

On comprend pourquoi il ne sert à rien d'accuser la Science d'être un substitut de religion, ni de chercher dans une religion naturelle ce qui pourrait convaincre les incroyants de l'existence de la Providence. On ne peut ni opposer ni réconcilier les visions scientifique et religieuse du monde. Elles ne sont pas assez différentes pour être opposées ; pas assez semblables pour être fusionnées. Inutile de demander à la Science d'avoir la bonté de laisser un peu de place à une autre « dimension », le « religieux », compris soit à travers sa localisation spirituelle dans l'âme, soit à travers son extension cosmique dans ce qu'on appelle la « Création ». Il vaut mieux tenter de faire tout le contraire et de dissoudre l'amalgame entre les deux créé par l'ambiguïté du terme de contre-religion. Le peuple de la Nature croit se battre contre celui de la Religion auquel il ressemble et ne peut se réconcilier avec sa version anthropologique qui est pourtant sa vertu. Mais, comme nous allons maintenant nous en apercevoir, le peuple de la Création se croit en lutte avec celui de la Nature auquel il ressemble alors qu'il a, lui aussi, oublié le sens même de sa vocation si particulière. En se battant contre la Religion, la Science a perdu son lien avec elle-même ; en se battant contre la Science, la Religion a égaré ce qui faisait tout son prix.

•

Pourquoi cette insistance sur l'affirmation ou sur la négation d'un Dessein qui semble si essentiel aux rapports entretenus entre la « vision scientifique » et la « vision religieuse du monde » ? Deux façons, nous le comprenons maintenant, de ne rien *voir* du monde, soit qu'on le prive de toute action en le désanimant, soit qu'on lui ajoute en le suranimant, une âme dont il n'a que faire. Puisque je suis convaincu que c'est ce qui empêche d'avoir accès au monde, de revenir sur Terre, de donner de la science une vision terrestre et de la nature une définition enfin profane, il faut que vous acceptiez de faire encore un pas et d'explorer le sens de cette contre-religion dont la survenue a bouleversé la destinée de ceux qui allaient en hériter.

Si l'idée de Dessein est si importante, c'est parce qu'elle capture l'un des traits de la contre-religion qui porte sur la question des *fins*. L'intuition de la contre-religion, telle qu'on peut la reconstituer à travers ces nombreuses métamorphoses, c'est que, malgré le déroulement du temps, *le monde a une fin*,

non pas au sens qu'il va finir – encore que l'idée de *fin du monde*, comme nous allons le voir dans la conférence suivante, puisse traduire en partie cette intuition –, mais au sens, beaucoup plus radical, que *les buts qu'il poursuit seraient définitivement atteints*. Que le monde ait une fin, ne veut pas dire qu'il a un but au sens d'avoir été « créé dans un but », mais qu'il est possible de le vivre comme ayant atteint le but – ce qui peut se traduire par une foule de formules, étranges pour beaucoup de nos contemporains, mais qui ont toutes le même sens : être « sauvés », être « enfants d'un Dieu qui prend soin de nous », être « le peuple choisi par Dieu », « avoir été créé », « se trouver dans la Présence », etc. toutes formules provisoires, maladroites et toutes aussitôt attaquées comme insuffisantes, mensongères ou impies par d'autres versions de ces mêmes contre-religions⁴⁷.

Le problème d'une telle intuition, c'est qu'elle est fondamentalement *instable*, pour l'excellente raison que les temps sont accomplis, *mais qu'ils durent* ! Il n'existe aucun moyen de se sortir de cette tension⁴⁸. La fin est atteinte, et elle est inatteignable. Nous sommes sauvés, et nous ne le sommes pas. De quoi rendre fou furieux. Les contre-religions sont des puissances dont personne n'a encore été capable de contrôler la radioactivité. Les millénaires ont passé ; leur puissance ne s'est pas affaiblie. Nous le savons bien, nous Modernes, puisque nous en sommes les héritiers plus ou moins directs, et que nous assistons stupéfaits au retour des guerres de religion que nous croyions avoir quittées depuis plusieurs siècles, ainsi qu'à des guerres pour l'occupation de la Terre dont l'ampleur planétaire ramène les guerres mondiales du ^{xx}e siècle à la dimension de conflits locaux.

Dans leur multiplicité, ce qu'elles appellent leur Révélation, ces contre-religions n'ont pas d'autre contenu que la réalisation stupéfiante de cette vérité sans cesse approfondie que la fin est atteinte, les buts réalisés, les temps jugés – et jugés *définitivement*. Assmann a raison de dire qu'avec une telle intuition, la question de la vérité s'introduit dans les religions traditionnelles où elle n'avait auparavant que faire. Mais cette vérité n'avait pas pour vocation d'entrer en compétition frontale ni avec la vérité de la connaissance ni avec celle des divinités propres aux religions dites « traditionnelles »⁴⁹. Cette forme nouvelle de vérité, ce nouveau mode d'existence, explorait une tout autre relation au mondain, à l'ordinaire, au passage du temps, en répartissant autrement les rapports des buts et des moyens. Si les fins peuvent être atteintes, *dans le temps*, *bien que* les temps *continuent*, et *grâce* au temps, alors tout dans le sens de l'histoire et la façon d'occuper la Terre change radicalement.

Sans pour autant que rien ne change, c'est là tout le mystère de cette forme de vérité, source à la fois d'enthousiasme en même temps que d'effroi et de furie. À cause de cette instabilité, l'introduction de la vérité dans les contre-religions introduit à la fois une formidable ouverture – ce que Freud appelle « progrès dans la vie de l'esprit⁵⁰ » –, mais déclenche aussi une cascade de batailles plus ou moins violentes, comme si cette valeur ne savait pas comment cohabiter avec aucune autre. De cette cascade, nous ne sommes pas sortis. Chaque contre-religion n'a fait, pour l'instant, qu'ajouter sa virulence à celle qui précédait, faute de parvenir à cette cohabitation des vérités⁵¹.

Il faudrait plus qu'une conférence pour dresser les traits de cette contre-religion, mais disons qu'elle ne ressemble pas plus à ce que célèbre le peuple du Grand Dessein, que la vision anthropologique de la Nature ne correspond à sa version épistémologique. On peut l'appeler « Dieu », mais c'est aussi la *fin* de tous les dieux et divinités, et même en un sens la *fin de Dieu*, au sens bien connu de la mort de Dieu⁵². En ce sens, la contre-religion est bien « contre » elle-même, engagée dans une lutte continuelle sur la figure qu'elle doit donner à son instance suprême. Quand on a commencé avec l'iconoclasme, on ne finit jamais. En tout cas la figure rassurante du Dieu ordonnateur qui protège le peuple précédent, n'a pas de sens puisque l'ordre ne préexiste justement pas à son histoire. Aucune Providence ne la précède.

Pas plus que n'aurait de sens un monde fait de matière désanimée, de lois indiscutables, universelles et extérieures. Mais elle n'a que faire non plus d'une matière suranimée qui déplacerait l'attention vers un autre monde, en faisant négliger l'altérité radicale qu'il s'agit au contraire de capter⁵³. À la différence des deux autres, cette contre-religion est profondément incarnée, puisqu'elle rejoue constamment l'appartenance à un monde présent, définitivement jugé, accompli, sauvé, célébré et situé, mais dont il ne s'agit pas de s'extraire pour un autre monde puisque tout continue comme avant. Pas de hors-sol, pas d'ultra-monde et donc pas de bas monde non plus.

C'est surtout dans la conception du temps que se marque son originalité : il y a bien le sentiment d'une rupture radicale mais avec cette nuance capitale qu'il faut constamment la *reprendre*. On ne peut sortir de cette instabilité fondamentale, de cette indécision : « Les temps sont accomplis », oui, mais ils continuent. Et cette prolongation donne à la décision le même caractère lacunaire, inabouti, fragile, mortel qu'avant l'accomplissement. Cette contradiction-là ne doit pas être surmontée⁵⁴. Nous verrons dans les conférences suivantes, pourquoi *ne pas surmonter cette contradiction* est essentiel pour éviter

les poisons de la science, de la politique comme de la religion – ou plutôt pourquoi les vertus distinctes de la science, de la politique et de la religion deviennent des poisons quand on se met à les confondre.

Vous trouvez cela bien étrange, bien contradictoire et bien instable ? Oui, mais je n’y peux rien, c’est cette fin de l’histoire – dans tous les sens du mot « fin » – qui s’est introduite dans l’histoire et qui continue à agir aussi bien dans toute conception de la religion que dans toute conception du dépassement de la religion⁵⁵. Si les Modernes – qui ne l’ont jamais été ! – sont si incertains d’eux-mêmes, c’est qu’ils ont hérité de cette furieuse contradiction.

•

Le petit jeu d’établir des listes de peuples pour les comparer les uns aux autres, afin qu’ils cessent de se dresser les uns contre les autres, est évidemment simpliste, enfantin même. Mais c’est le seul moyen que j’aie trouvé pour combattre ces deux indéracinables préjugés : le premier sur le lien de *la* nature au singulier et *des* cultures au pluriel ; le second sur cette curieuse conception d’une rupture des temps qui nous berce de l’illusion que la question des religions aurait été définitivement résolue. Les deux préjugés sont étroitement liés : c’est parce que la nature, par une sorte de *translatio imperii* a hérité de presque tous les traits de la (contre-)religion, qu’elle est apparue comme un universel sur le fond de laquelle ne pouvaient plus se détacher que des cultures certes multiples, mais sans lien intime avec la nature unifiée des choses. La véritable nature contre les multiples cultures, voilà notre contre-religion. Et c’est parce qu’elle héritait, non pas des vieilles religions du passé, mais d’une forme particulièrement ardente, conquérante, indécise, parfois furieusement iconoclaste de *contre-religion*, que la lutte de la nature contre la religion a pu passer pour l’annulation définitive de toute question religieuse.

	<i>Religions naturelles</i>
--	------------------------------------

Science

Religion

Nature un
(épistémologique)

Nature deux (anthropologique)	Contre-religion
----------------------------------	-----------------

Un	Contre-religion
----	-----------------

Deux
<i>Déité</i>

Lois

de la nature

Multivers

Dieu Ordonnateur	Dieu des fins/fins de Dieu		
<i>Cosmogramme</i>	Extérieur	Intérieur	Extérieur

Local
Unifié

Multiple	Unifié
----------	--------

Multiple			
Désanimé	Animé	Suranimé	Animé

Indiscutable	Controversé
--------------	-------------

Indiscutable	Interprété
<i>Peuple</i>	

Tout le monde

Scientifiques

Tout le monde	Église
<i>Sol</i>	

Hors sol	Attaché aux réseaux	D'un autre monde	Incarné
<i>Époque</i>			

Rupture radicale	Temporalité multiple
------------------	----------------------

Rupture radicale

La carte est sommaire, je le sais, mais elle permet du moins de sortir de l'unanimité toujours associé à l'idée d'un appel à la « nature », ainsi que de cette étrange idée que la question religieuse aurait été définitivement réglée par l'irruption dans l'histoire de « la Nature connue par la Science ». Si nous considérons maintenant le tableau plus complet de la figure 5-4, nous voyons que *l'expression « nature » ne définit pas ce qui est assemblé en pratique, pas plus que l'expression « religion » ne qualifie le genre de peuple, de rites et d'attachements propres à ces pratiques*. Voilà le point, même s'il est purement négatif pour l'instant, que je voulais atteindre. Il n'y a pas de religion naturelle, et l'on ne peut plus continuer à invoquer la Nature pour espérer pacifier les conflits entre des peuples aux intérêts si clairement divergents.

En embrassant la Nature comme vérité ultime, son peuple n'a fait, en cela, que prolonger d'un cran le mouvement même des contre-religions et de leurs conceptions particulièrement toxiques de la vérité. La solution proposée par Hobbes au XVII^e siècle pour mettre fin à l'état de nature en basculant dans l'État pour sortir des guerres de religion, nous apparaît maintenant comme une solution provisoire, un simple *armistice*, mais pas du tout comme un *traité de paix* qui nous aurait permis d'aller jusqu'au bout des exigences de ces contre-religions dont nous recueillons à la fois la violence et les fruits, mais sans parvenir à les distinguer. Comment faire un traité de paix si les peuples concernés ne peuvent s'inviter à la table des négociations ? Les deux figures de Cosmoclosse par lesquelles j'ai commencé cette conférence sont bien aux prises l'une avec l'autre.

Je n'ai jamais parlé de Gaïa, sans qu'on m'objecte aussitôt que je risquais de « confondre des questions religieuses et des questions écologiques ou scientifiques ». Or c'est tout le contraire. C'est parce que j'ai l'oreille pour les questions religieuses, que je détecte très vite ceux qui mettent la religion là où elle n'a que faire, en particulier dans la science ou dans la politique. Ce qui m'a toujours alerté, c'est à quel point l'ordre de la nature, sa distinction d'avec la culture et la politique, son obsession pour désanimer les puissances d'agir, proviennent d'une forme particulièrement troublante de religion. C'est la mutation écologique qui oblige à séculariser – peut-être même à profaner – toutes les (contre-)religions, y compris celle de la nature.

En tout cas, l'écologie oblige ceux qui sont rassemblés par la « Nature » à considérer à la fois les seize traits du tableau. Il est totalement irréaliste de confondre les peuples rassemblés sur le mode épistémologique et ceux qui le sont sur le mode anthropologique, même si les deux peuvent invoquer la *même entité* appelée « Nature », se déclarer « naturalistes » en insistant sur leur séparation radicale de tous les autres peuples assemblés par d'autres entités, grâce aux vertus de leur sacro-saint « réductionnisme »⁵⁶. Pour suivre vraiment les injonctions de cette autorité suprême, il ne faudrait pas en rester à la seule colonne de gauche, mais y ajouter celle de droite. Il faudrait fouiller à l'intérieur des réseaux scientifiques, absorber la multiplicité vertigineuse de ses agents, noter les longues concaténations de ses puissances d'agir, chaque fois si surprenantes, et assimiler des controverses toujours plus nombreuses sur de multiples *matters of concern*.

La véritable surprise n'est pas que la distribution des puissances d'agir sous les auspices de la « Nature » soit si complexe, mais que celle qui se place sous les auspices de la « religion » saisisse *si peu* des caractéristiques de ce qui a une importance vitale pour le peuple que cette entité est censée convoquer. Si vous trouvez déroutant que l'invocation de la « Nature » n'inclue aucun des attributs réels auxquels ses praticiens sont si passionnément attachés, je trouve bien plus déroutant que ceux-là mêmes dont on dit qu'ils sont rassemblés par l'entité qu'ils appellent souvent « Dieu », ne saisissent rien de plus par cette invocation que l'extériorité, l'unité et l'indiscutabilité de la Création, soit très exactement l'épistémologie de ceux qu'ils considèrent comme leurs ennemis (plus ou moins la question, au fond superficielle, de la présence ou non d'un Dessein postiche). C'est le problème des amalgames : une fois mélangées, il est impossible de reconnaître les valeurs d'origine.

•

Pour extraire durablement les valeurs confondues dans cet amalgame, il faudrait faire une nouvelle opération d'engendrement de peuples, une démo-genèse fiction encore plus abracadabrante que la précédente. Et pourtant, je ne peux résister à la tentation, pour finir cette conférence, de mettre la main à cette ultime chimère. Supposons maintenant – la supposition est extravagante, je le sais, mais les temps que nous vivons ne le sont pas moins – qu'on fasse subir à ce tableau une petite opération de *remise en ordre* ! Dans la figure 5-4, je n'ai rien fait d'autre que *d'intervertir* deux colonnes. Celle qui résumait la science

telle qu'elle se fait (version anthropologique et non plus épistémologique), je l'ai placée plus à droite, près de celle qui résumait la version originale, active, de la religion. Et je me suis permis de coller la version épistémologique de la religion vers la gauche, au plus près de la version épistémologique de la science ! Ne trouvez-vous pas que cette interversion rend les choses bien plus logiques – mais oui plus logiques ?

	<i>Religions naturelles</i>	<i>Terrestrialisation</i>
--	------------------------------------	----------------------------------

Nature un (épistémologique)	Contre-religion
--------------------------------	-----------------

Un

Nature deux (critique)	Contre-religion
---------------------------	-----------------

Deux
<i>Déité</i>

Lois

de la nature

Dieu Ordonnateur

Multivers	Dieu des fins/fins de Dieu		
<i>Cosmogramme</i>	Extérieur	Extérieur	Intérieur

Local	
Unifié	Unifié

Multiple

Multiple			
Désanimé	Suranimé	Animé	Animé

Indiscutable

Indiscutable	Controversé	Interprété
<i>Peuple</i>		

Tout le monde

Tout le monde

Scientifiques	Église
<i>Sol</i>	

Hors sol	D'un autre monde	Attaché aux réseaux	Incarné
<i>Époque</i>			

Rupture radicale

Rupture radicale	Temporalité multiple
------------------	----------------------

Quand on les rapproche, il devient clair, comme dans la figure 5-3 que les deux colonnes de gauche appartiennent à la même *religion naturelle*. Elles partagent en effet le même postulat fondamental : elles procèdent comme si la tâche d'unifier le monde avait été achevée, comme s'il n'y avait aucune difficulté à parler de l'univers comme d'un tout unifié. Pour ces deux peuples, l'univers – Nature ou Création – a déjà été entièrement assemblé par le même régime de causalité, à ceci près que la Cause aveugle règne sur des choses désanimées et la Providence sur des choses suranimées⁵⁷. Le peuple de la Nature comme celui de la Création embrassent le monde *in toto*, comme si le « point de vue de nulle part » était un lieu réel offrant un siège confortable et un bon angle de vue. Ils sont tous deux des membres à part entière de ce que Peter Sloterdijk appelle l'« âge des Sphères », c'est-à-dire une époque où il n'y avait pas la moindre difficulté à tenir la Terre entre ses doigts⁵⁸. Ils sont tous les deux aussi hors sol l'un que l'autre, et tous les deux se situent dans l'époque qui suit une rupture radicale, rendant impossible tout mouvement vers l'arrière.

La chimère qui m'intéresse, c'est d'imaginer des peuplades qui ne resteraient pas insensibles aux traits des *deux colonnes de droite*. Il ne s'agirait plus du tout de religions naturelles, puisque le trait partagé serait de ne plus avoir de principe ordonnateur. Il y aurait bien une autorité suprême, mais celle-ci ne serait plus l'unité – capable de dessiner un univers –, mais la connexion ou la composition. Plus exactement, chaque fois qu'une entité quelconque devra s'étendre, il faudra qu'elle paye jusqu'au bout le prix de son extension. Ce qui est une autre façon de dire qu'elle a une histoire. Autrement dit, les membres de ces peuples ne se sentiraient plus vivre sous un Globe, mais au milieu de relations qu'il leur faut composer une à une sans aucun moyen d'échapper à l'historicité. Pour accentuer le contraste, je propose de dire que de telles peuplades partageraient un même sentiment de *terrestrialisation*. Si le mot n'existe pas, c'est qu'il faut justement faire exister la chose qu'il désigne ! De telles peuplades auraient en commun de se protéger l'une l'autre contre la tentation d'unifier trop vite le monde qu'elles explorent pas à pas. Toutes les deux, en effet, se trouvent bel et bien sur un sol dont elles découvrent chaque jour davantage la matérialité, la fragilité. Aucune des deux ne se croit hors du temps qui passe⁵⁹.

La raison pour laquelle il était si important de se débarrasser de l'amalgame de la « religion naturelle » est que nous n'avons pas affaire, dans la situation

cosmopolite que j'ai prise comme point de départ, à seulement *deux* « distributions d'agents », comme c'était encore le cas quand David Hume écrivait ses *Dialogues*⁶⁰, mais à autant de distributions qu'il y a d'entités convoquant aujourd'hui des peuples. Quand les naturalistes se proclament les enfants de *Ce-Dont-Nous-Sommes-tous-Nés* ou quand des chrétiens se proclament les enfants de *Celui-Dont-Nous-Sommes-Tous-Nés*, il peut y avoir des disputes virulentes entre le « ce » et le « celui », mais je voudrais que nous restions sensibles à la demande de ceux qui disent : « Qu'est-ce donc que ce "nous" ? Qu'est-ce donc que ce "tous" ? Ne "nous" comptez pas dedans ! Nous n'appartenons pas à l'un ou à l'autre de ces peuples. Vos entités ne nous convoquent pas du tout. Nous sommes sous des instances qui distribuent les agents tout autrement. N'unifiez pas la situation si prématurément ! S'il vous plaît, ne nous impliquez pas dans vos guerres planétaires, nous ne voulons avoir aucun rôle dans vos intrigues. » Nous n'avons pas fini d'absorber la diversité des manières d'occuper la Terre. L'Anthropocène, c'est d'abord l'occasion d'écouter enfin sérieusement ce que l'anthropologie nous apprend sur les autres façons de composer les mondes – sans pour autant nous priver des sciences qui n'en diffèrent radicalement que dans la version épistémologique⁶¹.

Aller au-delà du chiffre deux, mettre en place une comparaison assez ample entre les mécanismes qui permettent de distribuer les puissances d'agir, éviter la brouille entre la « nature » et la « religion », tout cela pourrait constituer des ressources vitales pour découvrir la forme exacte de la Terre quand le temps viendra de trouver une façon de participer à l'institution, ou mieux à l'instauration de Gaïa. Il ne fait aucun doute que nous sommes devenus des nations divisées, souvent divisées à l'intérieur de nous-mêmes parce que nous sommes convoqués par beaucoup d'entités différentes pour vivre sous des modèles de la Terre très différents.

Comme première approximation, il est évident que les gens assemblés sous Gaïa ne ressembleront ni à ceux qui invoquaient la Nature ni à ceux qui disent qu'ils vénèrent une déité avec tous les habillages de la religion. Aucun des huit attributs que nous avons reconnus jusqu'à présent ne semble être un attribut de Gaïa. Comme nous l'avons vu dans la troisième conférence, Gaïa ne sont pas à l'extérieur mais également à l'intérieur⁶² ; Elles ne sont pas universelles, mais locales ; Elles ne sont ni suranimées ni désanimées ; et de surcroît, aucun doute, Elles restent totalement controversées. Gaïa sont probablement des autres Terres,

des autres Globes, invoqués par un autre peuple, aussi étranger à ce que l'on appelait « nature » et « naturalistes » qu'à ce qu'on appelait religion. Comment Les invoquer respectueusement ?

C'est ce qu'il nous faut maintenant découvrir en revenant sur cette grande affaire du « temps de la fin », à l'origine de l'idée même de contre-religion. En effet, ceux qui accusent l'écologie d'être trop souvent « catastrophiste » et de se complaire dans des discours « apocalyptiques », sont ceux qui, non contents d'avoir déclenché les catastrophes, ont obscurci la notion même d'apocalypse.

Notes

1. *Nature*, 11 mars 2015 (la figure 4.1. a été discutée p. 20).
2. C'est depuis le livre central de Steven SHAPIN et Simon SCHAFFER, *Le Léviathan et la pompe à air*, 1993, qu'ont été rendus visibles les liens entre tous ces domaines que l'historiographie avait tendance à distinguer.
3. Simon SCHAFFER dans « Seeing double : How to make up phantom body politic », 2005, a montré l'origine de ce grossissement de la tête par un simple procédé optique emprunté à l'abbé Nicéron (Jean-François NICÉRON, *La Perspective curieuse*, 1663). La tête n'a donc rien à voir avec un super-organisme : là encore, le tout est plus petit que les parties – à l'optique près.
4. Ce frontispice a fasciné aussi bien les historiens de l'art comme Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, 2003, ou Dario GAMBONI, « Composing the body politic », 2005, qu'un auteur comme Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, 2001, que nous retrouverons dans la septième conférence. Dans la couverture de leur livre, Shapin et Schaffer avaient remplacé la crosse du pouvoir spirituel par la pompe à air de Boyle, premier instrument scientifique devenu le symbole de la nouvelle épistémologie politique.
5. « Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection », Thomas HOBBS, *Léviathan*, 1971, chapitre XVII.
6. Nom que j'avais d'abord donné au projet théâtral devenu depuis *Gaïa Global Circus* – voir l'introduction.
7. Les majuscules vont compter jusqu'au bout pour distinguer l'état de nature – mythe hobbesien nécessaire pour faire contraste avec l'État – et l'État de la Nature qui est bel et bien, en fait, la constitution sous laquelle les Modernes ont vécu jusqu'à l'irruption de la mutation écologique et de la « fin » de la notion de « nature », Bruno LATOUR, *Politiques de la nature*, 1999.
8. C'est le nom que les Anglais ont donné à la clôture des guerres civiles de religion, en 1689, et à l'établissement d'un nouvel ordre constitutionnel.
9. C'est toute l'ambiguïté du terme de « religion naturelle » proposé comme sujet des conférences Gifford. On peut y voir la recherche des « preuves de l'existence de Dieu par la science », ou la recherche d'une place laissée à la spiritualité dans un monde entièrement matériel (ce que font un grand nombre des conférenciers Gifford). Mais on peut aussi tenter de retrouver l'origine d'un problème si malencontreusement posé.
10. *Collectif*, je le rappelle, est le terme qui remplace les anciens concepts asymétriques de société ou de culture (voir la première conférence). La société (ou la culture) est la moitié d'un concept unique dont l'autre moitié est constituée par la nature. « Collectif » recueille dans un seul concept ce qui justement *collecte* une multitude d'agencements qui ne sont définis ni par la nature ni par la société. Sur toutes ces définitions, voir Bruno LATOUR, *Changer de société*, 2006.
11. Série télévisée culte inspirée de George R. R. Martin de la HBO.
12. Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, 1990,
13. Isabelle STENGERS, *La Vierge et le Neutrino*, 2005. Sur cette question de la diplomatie comme méthode d'enquête, voir la belle conférence de Stengers dans < modesofexistence.org > au mot « diplomatie ».

14. Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912] et mon analyse de ce texte canonique, dans « Formes élémentaires de la sociologie », 2014.

15. Michel CALLON (dir.), *The Laws of the Markets*, 1998.

16. *Hymnes orphiques*, XVI, traduction Leconte de Lisle.

17. « La Très juste Terre », citation de Virgile par Carl Schmitt (*Le Nomos de la Terre*, 2001, p. 47) que nous allons retrouver dans la septième conférence.

18. Un coup d'œil à la méthode proposée dans la deuxième conférence est utile pour ne pas se perdre dans ce qui suit.

19. « Les divinités étaient internationales parce qu'elles étaient cosmiques. Les différents peuples révéraient différents dieux, mais personne ne contestait la réalité des dieux des autres, ni la légitimité des formes de leur culte », Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien*, 2001, p. 20.

20. Éric C. CLINE, *1177 avant J.-C.*, 2015.

21. Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien*, 2001, et surtout dans le livre suivant (*Le Prix du monothéisme*, 2003) qui recense les disputes suscitées par le premier ouvrage. « [la distinction vrai/faux] est étrangère aux religions et aux cultures historiques traditionnelles, chez qui les oppositions fondamentales portent sur le sacré et le profane ou le pur et l'impur. La préoccupation principale n'y est pas, comme dans les religions secondaires, le risque d'adorer les faux dieux, mais bien au contraire, la possibilité de négliger une divinité importante. On considère que toutes les religions ont la même valeur et l'on part du principe qu'il existe entre les dieux un rapport de traductibilité », p. 81.

22. « L'introduction de la vérité monothéiste ne s'accompagna pas de l'apparition de la "haine", mais d'une nouvelle forme de haine, la haine iconoclaste ou théoclaste des monothéistes envers les anciens dieux considérés comme des fétiches, et la haine antimonothéiste des autres, exclus par la distinction mosaïque et décrétés païens », p. 111.

23. La contre-religion ou religion secondaire se distingue donc des religions primaires, Jan ASSMANN, *Violence et Monothéisme*, 2009.

24. Voir conférence précédente p. 172 et sq.

25. Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Iconoclash*, 2002.

26. Voir la figure 5.2. p. 219.

27. Mis à l'œuvre avec brio dans John TRESCH, *The Romantic Machine*, 2012.

28. Reconnaître la main au travail dans la production des sciences et l'ignorer dans la production des croyances est à l'origine de l'ambiguïté de tout constructivisme. C'est l'objet même de l'essai *Sur le culte moderne des dieux fétiches*, 2009.

29. La controverse artificiellement fabriquée sur l'existence d'un lien entre activité humaine et réchauffement global ne tenait qu'à la « révélation » du travail quotidien des chercheurs.

Voir < en.wikipedia.org/wiki/Climatic_Research_Unit_email_controversy >

30. Instabilité bien repérée par Peter Sloterdijk, voir la conférence précédente, p. 162 et sq.

31. Nancy CARTWRIGHT, *The Dappled World*, 1999.

32. Voir les exemples d'unification progressive des lois universelles, dans le bien nommé livre de Peter GALISON, *L'Empire du temps*, 2005.

33. C'est la contradiction de tout discours causaliste : si la cause jouait vraiment le rôle *textuel* que lui attribue le discours, on n'aurait pas vraiment besoin de ce qui suit – les conséquences lui seraient, en quelque sorte, superflues. D'où le décalage entre ce que fait le texte et ce que dit l'épistémologie. Pour le dire encore autrement, l'épistémologie ne se maintient que par indifférence à la textualité. Tout récit causal est donc toujours une narration : c'est ce qui le rapproche le plus du monde.

34. Je rappelle la citation de Whitehead : « Nous sommes instinctivement portés à croire que, si on lui porte [à la nature] l'attention qui convient, on trouvera plus dans la nature que ce que l'on observe du premier coup d'œil. Mais nous n'accepterons pas d'y trouver moins », Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998 [1920], p. 53.

35. J'ai tenté de rendre cet argument d'accès facile dans *Cogitamus*, 2010.

36. Tommaso VENTURINI, « Diving in magma », 2010.

37. Excellente expression de Gaston BACHELARD dans *Le Rationalisme appliqué*, 1998, chapitre III.

38. Voir par exemple Simon SCHAFFER, *La Fabrique des sciences modernes*, 2014.

39. Cette sensibilité a été testée au cours de ce qu'on a appelé, avec pas mal d'exagération, la « guerre des sciences », voir en particulier Isabelle STENGERS, « La guerre des sciences : et la paix ? », 1998.

40. L'anthropologie des sciences est un meilleur terme pour désigner le domaine des *sciences studies*, en particulier depuis que le tournant diplomatique permet des connexions nombreuses avec l'anthropologie, comme Julie CRUIKSHANK, *Do Glaciers Listen ?*, 2010 ou Anna L. TSING, *The Mushroom at the End of the World*, 2015. Apprendre à vivre dans les ruines « au bord de l'extinction », est aussi l'expérience à laquelle nous invite l'étonnant livre de Thom Van DOOREN, *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, 2014.

41. Ce topos a été fixé à nouveau, au siècle précédent, par le célèbre livre de Jacques MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, 1970.

42. Algirdas J. GREIMAS et Joseph COURTÈS (dir.), *Sémiotique*, 1979, p. 4. « Actantialité » est encore plus horrible mais pourrait traduire « agency » sans être aussitôt lié aux figures changeantes de l'humain.

43. La création – qui est l'inverse du créationnisme – suppose que le rapport cause-conséquence soit modifié de telle sorte que la conséquence déborde quelque peu sur la cause. Ce qui revient à dire que le temps coule de l'avenir vers le présent, et non pas du passé vers le présent. Ou, pour le dire encore autrement, que les conséquences, d'une certaine façon, « choisissent » toujours quelles seront leurs causes.

44. À moins de lire Stephen-Jay GOULD, *La Vie est belle*, 1991, ou l'étonnant livre de Jan ZALASIEWICZ, *The Planet in a Pebble*, 2010.

45. Richard DAWKINS, *L'Horloger aveugle*, 1999.

46. Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998, cité p. 146.

47. L'instabilité de ces formes d'expression et l'impossibilité d'en parler « bien » ou de les recueillir dans des « croyances », sont au cœur de leur définition. Voir Bruno LATOUR, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, 2002.

48. Nous retrouverons dans la conférence suivante cet argument décisif de Éric VOEGELIN, *La Nouvelle Science du politique*, 2000, que l'on peut trouver dans de nombreuses expressions comme celle de Hans JONAS, « Les récoltes de la mortalité nourrissent l'immortalité », *Immortality and Modern Temper, Théologie politique de la nature*, in Clara SOUDAN, 2015, p. 81.

49. Ce qu'explore à nouveau Jan ASSMANN dans *Violence et monothéisme*, 2009 et qui explique, à mon sens, l'iconoclasme aussi bien que l'extrême difficulté à stabiliser le sens des concepts de construction comme de création (Bruno LATOUR, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, 2009).

50. Commenté par Bruno KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple*, 2012.

51. L'impossible pluralisme des modes de véridiction fait l'objet de *l'Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

52. Parmi les expressions les plus significatives de ce préfixe de « contre » dans contre-religion, on trouve aussi bien le thème de la mise à mort d'un Dieu crucifié que celui, repris sans beaucoup de

modification, de la « mort de Dieu ». C'est en ce sens que la sécularisation continue le mouvement qui explore la furieuse énigme de la contre-religion.

53. On retrouvera ce thème dans la conférence suivante, p. 259, ce que Voegelin nomme « immanentisation », une manière très particulière de rater aussi bien l'immanence que la transcendance.

54. C'est le sens de la théologie si particulière exploré inlassablement par Péguy à travers le détour du style, voir Bruno LATOUR, « “Nous sommes des vaincus” », 2014 ; Marie GIL, *Péguy au pied de la lettre*, 2011 ; ainsi que le chapitre de Camille RIQUEL, « Charles Péguy – Métaphysiques de l'événement », 2011.

55. L'attitude vis-à-vis de l'iconoclasme est un bien meilleur guide pour diagnostiquer l'immense question de la « sécularisation » que l'attitude prise vis-à-vis des dieux. « Dis-moi avec quel marteau tu prétends frapper quelle idole, et je saurai quelle divinité tu sers. »

56. D'autant qu'il faut dorénavant défendre les sciences victimes d'une pollution généralisée, au même titre que l'eau, l'air, le sol et la nourriture. Isabelle STENGERS, *Une autre science est possible !*, 2013.

57. C'est évidemment cette complicité qui fait tout le dynamisme des *Dialogues sur la religion naturelle*, 2005, de David HUME.

58. Voir la conférence précédente p. 161 *et sq.* et Peter SLOTERDIJK, *Globes, Sphères Volume II*, 2014.

59. Cela reviendrait à capter l'historicité commune au monde, aux sciences et aux religions.

60. Dans la version initiale en anglais, j'avais consacré un chapitre à imaginer un rôle pour le pauvre Pamphile, personnage muet de ce célèbre et magnifique dialogue.

61. C'est l'un de ces cris que l'on entend réverbéré dans toute l'œuvre d'Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, en particulier dans *Métaphysiques cannibales*, 2009 – et c'est bien de métaphysiques qu'il s'agit.

62. J'utilise le pluriel pour souligner le caractère multiple de cet acteur en empruntant cette formule à certains transsexuels américains qui se font appeler « they » au lieu de « il/elle ».

6^e conférence

Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ?

La date fatidique de 1610 · Stephen Toulmin et la contre-révolution scientifique · À la recherche de l'origine religieuse de la « désinhibition » · L'étrange projet d'amener le Paradis sur Terre · Éric Voegelin et les avatars du gnosticisme · Sur une origine apocalyptique du climatoscepticisme · Du religieux au terrestre en passant par le séculier · Un « peuple de Gaïa » ? · Ce qu'il faut répondre si l'on vous accuse de tenir un « discours apocalyptique ».

Comment ne serais-je pas resté sidéré de lire, dans le dossier de *Nature* curieusement nommé « l'âge de l'humain » avec lequel j'ai commencé la conférence précédente, que 1610 était l'une des dates possibles pour servir de repère au début de l'Anthropocène¹. Pourquoi 1610 ? Parce que la reforestation du continent américain avait, à cette date, entraîné le stockage de tellement de CO₂ atmosphérique que les climatologues pourraient s'en servir comme d'un minimum à partir duquel mesurer son augmentation régulière. Mais pourquoi cette reforestation massive ? Tout simplement, disent les auteurs de l'article, à cause de l'extermination par le fer mais surtout par la contagion, depuis la « découverte » de l'Amérique par Colomb, de près de cinquante-quatre millions

d'Indiens ! Les « grandes découvertes », la colonisation, la lutte pour l'occupation du sol, la forêt, le CO₂ – tout y est, c'est cela l'Anthropocène : l'anthropologie plus la climatologie dans une violente prise de terre²...

Mais 1610, vous vous en souvenez sûrement, c'est aussi la date de la publication par Galilée du *Sidereus Nuncius*, ce *Messenger des étoiles* qui a, dit-on, fait sortir l'histoire universelle de son « monde clos » pour la propulser dans l'« univers infini³ ». Rappelez-vous Brecht : « Aujourd'hui, 10 janvier 1610, l'humanité inscrit dans son journal : ciel aboli⁴. » Reconnaissez que les deux dates résonnent assez bien l'une avec l'autre, puisque la première nous ramène aux limites de la Terre à laquelle la seconde nous avait d'abord arrachés ; alors qu'on se croyait dans une nature enfin indifférente à l'action des humains, on se retrouve plongé sur un sol qui n'a jamais cessé de rétroagir aux conséquences imprévues de nos actions de domination.

Mais ce que j'avais tout à fait oublié, c'est que la date de 1610, plus précisément celle du 14 mai, était aussi celle de l'assassinat de Henri IV par Ravallac, condamné pour régicide quelques jours plus tard – vous avez tous probablement tremblé devant l'image d'Épinal du parricide écartelé par quatre chevaux... Quel rapport, me direz-vous, entre cette date et les précédentes ? Je n'en voyais aucune, je l'avoue, jusqu'à ce que je relise *Cosmopolis : L'agenda caché de la modernité*⁵, ce livre injustement méconnu écrit par Stephen Toulmin (1922-2009), historien des sciences et spécialiste de la casuistique⁶. Il y a des dates de l'histoire dont la coïncidence vous frappe tellement que vous êtes enclin à voir un signe du destin.

Je vais tenter, dans cette conférence, probablement plus difficile que les autres, de continuer à explorer l'origine religieuse, où, plus exactement (contre-)religieuse de cette remarquable indifférence de nos contemporains à la mutation écologique. Ce qui rend cette exploration difficile, c'est qu'elle exige de mêler l'histoire des sciences, de la religion chrétienne et de la politique, en commençant par la grande crise des guerres de religion, et en remontant, ensuite – ce qui vous paraîtra encore plus étrange – à l'histoire du gnosticisme. Quelque chose se passe autour de ce thème, apparemment bizarre, de la *fin des temps*, auquel il serait vain de vouloir échapper. C'est dans un certain rapport avec la notion d'immanence, que nous allons trouver la clef de l'indifférence au terrestre. Cette indifférence est bien d'origine religieuse, mais pas du tout pour la raison d'habitude invoquée pour faire peser sur le christianisme la responsabilité de l'oubli du monde matériel⁷.



Commençons par le chapitre consacré par Toulmin à l'assassinat du bon roi Henri dans lequel il croit pouvoir déceler la fin d'une époque et le début d'une autre, aussi sûrement que la plaque en or placée par les géologues entre deux couches de sédiments pour distinguer l'Holocène de l'Anthropocène.

« En termes pratiques, l'assassinat de Henri IV a envoyé aux peuples de France et d'Europe, un message très simple : "Une politique de tolérance religieuse a été tentée et elle a échoué." Pour les quarante ans suivants, aux yeux de toutes les puissances d'Europe, la tendance devait aller en sens contraire. » (p. 53. Ma traduction.)

Finissons-en avec la tolérance ! Commence alors un siècle terrible, le XVII^e, sottement désigné, selon Toulmin, comme le « siècle de la raison », celui de la révolution scientifique, alors qu'il est celui de l'effroyable guerre de Trente Ans qui ravage l'Europe à la façon dont les guerres de religion ravagent aujourd'hui la Syrie, l'Irak ou la Lybie – et qui finit au traité de Westphalie par l'invention disputée des États souverains. Si la mort du bon roi Henri peut servir de marqueur, c'est parce qu'elle sépare, d'après Toulmin, deux périodes : celle d'une nouvelle forme de certitude absolue et celle du pluralisme et du scepticisme⁸. Devant les horreurs de la guerre, on ne veut plus entendre parler d'ouverture d'esprit, de relativisme, d'expérimentation ou de tolérance :

« Dès les années 1620, les élites politiques et théologiques en Europe ne pouvaient plus voir dans le pluralisme d'un Montaigne une option intellectuelle acceptable, pas plus que la tolérance du roi Henri ne leur paraissait désormais réalisable en pratique. La capacité des Humanistes de vivre au milieu des incertitudes, des ambiguïtés, des différences d'opinion, n'avait (d'après eux) aucunement empêché les conflits religieux de s'aggraver ; *par conséquent* (concluaient-ils), c'était cette capacité même qui avait en fait *causé* l'aggravation de cette situation. Si c'était le scepticisme qui les avait laissé tomber, alors la certitude était plus importante. On ne savait pas trop à propos de quoi exactement on devait être certain, mais ce qui était sûr c'était que l'*incertitude* était devenue totalement *inacceptable*. » (p. 55.)

Vous attendiez Montaigne, ou Érasme ? Vous allez vous retrouver avec en science, Descartes⁹ ; en religion, Réforme et Contre-Réforme ; en politique, la théorie de Hobbes et cette forme d'États souverains qu'on appelle depuis « westphaliens¹⁰ ». Vous espériez en avoir fini avec les guerres de religion par l'accommodation, la tolérance, la négociation, la diplomatie et l'exploration de formes branlantes de composition ? Vous allez être sommés de choisir votre camp entre plusieurs types de certitudes absolues : peu importe de quoi vous

serez certains – ordre politique, interprétation de la Bible, mathématiques, droit, récit expérimental, ou obéissance au pape ou au Roi Soleil – ce qui compte désormais, c’est d’être certain. Difficile de ne pas lire cette citation, sans la rapporter au temps présent. À quelle nouvelle guerre de Trente Ans faut-il que nous nous préparions si les « autorités politiques et théologiques » se mettent, elles aussi, quatre siècles plus tard, à considérer le pluralisme comme « totalement inacceptable » pour lutter contre l’aggravation des guerres de religion ? Aujourd’hui comme hier, la réaction aux diverses formes de fondamentalisme peut rendre aveugle.

Toulmin est si persuadé de l’importance de cette date de 1610 qu’il s’en sert pour déplacer d’un siècle ce qu’on appelle ordinairement la révolution scientifique – désormais fermement définie comme une Contre-Renaissance¹¹. C’est à cette époque, d’après lui, que toutes les nouveautés ont été essayées dans un esprit vraiment expérimental, mélangeant les découvertes en science comme en religion ou en politique, dans la joyeuse pagaille d’un Érasme, d’un Rabelais ou d’un Palissy.

« La vision officielle de la Modernité a donc tenté, par anachronisme, d’attribuer aux philosophes du XVII^e siècle l’esprit de tolérance, l’intérêt pour le bien-être de l’humanité, le respect de la diversité, qui appartenaient en fait aux humanistes du XVI^e : toutes ces attitudes étaient liées à la philosophie sceptique que des philosophes rationalistes comme Descartes étaient tenus, du moins en public, de détester et de rejeter. » (*Idem.*, p. 80.)

Nous ne nous étonnerons pas d’apprendre qu’à cette époque comme à la nôtre, tout tourne, en science comme en politique, autour de l’animation ou de la désanimation de la matière. Pour les tenants de la certitude absolue, il faut pouvoir lier l’ordre public au silence définitif à la fois des masses et de la matière. Le mot clef ici est celui de l’*autonomie* de mouvement. Ce qu’on va inventer, c’est l’inertie de la matière, cette matière qui va servir à former les *matters of fact*. Après les désordres de la République, après Cromwell, après la décapitation du roi Charles, l’ordre ne va régner que si le peuple comme les choses sont privés de toute capacité autonome d’action.

« Les [contestataires radicaux de l’époque] ont pris toutes les propositions [des naturalistes] pour vider les masses *physiques* [c’est-à-dire la Matière] de toute capacité spontanée d’action et de mouvement, comme le pendant des propositions pour vider les masses *humaines*, [à savoir les “classes inférieures”] de toute capacité autonome pour l’action et donc pour l’indépendance sociale. Ce qui nous paraît une

question de physique de base, ils le mettaient exactement dans le même sac que les efforts pour réimposer l'ordre inéquitable de la société auquel ils avaient échappé dans les années 1640. À l'inverse, après 1660, les intellectuels anglais ont totalement cessé de questionner l'inertie de la matière, *par peur d'être accusés de pactiser avec les radicaux régicides.* » (p. 121. C'est moi qui souligne.)

Cela ne sonne-t-il pas familier à nos oreilles ? Que la Terre puisse réagir à nos actions embarrasse tout autant les intellectuels d'aujourd'hui que l'autonomie de la matière embarrassait jadis les tenants de l'ordre établi ! Avec le Nouveau Régime Climatique, c'est la même question qui s'ouvre : comment distribuer les puissances d'agir en répartissant les forces, les aptitudes, les capacités, entre les choses, les dieux, les humains et les élites, pour imposer une cosmologie contre une autre. Tout est rebrassé : l'ordre de la nature aussi bien que l'ordre politique et, comme toujours, ce qu'il faut penser de la religion et qui a le droit d'interpréter la parole de Dieu – devenue depuis celle du Marché. La défense de l'autonomie des choses comme des gens – refuser que d'autres, quels qu'ils soient vous imposent leurs lois – reste la grande question scientifique autant que politique.

Toulmin va si loin dans sa révision de la périodisation habituelle, qu'il hésite à décrire le XVII^e comme celui de la *contre-révolution scientifique*¹². Les rationalistes vont faire avorter ce que les humanistes avaient conçu¹³. L'attention pour le particulier devient une obsession pour l'universel ; l'enracinement dans le temps est remplacé par une vision intemporelle, le scepticisme par le dogmatisme, la casuistique subtile par l'obsession pour les principes généraux ; le corps est écarté au profit de l'esprit, la facétie par le sérieux, le collage par le cohérent, le discutable par l'indiscutable. S'est-on assez moqué pourtant de cette Renaissance ! La coupure épistémologique a tranché, mais ce n'est plus, comme pour Foucault, l'« âge classique » de la Raison construit sur les ruines de la « prose du monde », mais le début d'une contre-révolution – disons d'une Contre-Réforme de la pensée – qui va rendre incompréhensibles les unes aux autres, la science, la religion, la politique et les arts¹⁴. Entre les mains de Toulmin, le mot même de « coupure épistémologique » change de sens : ce n'est plus ce qui prétend fonder la raison par un mouvement radical qui ferait table rase du passé, mais ce qui, de désespoir devant la violence, a coupé tous les fils qui permettraient de penser. La Raison devient l'interdit de suivre les raisons¹⁵.

Toulmin pêche par optimisme. Dans son livre paru en 1990, il croit pouvoir se réjouir de ce que la parenthèse moderniste se termine enfin, depuis déjà quelques années, à cause de l'irruption des questions écologiques¹⁶. D'après lui, nous

aurions quitté l'époque de la certitude absolue pour revenir au pluralisme modeste, attentif à la Terre comme aux gens, ouvert sur la religion comme sur les arts, à la casuistique, au relativisme subtil, au scepticisme, au raisonnable plus qu'au rationnel, qui caractérisait à ses yeux le XVI^e siècle et qui caractérise aussi la destruction de l'Ancien Régime Climatique. Après cette longue parenthèse, le mouvement de la véritable révolution scientifique, toujours retardée¹⁷, pourrait enfin reprendre. En particulier, toujours d'après Toulmin, parce que les questions écologiques et la montée d'une société civile mondiale rendent obsolète la frontière des États, ces monstres inventés pour mettre fin aux guerres de religion. Les États westphaliens se trouvent enfin enserrés dans les réseaux innombrables d'autres territoires agissant au nom d'autres légitimités qui gommant peu à peu les frontières¹⁸. On serait passé des Léviathan en guerre les uns contre les autres aux Lilliputiens en guerre avec les États :

« Si l'image politique de la Modernité était le Léviathan, l'autorité morale des puissances et des superpuissances "nationales" sera désormais représentée par l'image d'un Gulliver, se réveillant d'un sommeil sans rêves, pour se retrouver prisonnier d'innombrables petits liens. » (p. 198.)

Un quart de siècle après, nous ne pouvons guère partager l'optimisme de Toulmin. Il n'avait pas prévu à quel point on pourrait à la fois ignorer la rapidité des mutations écologiques et replonger dans un nouveau cycle de guerres. Mais ce qu'il a vu, il l'a bien vu : si la contre-révolution scientifique a eu pour effet d'interrompre pour un temps le cours des guerres de religion – et c'est heureux –, ce fut au prix d'une paralysie de la pensée figée pour plusieurs siècles dans une répartition malencontreuse des fonctions entre la politique, la science et la religion sous l'autorité protectrice de l'État. Et c'est à cause de cette paralysie, que les questions écologiques nous rendent fous.

Mais ce que Toulmin a senti avant et mieux qu'aucun autre, c'est à quel point nous sommes proches du XVI^e siècle, cette époque rendue si instable et si inventive par le choc de la découverte des *terres nouvelles* – et si tragique pour ceux qui étaient « découverts »... Nous, c'est le choc de la découverte de *nouvelles façons d'être* sur Terre, qui nous déstabilise, peut-être, mais qui pourrait nous rendre aussi inventifs – d'autant que, cette fois-ci, c'est nous, nous aussi, qui nous trouvons à « découvert »...

Et pourtant, devant la mutation écologique, au lieu de nous agiter dans tous les sens, comme nos ancêtres devant la découverte de terres nouvelles, nous restons de marbre, indifférents, désabusés, comme si, au fond, rien ne pouvait plus nous arriver. C'est cela qu'il faut comprendre.

On peut bien sûr en appeler à l'inertie des habitudes, à la peur de la nouveauté, aux capiteux bénéfices de la consommation, à la cage de fer du capitalisme ; on peut pointer du doigt l'influence des lobbies qui travaillent activement à la désinformation ; ou prendre en compte les travaux des psychosociologues sur la peur qui paralyse au lieu de faire réagir¹⁹. Tout cela est probablement vrai. Mais enfin, si l'on vous annonce que votre maison est en feu, quels que soient votre paresse, votre psychologie et vos antécédents, vous allez vous précipiter dehors, et la dernière chose que vous ferez en dévalant l'escalier, c'est d'ergoter entre deux paliers afin de peser si les pompiers qui déploient leur grande échelle sont vraiment des pompiers et s'ils ont raison à 90 % ou à 95 % de venir vous tirer d'affaire... Si nous étions dans une situation normale, la plus petite alerte concernant l'état de la Terre et de ses boucles de rétroaction, nous aurait déjà mobilisés, comme nous le faisons pour toute question d'identité, de sécurité ou de propriété.

La question est donc celle-ci : pourquoi les questions écologiques ne paraissent pas concerner *directement* notre identité, notre sécurité et nos propriétés ? Pourquoi ne sommes-nous pas dans une situation normale, banale, mondaine, ordinaire ? Ne venez pas me dire que c'est l'importance de la menace ou la distance d'avec nos préoccupations quotidiennes qui font la différence. Nous réagissons en bloc au moindre attentat terroriste, mais que nous soyons l'agent de la sixième extinction des espèces terrestres n'évoque qu'un bâillement désabusé. Non, c'est la réactivité et la sensibilité qu'il faut considérer. Collectivement, nous *choisissons* ce à quoi nous sommes sensibles et à quoi il faut réagir vite. D'ailleurs, à d'autres époques, nous avons été capables de partager les souffrances de parfaits étrangers infiniment éloignés de nous, que ce soit par « solidarité prolétarienne », au nom de la « communion des saints » ou, tout simplement, par humanisme. Non, dans ce cas, tout se passe comme si nous avions *décidé de rester insensibles* aux réactions d'un certain type d'êtres – ceux qui sont liés, en gros, à l'étrange figure de la matière. Autrement dit, ce qu'il faut comprendre, c'est pourquoi nous ne sommes pas de vrais matérialistes.

L'origine de cette insensibilité est ancienne. Jean-Baptiste Fressoz a proposé d'appeler « désinhibition » l'attitude par laquelle, depuis le XVIII^e siècle, chaque fois qu'une alerte a été donnée sur les dangers de telle ou telle action industrielle

– fabrique de soude ou éclairage au gaz –, de tel ou tel développement scientifique – vaccination ou inoculation –, de telle ou telle prise de terre coloniale – déforestation et plantations –, la décision sera prise, de façon plus ou moins souterraine mais toujours explicite, d’aller quand même de l’avant. Après un effroyable accident de chemin de fer (le premier du genre), Lamartine, notre grand poète romantique, s’écrie : « Il faut payer avec les larmes le prix que la Providence met à ses dons et à ses faveurs [...]. La civilisation aussi est un champ de bataille où beaucoup succombent pour la conquête et l’avancement de tous. Plaignons-les, plaignons-nous et marchons²⁰... » Ce « marchons ! » est admirable... et comme il est valeureux d’accepter bravement les conséquences d’une action risquée – surtout quand elles retombent de génération en génération sur la tête des enfants des autres !

Ce n’est donc pas qu’il n’y a pas eu d’alerte ; ce n’est même pas que les sonnettes d’alarme auraient été rageusement débranchées ; non, les sirènes hululent à plein régime, mais on décide quand même virilement de ne pas se laisser *inhiber* par les dangers. S’il y a inhibition, en revanche, c’est sur la vitesse de réaction devant les catastrophes engendrées plus tard. Les deux attitudes vont évidemment de pair : désinhibition pour l’action vers l’avant ; inhibition pour l’enregistrement des conséquences rétroactives²¹. Virilité d’un côté ; impuissance de l’autre. Le temps a si peu d’influence sur cette attitude qu’on la retrouve intacte, deux siècles plus tard, dans les « espoirs » du géo-engineering : les conséquences désastreuses sont bien repérées, mais on se prépare à foncer quand même, en accusant les opposants d’excessive pusillanimité, si possible en accélérant davantage, afin de rendre irréversible la situation de fait – toujours au nom de la « nécessaire modernisation²² ». D’où vient cette étrange manière de chaque fois se jeter dans une aventure les yeux grands fermés ?

Dans cette conférence, je voudrais explorer l’origine religieuse ou, plus exactement, *contre-religieuse*, de ce choix, de cette décision en faveur de la désinhibition. Pour cela, il faut remonter encore plus loin dans le temps, avant que le nœud de la science, de la religion et de la politique soit devenu inextricable. Si vous vous souvenez de la conférence précédente, le terme de contre-révolution scientifique employé par Stephen Toulmin a dû vous rappeler celui de « contre-religion » proposé par Jan Assmann pour accentuer le contraste entre les religions dites traditionnelles, relativement indifférentes à la question du vrai et du faux, et celles pour qui la question de la vérité devient essentielle²³. Le « vrai » Dieu ne peut être rendu commensurable avec aucun autre, mais, en

revanche, on peut appeler « Dieu » bien d'autres autorités suprêmes – par exemple l'État protecteur ou la Nature connue par la Science²⁴. C'est ce qui s'est passé, quand il a fallu, pour clore les guerres de religion, faire basculer d'une instance à l'autre la source de certitude absolue.

Pour éviter qu'on s'entrégorge au nom de certitudes absolues toutes contradictoires, on va stabiliser le collectif autour d'une demande de certitude, mais, comme le dit si drôlement Toulmin, sans être sûr *de quoi* on doit être certain²⁵ ! Est-ce de l'idéal politique ? Du progrès des sciences ? De la religion établie ? Du progrès économique ? Par peur de la violence, on se réfugie dans la certitude, mais en s'interdisant de répartir les niveaux de confiance en fonction de ce que chaque domaine demande vraiment – et, surtout, du type d'assurance qu'il peut procurer. Comment la religion, la politique, la science, la nature, les arts pourraient-ils dire le vrai de la même façon, avec le même degré de certitude ? Pour découvrir l'origine de la désinhibition, il faut donc remonter encore plus loin, longtemps avant la solution apportée par l'État, solution qui a gelé les lignes de conflit, mais qui n'a pas apporté de paix véritable et qui a surtout paralysé les Modernes dans l'enregistrement des réactions de la matérialité à leurs innovations.

Pourquoi suis-je aussi sûr qu'il faille chercher dans la religion l'origine de cette forme curieuse d'indifférence aux alertes sur l'état actuel de la nature ? À cause de la résurgence, ou même de l'omniprésence du terme d'*apocalypse*. Dès qu'on parle des mutations écologiques avec quelque sérieux, sans même hausser la voix, on est aussitôt accusé de tenir un « discours apocalyptique » ou, dans une version plus atténuée, un « discours catastrophiste ». Autant prendre la question de face et répondre : « Mais oui, bien sûr, de quoi donc voulez-vous qu'on parle ? ! La Modernité vit, tout entière, dans l'Apocalypse, ou, plus précisément comme nous allons nous en apercevoir, *après* l'Apocalypse. C'est pourquoi elle s'est elle-même condamnée à ne rien comprendre à ce que l'histoire lui apporte de nouveau. Il faut donc accepter de tenir enfin pour de bon un discours apocalyptique *au temps présent* ».

•

S'il est si difficile de parler de religion, ce n'est pas seulement à cause de la croyance largement répandue que la question religieuse serait définitivement derrière nous, mais parce qu'il nous est devenu quasiment impossible de revenir à ce qu'elle a pu signifier avant l'armistice du XVII^e siècle, c'est-à-dire avant sa

mutation vers des formes de certitude absolue pour laquelle elle n'est pas mieux faite, au fond, que la science ou la politique. Comme *croyance en* quelque chose, la religion ne présente guère d'intérêt, et on a bien raison de n'y plus guère prêter d'attention. Les formes qui l'ont traduit au cours du temps, si on les sépare du mouvement qui leur a donné naissance, ne peuvent que donner le sentiment d'une accumulation de vieilleries, sans autre valeur qu'éthique, esthétique ou patrimoniale.

Et pourtant, si la religion – en tant que contre-religion – reste active, reste féconde, c'est à cause de la découverte que l'on peut vivre, que l'on doit vivre dans le « temps de la fin », en ce sens, à la fois très précis et terriblement instable, que les fins sont atteintes définitivement, au sein du temps et ne peuvent être réalisées que *grâce à lui*. Comme nous l'avons repéré dans la conférence précédente, la vérité qu'exprime une telle découverte ne vient pas d'un degré de certitude particulièrement important, bien au contraire, mais du dépliement, de la reprise, de l'incorporation de ce terme de « définitif ». Si c'est définitif, alors, en effet, on peut le traduire par « absolu », « certain », « assuré », « présent » ; sauf que, comme il s'agit d'une fin des temps *dans le temps*, ressentir cette vérité-là, c'est se rendre sensible au fait qu'elle est également incertaine, mal assurée, relative, fragile, absente et toujours à recommencer !

Tant qu'on vit dans cette tension, on comprend ce que peut signifier l'irruption de la contre-religion et cette nouvelle forme d'historicité qui s'est imposée dans le cours de l'histoire²⁶. Il est paradoxal, en effet, de vivre le temps qui passe, à la fois comme ce qui distingue radicalement du temps des fins et, néanmoins, comme ce qui réalise ces mêmes fins. Dès qu'on perd cette forme si bizarre d'historicité, ne fût-ce qu'un instant, on perd le sens de la vérité religieuse. Jusqu'à ce qu'on la comprenne à nouveau, le coup d'après. La contre-religion, comme son nom l'indique, ne cesse *de lutter contre elle-même*. C'est là toute la difficulté de la saisir, et l'origine de sa puissance à la fois libératrice – les fins sont accomplies – et toxique – on risque à chaque fois de se tromper sur les fins !

Que ce temps de la fin se soit exprimé dans des croyances innombrables et constamment ravaudées, et que ces croyances, à partir du xvii^e siècle, soient devenues des certitudes à défendre contre la compétition des sciences et de la politique ne nous intéresse pas ici, et ne ferait que dévier l'attention. De toute façon, je ne connais rien de plus décourageant que de tracer la dégradation progressive des innovations religieuses en simples croyances à défendre – ou pire, en police des mœurs²⁷. Ce qui compte pour notre analyse, c'est que, au

moment où ce régime d'historicité a cessé d'être compris, tout semble s'être passé comme si l'on avait coupé en deux l'énigme posée par la contre-religion. On a gardé le *temps de la fin* et on a gardé l'idée de *vérité définitive*, mais les deux notions sont désormais assemblées sous la forme la plus improbable : *un certain nombre de peuples se disent désormais absolument certains d'avoir atteint la fin des temps, d'être parvenus dans un autre monde, et d'être séparés des temps anciens par une rupture absolue*. À ces peuples, évidemment, il ne peut plus rien arriver de grave puisqu'ils se croient depuis toujours dans la « fin de l'histoire²⁸ ». Il est donc tout à fait inutile de leur tenir des discours apocalyptiques en leur annonçant la fin de leur monde ! Ils vous répliqueront avec condescendance qu'ils *ont déjà passé de l'autre côté*, qu'ils ne sont déjà *plus de ce monde*, que rien ne peut plus leur arriver, qu'ils sont résolument, définitivement, complètement, et pour toujours modernisés ! Que leur seul mouvement, c'est d'aller toujours plus de l'avant, jamais en arrière. Leur devise, c'est celle de l'empire espagnol : *Plus ultra*²⁹.

Car voilà le plus extraordinaire : ces peuples qui se disent irréligieux et incroyants, laïques et séculiers ont extrait de la contre-religion qui les a précédés son sens le plus profond – il est vrai qu'on peut vivre dans le temps de la fin – en inversant la signification d'une telle découverte en son exact contraire : *il n'y a plus à douter* que la fin des temps soit bel et bien réalisée ! Qu'est-ce qui a disparu en cours de route ? Le doute, l'incertitude, la crainte et le tremblement devant l'impossibilité radicale que les temps puissent finir et que leur réalisation puisse se passer du flux temporel. Tout repose sur une minuscule mésinterprétation du terme « définitif ». Les Modernes sont ceux qui sont parvenus à se mettre à l'abri du temps qui passe, en s'appropriant la plus dangereuse, la plus instable des formes de contre-religion. Comment ne seraient-ils pas désinhibés ? En croyant combattre la religion, ils sont devenus irréligieux au sens rappelé dans la conférence précédente : ils ont fait de la *négligence* leur valeur suprême³⁰. Rien ne peut plus leur arriver. Ils sont déjà et pour toujours dans un autre monde ! Il n'y a plus d'autre direction que vers l'avant, comme si le retour en arrière leur avait été coupé.

C'est Éric Voegelin (1901-1985) qui a mis le doigt, dans un livre aussi génial que peu reconnu, *La Nouvelle Science du politique*, sur cette opération d'inversion³¹. Le temps de la fin, dans la tradition juive autant que chrétienne, avait déjà fait l'objet de nombreuses transpositions sous la forme d'une *fin des temps*, possible, prévisible et, bien sûr, espérée. Ce n'était plus le temps de la fin *dans* le temps qui passe, c'était la fin, l'interruption finale *du* temps qui passe.

Mais ce glissement a entraîné un doute continu sur la véracité d'une telle traduction. L'apocalypse, au sens de révélation d'un certain régime d'historicité, est peu à peu devenue, en particulier grâce aux nombreuses gloses de l'Apocalypse de Jean, un discours sur l'attente de la fin du monde³².

Or, si vous avez compris ce qui précède, rien n'autorise à prévoir, à prédire, la fin du monde – on ne peut que la prêcher ou la prier. « Fin » veut dire d'abord achèvement, ensuite finitude, enfin révélation, mais toujours dans et avec le temps et surtout par son truchement. C'est même ce qui donne une toute nouvelle valeur au temps qui passe : il porte, *et porte seul*, l'achèvement final, qui ne l'est jamais ! Ce qui dure pour toujours ne dure *que* par ce qui ne dure pas. Pour rester dans l'esprit de cette situation bouleversante, la dernière des choses auxquelles il faudrait échapper, c'est au temps. On se met à opposer le temps qui passe avec le temps qui doit finir pour accéder à ce qui dure. C'est le cas des millénaristes, ou, par un renversement encore plus étrange, on se met à affirmer que le temps de l'attente a dès maintenant fini, que l'histoire a fini, qu'elle va finir bientôt ! Dès que l'on traduit le « temps de la fin » par la « fin des temps », on se retrouve au bord d'une vertigineuse métamorphose – et la tentation devient irrésistible de *passer de l'autre côté en abandonnant* le temps de la finitude et de la mortalité.

Voegelin attribue à Joachim de Flore (1130-1202) un rôle central dans cette mécompréhension progressive du message apocalyptique – je devrais dire, dans cette modernisation progressive qui va simplement gommer peu à peu l'origine juive et chrétienne de ce message³³. Joachim, en effet, a ajouté à la division traditionnelle des chrétiens (déjà bien discutable) entre l'époque du Père et l'époque du Fils – et donc l'Ancien et le Nouveau Testament –, une nouvelle époque, qu'il appelait le royaume de l'Esprit. C'est avec ce royaume que les choses, si j'ose ainsi parler, vont se gâter !

Attention, le point de divergence est, au début, minuscule, si minuscule d'ailleurs que les papes ne voient rien à redire à l'orthodoxie pourtant légèrement borderline de Joachim : attendre le royaume de l'Esprit semble une interprétation parfaite de ce dogme de l'incarnation, qui se définit bien par l'éternité *dans* le temps. À ceci près que Joachim fait de cette attente par définition impossible à maîtriser, la réalisation *dans* l'histoire de la *fin* de l'histoire. C'est la même chose ? Non, écoutez bien, c'est le contraire, exactement : les rapports de la fin des temps et de la finitude du temps se sont inversés³⁴. L'histoire se met à porter, dans son mouvement même, la transcendance qui y met fin ! Cela veut donc dire que l'on va pouvoir échapper à

l'immanence... Au point de pousser Joachim à établir non seulement des correspondances entre les *figures* de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme on l'avait toujours fait³⁵, mais à formuler de véritables *prévisions* historiques qu'il prétend vérifier par un exercice étourdissant de numérologie. Le cours de l'histoire chargée d'éternité devient *maîtrisable* par ceux qui savent prévoir avec certitude son cheminement.

Dans la main des commentateurs de Joachim, la minuscule nuance va s'élargir en une transformation radicale du message : l'attente continue du retour du Fils – « dont vous ne savez ni le jour ni l'heure » (Mat 25-13) – devient la certitude de la réalisation *ici-bas* du royaume de l'Esprit. Mais réaliser ici-bas la promesse de l'au-delà, cela veut dire, inévitablement, passer d'une définition que l'on pourrait dire spirituelle à une forme de politique. On abandonne alors la solution sage et précaire de saint Augustin qui consistait à ne rien attendre de la Cité terrestre mais tout de la Cité céleste. Les moines des générations suivantes, enthousiastes lecteurs de Joachim, rêvent, quant à eux, de *réaliser* pour de bon la Cité céleste, ici même, en transformant radicalement la Cité terrestre. Et qui va gérer ce royaume – devenu donc politico-religieux ? Ces mêmes moines à la vie ascétique, inspirés par les Écritures ! Aussi insensible que radicale, la transition commence à pervertir aussi bien la religion que la politique. À partir de ce moment, la pauvre politique, si impuissante, si modeste, si concrète, toujours si décevante, va être chargée du poids écrasant de rendre réaliste le royaume de l'Esprit ! La religion si fragile, si incertaine d'elle-même, va devoir prendre sur soi de régenter le cours du monde ! Ce qui va déclencher toutes les furies de l'histoire occidentale, c'est que ni la politique ni la religion ne peuvent évidemment porter de tels fardeaux. On ne doit jamais faire dégénérer la politique en mystique de peur que la mystique ne dégénère en politique.

Cela vous rappelle-t-il quelque chose ? Vous auriez parfaitement raison, nous dit Voegelin, de reconnaître dans cette figure de la contre-religion ce qu'elle ne va plus cesser de devenir chez les Modernes. Arrachez le froc des moines ; oubliez les termes devenus archaïques de « Fils », d'« Esprit » et de « royaume » ; oubliez la mention d'un Nouvel Évangile ; vous avez bien devant les yeux le projet terrifiant de confier à des militants, inspirés par la certitude des vérités d'en haut, la réalisation du Paradis sur Terre. Oui, exactement : l'exercice de la terreur. Non plus la Terre vibrant sous la présence d'un Paradis qu'elle est seule à pouvoir réaliser à condition de ne pas confondre les deux, mais d'une Terre devenue la réalité (toujours virtuelle) du Paradis lui-même. Les promesses de l'au-delà se sont transformées en *utopies*. Ce qui ne serait pas trop grave si

l'on ne s'était pas mis en tête de les transcrire dans la réalité ! Réalisation menée par des militants – à ne pas confondre avec des activistes³⁶ – définitivement immunisés contre le doute, puisqu'ils seront passés *de l'autre côté de l'incertitude* concernant le temps et sa direction. Les fins ne sont plus ce qu'on attend, mais ce qu'on possède – et qui bien sûr, inévitablement, va vous trahir.

Selon Voegelin, on ne joue pas impunément avec le royaume de l'Esprit. Joachim de Flore, en bon moine qu'il était, a cru fort pieux d'ajouter une époque nouvelle à l'histoire universelle pour compléter celle du Fils ; il n'a réussi qu'à *mettre fin* à celle du Fils, introduisant ainsi dans le christianisme même la disparition programmée du christianisme³⁷. La modernisation conserve tous les traits apocalyptiques, mais se prive désormais de l'incertitude qui était nécessaire pour que science, politique et religion *ne se mélangent pas*. Les Modernes, selon Voegelin, vont se mettre à croire que l'on peut enfin passer du tremblement devant l'inachèvement du monde – la théologie politique proposée par saint Augustin – à une nouvelle possibilité qui serait l'achèvement du monde d'ici-bas par l'intrusion de l'Esprit – et de ses succédanés. Vivre *dans l'attente* de l'Apocalypse est une chose ; vivre *après* sa réalisation en est une autre, toute différente. Tel est le mouvement donné à la contre-religion avant la Réforme. Réforme et Contre-Réforme de plus en plus violentes puisqu'elles ne vont faire qu'enchaîner des réactions, au fond inévitables, à la politisation préalable de l'esprit religieux par les interprètes des prédictions de Joachim. Une fois les guerres de religion commencées, il n'y aura plus d'autre solution que celle bien analysée par Toulmin : l'État vite appuyé par la Science – les deux bientôt gobés tout crus par le Marché.

•

Vous êtes peut-être en train de vous demander quel rapport ce détour par l'histoire de la théologie politique³⁸ peut bien avoir avec les questions écologiques. Or le lien est aussi direct que fulgurant et repose entièrement sur le mot d'*immanantisation* que Voegelin utilise pour résumer cette inversion du sens du mot « définitif ». C'est elle qui va faire perdre la Terre aux Occidentaux en leur coupant l'accès à l'immanence. En effet, l'histoire relatée par Voegelin ne va pas de la transcendance à l'immanence, mais d'une époque où le lien entre les deux restait instable, vers une autre époque qui ne voit plus dans l'immanent que

l'insertion définitive du transcendant – et son échec. Tout va se passer comme si l'immanence aussi bien que la matérialité allaient disparaître comme écrasées sous le poids de cette transcendance postiche.

Si l'histoire des Modernes avait consisté à passer de l'abandon des illusions de l'au-delà aux solides ressources de l'ici-bas, elle serait devenue tout entière *attentive au terrestre*. Mais pour ceux qui ont immanentisés le Ciel, il n'y a plus de Terre accessible. Tout le paradoxe de la modernisation, c'est qu'elle a perdu de vue, chaque fois davantage, tout contact avec le mondain, la matérialité : elle ne voit plus dans ce bas monde que l'autre monde simplement *immanentisé*. C'est ce qui explique que les Modernes se sentent tellement perdus – au point de ne jamais savoir s'ils ont été Modernes ou pas³⁹ ! Autrement dit, s'ils ratent le monde, les Modernes, ce n'est pas par excès de matérialisme, mais après une overdose de transcendance mal placée...

Regardons comment Voegelin procède. Il cherche d'abord à comprendre d'où provient l'instabilité de la contre-religion (terme d'Assmann qu'il n'utilise évidemment pas, mais qui clarifie bien le mouvement qu'il décrit).

« Quelle incertitude particulière pouvait bien être si *pénible* qu'il fallût, pour la surmonter, recourir au moyen douteux d'une *immanentisation erronée* ? » (p. 178. C'est moi qui souligne.)

Pour saisir la solution qu'il va donner, il faut se défaire de cet indéracinable préjugé selon lequel la religion – chrétienne en particulier – ne serait qu'un tissu de fables gobées toutes crues. Ce préjugé est peut être valide, mais seulement après l'armistice qui, en confondant toutes les sources de vérité distinctes dans une compétition perdue d'avance pour atteindre à la certitude indiscutable, a poussé la religion au dogmatisme. Voegelin, c'est son immense apport, part du principe que l'on doit pouvoir remonter à la source de cette vibration propre à la contre-religion et au temps de la fin. Chose rarissime, il est d'ailleurs capable d'accepter un pluralisme ontologique en matière de religion. Il nous invite, en effet, à reconnaître *trois types* différents d'autorités suprêmes.

« D'un point de vue terminologique, il sera nécessaire de distinguer trois sortes de vérité. La première est la vérité représentée par les premiers empires, et nous l'appellerons la "vérité cosmologique". La seconde apparaît à l'époque de la culture politique d'Athènes et, plus particulièrement, dans la tragédie : nous l'appellerons la "vérité anthropologique" [...]. Enfin nous appellerons "vérité sotériologique" la troisième sorte de vérité qui apparaît avec la chrétienté⁴⁰. » (p. 124.)

Voegelin soutient dans son livre que l'histoire des Occidentaux n'est jamais parvenue à tenir ensemble ces formes de religion. Cicéron ne comprend rien aux dieux des philosophes. Augustin ne comprend rien aux dieux des Romains. Hobbes n'a pas la moindre sensibilité pour le Dieu d'Augustin⁴¹. Ce qui intéresse Voegelin, c'est l'histoire de *cette perte de sensibilité* et les moyens de retrouver une « différenciation maximale » qui permettrait de ne négliger aucune des formes de religion inventées au cours de l'histoire⁴². Il prend donc très au sérieux le type de véridiction, le mode d'existence, propre à cette forme particulière de contre-religion associée au christianisme. Mais ce qu'il va aussitôt souligner, c'est que ce mode dépend d'une incertitude si grande qu'elle ne va pas résister à la tentation de s'en défaire :

« La réponse ne se fait guère attendre : *l'incertitude est l'essence même du christianisme*. Le sentiment de sécurité dans un "monde empli de divinités" a disparu en même temps que les divinités elles-mêmes⁴³ ; lorsque le monde est dé-divinisé, la communication avec le Dieu transcendant au monde se réduit au *lien fragile* de la foi. » (p. 178. C'est moi qui souligne.)

Les anciennes divinités, celles des religions capables de se comparer les unes aux autres par ces tables de traduction dont j'ai parlé dans la conférence précédente, celles que Voegelin appelle « cosmologiques » ont été dévorées par le feu mordant de la contre-religion. Les religions du salut – c'est le sens du mot « sotériologique » – commencent par détruire les divinités – c'est ce que veut dire ici « dédiviniser » – avant d'être emportées plus tard par le même mouvement de la religion dressée contre elle-même⁴⁴. Dans la période intermédiaire, entre les religions cosmologiques disparues et la nouvelle (contre-)religion de l'irréligion, Voegelin dresse le portrait d'un chrétien qui s'efforce à grand-peine à tenir sa vocation :

« Le lien est certes *ténu et risque de se défaire aisément*. La vie de l'âme ouverte à Dieu, [...] le fait de *trembler au bord d'une certitude* qui, dès lors qu'elle est obtenue, se révèle sur le *mode de la perte* – la légèreté même de cet édifice *peut se révéler un fardeau trop lourd pour des hommes qui aspirent à se rendre maîtres d'une expérience*. » (p. 178-179. C'est moi qui souligne.)

S'il est vrai qu'être chrétien exige de vivre dans la crainte et le tremblement, alors vous comprendrez aisément que la tentation sera forte de se précipiter sur toute occasion de *cesser* de craindre et de trembler⁴⁵!

Si vous avez de la peine avec ce passage, c'est probablement parce que vous avez transformé la situation de crainte et de tremblement devant la présence du

temps de la fin, en la *croyance* assurée qu'il existerait *deux mondes* bien séparés, celui de l'ici-bas et celui de l'au-delà, vers lequel, d'après les critiques de la religion, les croyants ne peuvent qu'aspirer à se télécharger. Mais cette solution où la transcendance devient le Ciel et l'immanence la Terre est une solution de repos, de repli, de paresse et de perte. Le lien de l'immanence – le temps qui passe – et de la transcendance – l'achèvement des fins –, ce lien inventé par la contre-religion, puis perdu par sa version modernisée, exige un rapport *vertical* entre les deux, et pas du tout la superposition, en sandwich, d'une couche de matérialité sur une couche de spiritualité. C'est là l'éternel malentendu entre les « spiritualistes » et les « matérialistes » : ils croient s'opposer mais parlent exactement de la même chose, ignorant tous que beurrer du surnaturel sur du naturel, c'est avoir déjà perdu l'un et l'autre. Mais il faut reconnaître que la pente est irrésistible :

« Plus il y aura de gens, spontanément attirés ou sur lesquels on fait pression, à pénétrer dans l'orbite chrétienne, plus grand sera le nombre de ceux qui parmi eux n'auront *pas la résistance spirituelle nécessaire* pour affronter les *aventures héroïques* de l'âme qu'exige le christianisme ; et la probabilité d'un déclin de la foi augmentera avec le progrès de la civilisation. » (p. 179. C'est moi qui souligne.)

L'hypothèse de Voegelin est radicale : des peuples qui sont devenus assurément christianisés, mais qui voient croître leurs richesses, leurs villes, et qui à partir du *xv^e* siècle découvrent de nouvelles terres à foison, de nouveaux horizons, et qui sont toujours taraudés par le christianisme, vont avec délice, à la moindre occasion, faire reposer ce fardeau écrasant sur autre chose. Sur quoi reposer le fardeau ? Sur un courant beaucoup plus ancien, toujours plus ou moins présent dans les traditions juive et chrétienne, celui du *gnosticisme*⁴⁶. Le terme même rappelle le glissement qui paraît à la fois inévitable et calamiteux à Voegelin : alors que la foi est incertitude – vibration de la présence et de l'absence propre à la contre-religion –, le gnosticisme, comme l'étymologie l'indique, c'est la *connaissance assurée*. La foi est ce qui vous saisit ; la connaissance, ce que vous saisissez.

On comprend facilement que la tentation gnostique va devenir irrésistible quand on va se retrouver dans la période définie par Toulmin comme celle de la certitude indiscutable. Et on y sera poussé d'autant plus, dès le *xvii^e* siècle, par la ressemblance apparente de cette forme de vérité certaine avec le nouveau format

d'indiscutabilité offert par les sciences⁴⁷. À partir de ce moment, la religion ne va plus se présenter autrement que comme un effort – évidemment vain – pour ressembler à de la connaissance assurée et indiscutable.

« La tentative d'*immanentiser* la signification de l'existence est, essentiellement, une tentative pour appréhender *de manière plus ferme* que ne le permet la *cognitio fidei*, la connaissance de la foi, notre *connaissance de la transcendance* ; or les *expériences gnostiques offrent cette prise plus ferme* dans la mesure où elles consistent en une dilatation de l'âme au point que Dieu est *incorporé* à l'existence de l'homme. » (p. 181. C'est moi qui souligne.)

L'interprétation des Modernes dépend du sens de ce terme d'immanentisation qui permet d'expliquer aussi bien la « sécularisation » que la « matérialisation ». Voegelin ne nous dit pas, comme dans le grand récit habituel, qu'on serait passé de l'Obscurantisme aux Lumières ; de l'attente des biens illusoire du Ciel à la saisie des réalités terrestres d'en bas ; bref d'une vie inspirée par la religion à une vie séculière. Non, il nous dit que nous sommes passés d'une situation où l'immanence et la transcendance, le passage du temps et le temps de la fin, la Cité terrestre et la Cité céleste étaient dans un rapport de *révélation* mutuelle – c'est le sens propre du mot apocalypse – à une situation toute différente, où l'on croit pouvoir saisir dans l'ici-bas la promesse certaine de la présence réalisée de l'au-delà. D'après lui, les Modernes ne sont pas sécularisés – et c'est l'objet d'une vaste dispute⁴⁸ – mais, à l'inverse, immanentisés. Conséquence inévitable : *ils n'ont aucune espèce de contact possible avec le terrestre* puisqu'ils ne peuvent y voir que le transcendant qui essaierait maladroitement de se plier dans l'immanent. Et forcément y échouer ! Le fondamentalisme est né, qui ne cessera plus de métastaser.

Un exemple récent vous rendra peut-être plus compréhensible mon emprunt à l'histoire trop peu connue du gnosticisme. L'irruption récente du fondamentalisme islamique, qui pousse à une intensité maximale aussi bien la contre-religion de l'islam que celle de la modernisation, nous permet de saisir le mouvement visé par Voegelin. Dans le film *Timbuktu*, un vieil imam essaie d'expliquer le sens du mot djihad aux militants qui viennent « moderniser » par le fer et par le feu, l'ancestrale ville de Tombouctou, kalachnikovs en bandoulière⁴⁹. « Vous voulez nous empêcher de mener le djihad, alors que vous êtes imam ! », s'indigne le militant. À quoi l'autre répond avec humilité qu'il ne pourrait se permettre une telle arrogance, car voilà soixante ans qu'il mène le djihad *contre lui-même*, et qu'il n'est toujours pas exactement sûr de ce que ce

Dieu lui commande... C'est là toute la différence : une âme qui tremble *sous la main* de Dieu ce n'est pas du tout la même chose que la certitude d'esprit de celui qui croit que *sa main est celle de Dieu* ! Le vieil imam vit dans l'ancien islam, celui qui ne se confond pas encore totalement avec la politique ; le nouveau militant, combine la religion et la politique dans une seule et radicale certitude, combinant les rôles de prédicateur, de juge, d'enquêteur, de préfet de police, et d'exécuteur⁵⁰. La « dilatation de l'âme au point que Dieu est incorporé à l'existence de l'homme » a eu pour résultat que certains hommes se sont pris pour Dieu, sans plus mesurer la distance qui sépare les deux.

Bien que Voegelin ne parle pas de la « révolution islamique », il n'aurait eu aucune peine à prolonger la ligne d'analyse qui va des premiers puritains encore christianisés aux diverses formes de militantisme utopique violemment antichrétiennes, mais farouchement modernisatrices. Du goupillon à la kalachnikov, puis de la kalachnikov à la ceinture d'explosifs, la conséquence est sûre. Le nihilisme a plus d'une arme dans son arsenal.

« Une ligne de transformation progressive relie le gnosticisme médiéval au gnosticisme contemporain. Et cette transformation est si progressive qu'il serait difficile de décider si les phénomènes contemporains devraient être qualifiés de chrétiens du fait qu'ils constituent manifestement une excroissance des hérésies chrétiennes du Moyen Âge, ou si ce sont les phénomènes médiévaux qui devaient être qualifiés d'antichrétiens du fait qu'ils sont manifestement à l'origine de l'antichristianisme moderne. » (p. 183.)

Et il conclut : « Il vaut mieux laisser de côté de telles questions, et reconnaître que l'essence de la modernité consiste en un accroissement du gnosticisme. » Malheureusement, nous n'avons pas fini de mesurer la dimension de cet « accroissement ». Alors que le thème de l'apocalypse provenait du sentiment de la Présence dont on ne devait pas se séparer, elle est devenue l'Absence que les Modernes ont imposée au reste du monde – et maintenant, par un retour imprévu, à eux-mêmes.

« Si stupides que puissent paraître certaines considérations superficielles, la croyance répandue que la civilisation moderne est la Civilisation par excellence est tout à fait justifiée d'un point de vue empirique ; le fait de se voir octroyer la *signification du salut* est à l'origine de l'émergence de l'Occident et constitue effectivement une *apocalypse de civilisation*. » (p. 188. C'est moi qui souligne.)

Aucun doute sur ce point : pour toutes les civilisations, l'Occident est tombé sur elles comme une Apocalypse qui a mis fin à leur existence. En se croyant

porteur de salut, on devient l'apocalypse pour les autres. Comprenez-vous pourquoi il faut se méfier de ceux qui accusent le discours écologique d'être trop souvent apocalyptique ? Ce sont eux, au contraire, en refusant de continuer à vivre dans le temps de la fin, qui ont imposé à toutes les autres civilisations une fin violente. Joseph Conrad et Francis Coppola ont raison : on ne doit pas dire « *Apocalypse yesterday* », mais toujours *Apocalypse now*.

•

Si vous vous demandiez pourquoi les questions dites écologiques n'intéressent pas grand monde, malgré leur échelle, leur urgence et leur insistance, la réponse n'est peut-être pas aussi difficile à trouver à condition de prendre en compte leur origine (contre-)religieuse. Aller dire à des Occidentaux – ou à ceux qui viennent récemment d'être occidentalisés avec plus ou moins de violence – que les temps sont finis, que leur monde est terminé, qu'il faut qu'ils changent leur façon de vivre ne peut entraîner qu'un sentiment de totale incompréhension puisque, pour eux, l'Apocalypse *a déjà eu lieu*. Ils sont déjà passés de l'autre côté. Le monde de l'au-delà s'est réalisé – en tout cas pour ceux qui se sont enrichis. Ils ont déjà franchi le seuil qui met fin à l'historicité⁵¹.

Ils savent, ils entendent mais, au fond, *ils n'y croient pas*. C'est là, je crois, qu'il faut aller chercher l'origine profonde du climato-scepticisme. Ce n'est pas un scepticisme qui porte sur la solidité des connaissances mais un scepticisme sur la position dans l'existence. S'ils doutent ou s'ils dénie, c'est parce qu'ils prennent ceux qui crient à temps et à contre-temps qu'il faut changer *totale*ment et *radicalement* de mode de vie, pour des zozos sans plus de crédit que Philippilus le Prophète qui effraie Tintin, dans *L'Étoile mystérieuse*, avec son gong et son drapeau blanc. Le « changement de vie total et radical », mais ils l'ont déjà accompli, justement, en *devenant résolument modernes* ! Si la modernité n'était pas si profondément religieuse, l'appel à s'ajuster à la Terre serait facilement entendu. Mais comme elle a hérité de l'Apocalypse simplement décalée d'un cran dans le futur, elle ne suscite qu'un haussement d'épaules ou qu'une réponse indignée. « Comment pouvez-vous venir nous prêcher *encore une fois* l'Apocalypse ? Où est-il écrit dans les Livres qu'il y aura une autre Apocalypse *après* la première ? La modernité est ce qu'on nous a promis, ce que nous avons atteint, ce que nous avons conquis, parfois par la violence, et vous

prétendez nous l'arracher ? Nous dire que nous nous sommes trompés sur le sens de la promesse ! Que la Terre promise de la Modernité devait *rester* promise ! C'est insensé. »

Et, en effet, il n'est écrit nulle part que l'Apocalypse puisse être suivie d'une autre. D'où cette certitude indéracinable, ce calme total, cette froideur de marbre de ceux qui lisent pourtant tous les jours l'annonce de catastrophes diverses. Ils semblent qu'ils aient *droit* à cette Terre qu'on leur a en effet promise – *they feel entitled* –, mais cette Terre n'a rien de terrestre, puisque ce qui est nié, justement, c'est qu'elle ait une histoire, une historicité, une rétroaction, des capacités, bref des puissances d'agir. Tout tremble, mais pas eux, pas le sol sur lequel ils ont les pieds posés. Le cadre où se déroule leur histoire est forcément stable. La fin du monde n'est qu'une idée⁵². Comment parviennent-ils à croire à cette stabilité alors que tout vibre sous eux ? Parce que cette stabilité apparente est imposée à la matérialité par une idée de la matière empruntée au monde d'en haut qu'ils ont confondu avec ce bas monde⁵³. Et c'est là où nous retrouvons cet étonnant amalgame entre l'idée contre-religieuse de la modernité et l'idée tout aussi contre-religieuse dont a hérité la Science. *La matière, c'est la matérialité plus* (je veux dire *moins* !) *l'immanentisation*.

Ce qui ne parvient pas à pénétrer dans la tête des gens bombardés par les mauvaises nouvelles de la mutation écologique, c'est l'activité, l'autonomie, la sensibilité à nos actions, des matériaux qui composent les zones critiques où nous résidons tous. Ils semblent incapables de vibrer à leur puissance d'agir. Vous vous souvenez comment nous nous sommes étonnés bien des fois, depuis le début de ces conférences, de la désanimation du monde imposée par la vision épistémologique de l'activité scientifique⁵⁴. Nous saisissons maintenant son origine religieuse, et plus précisément apocalyptique. C'est la conséquence de ces récits de causalité qui mettent toute l'action dans la cause – et de proche en proche dans la Cause première – et toute la passivité dans les conséquences. Étrange compétition de la Nature et de la Création, de l'Horloger aveugle et du Dieu voyant, pour essayer de vider autant que possible le monde de toute activité. D'où l'extrême répugnance à prendre en compte l'activité de la Terre, pour ceux qui regardent la matérialité comme quelque chose d'inerte et de passif, et qui croient que le monde où ils vivent n'est fait que d'objets, de simples *matters of fact* causés par d'autres, tout aussi inertes.

La conséquence la plus grave, toutefois, c'est que l'on va superposer à la matérialité le *mépris de la matière* qui est l'un des traits anciens du gnosticisme. Vous avez sûrement remarqué que les mêmes individus qui restent insensibles

aux crises écologiques sont très chatouilleux sur toutes les questions de mœurs comme d'identité, et prêts à descendre dans la rue dès que leurs intérêts se trouvent menacés. S'ils ont choisi d'être négligents, c'est seulement vis-à-vis des êtres qui appartiennent au règne de la « nature ». Pourquoi ce choix si contraire à l'évidence ? Tout se passe comme si le gnosticisme avait rendu la matière à la fois désirable et méprisable – *désirable* parce qu'elle doit porter l'idéal, *méprisable* parce qu'elle s'avère en fin de compte inapte à le porter !

La seule chose que l'ici-bas ne peut pas faire, en effet, c'est de remplir les promesses de l'au-delà, tout de suite et complètement ! Si ce qui ne passe pas ne peut se réaliser que par le truchement de ce qui passe, c'est seulement aux conditions posées par le passage du temps. Et donc avec lenteur, avec difficulté, avec perte, avec vieillissement, avec soin et souci. Or il existe dans la tradition gnostique un trait manichéen dont la persistance traverse toutes les époques : la méfiance, le dégoût, voire la haine envers la matière, résultat avorté du projet raté conçu par quelque démiurge pervers⁵⁵. Cette tradition va être réactivée à chaque fois que la matière va décevoir les utopistes. À chaque fois, c'est-à-dire toujours ! En voulant réaliser le Paradis sur Terre, on ne va parvenir à rien d'autre qu'à réaliser l'Enfer sur Terre – pas toujours pour soi, mais à coup sûr pour les autres... L'échec de ces projets – religieux, scientifiques, techniques, révolutionnaires, économiques, gouvernementaux, peu importe l'adjectif – va conduire les déçus du gnosticisme à mépriser encore davantage cette matière incapable de s'élever au niveau prévu par l'Idéal⁵⁶. D'où cette étrange position de l'objet conçu à la fois comme la seule réalité et comme la cible du plus profond mépris.

Telle est la conséquence la plus dangereuse d'une contre-religion qui, après s'être tournée contre les divinités, puis contre l'idée de Dieu, va se tourner encore une fois *contre la nature*. Ce qu'on appelle l'esprit démiurgique des Modernes serait sans gravité, si ce démiurge n'était pas celui de la tradition gnostique, tout rempli de cette malignité qui a transformé ce bas monde en un cul de basse-fosse dont il faut chercher à s'échapper par tous les moyens. Les gnostiques ne vont plus pouvoir entrer en contact avec le terrestre. Qu'ils aspirent à s'échapper vers le transcendant par l'utopie ; qu'ils cherchent à réaliser leur utopie pour de bon ; enfin, après avoir échoué à réaliser leurs rêves, qu'ils se mettent à mépriser le monde et à vomir cette matière inapte à être transformée par l'Idée : les solutions qu'ils inventent sont chacune plus calamiteuse que la précédente !

Vous vous doutez bien qu'à ces gnostiques, il serait totalement vain d'aller parler d'écologie, de monde terrestre, d'incertitude ou de crainte et tremblement devant la redistribution continuelle des puissances d'agir. N'espérez pas les intéresser à la zone métamorphique qui nous occupe depuis six conférences ! Ils ont abouti à cette situation peu vraisemblable mais hélas bien réelle, d'être assurés de leur salut, tout en habitant un monde matériel qu'au fond ils méprisent ! En perdant le vertical, ils ont aussi perdu l'horizontal. D'où l'étonnante revendication de ces peuples, déjà repérée dans la conférence précédente, d'être les seuls à vivre dans le vrai monde inanimé de l'ici-bas, qui serait à la fois le seul désirable et le seul totalement privé de sens. On retrouve ici l'origine de l'objet abject, rejeté avec horreur par la plupart des philosophies, pressées de s'en détourner pour retrouver les grandeurs illusoire de la liberté et de la subjectivité. Sur la racine d'un arbre métamorphosé en matière, Roquentin, on le comprend sans peine, ne peut que vomir.

•

L'origine religieuse de la crise écologique est indiscutable, j'espère que vous le comprenez, mais pas du tout pour la raison du trop célèbre article de Lynn White qui accusait le christianisme d'avoir chosifié la matière et donné à l'homme la maîtrise absolue sur le vivant⁵⁷. Il s'est bien passé quelque chose qui a rendu de très nombreux esprits pieux indifférents au sort d'un type d'êtres, ceux que l'on associe d'habitude à la matérialité interprétée comme matière. Mais s'il y a une origine historique à la crise écologique, ce n'est pas parce que la religion chrétienne aurait rendu méprisable le monde créé⁵⁸, mais plutôt parce que ladite religion chrétienne a perdu, quelque part entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, sa vocation initiale en devenant gnostique, avant de passer le flambeau aux formes superficiellement irréligieuses de contre-religion.

Si toutefois White n'a pas tort, c'est que les chrétiens, ayant perdu la course pour le type de certitude le plus indiscutable, ont abandonné progressivement tout souci du cosmos, pour se consacrer au seul salut des humains, puis chez les humains au seul salut de l'âme, avant d'abandonner l'âme elle-même au seul profit des mœurs. Lente dégradation qui leur a fait perdre le monde, non seulement au sens banal que de moins en moins d'esprits inventifs se sont intéressés à leur message, mais en ce sens beaucoup plus grave que le sort du cosmos leur est devenu de plus en plus indifférent⁵⁹. En croyant s'attacher à l'Esprit, ils ont perdu la Terre. En croyant défendre la religion, ils ont poussé

tout le monde à faire assaut de négligence. Égarés par le surnaturel – réaction tardive à l’invasion de la « nature » –, jamais ils n’ont plus été en position de faire leur devoir en *défendant la matérialité injustement accusée contre la matière indûment spiritualisée*. C’est à eux qu’il faut rappeler en l’inversant, la célèbre injonction évangélique : « À quoi peut bien te servir de sauver ton âme, si tu en viens à perdre le monde⁶⁰ ? »

Le sort du christianisme est toutefois de peu d’importance par rapport à la perte de sens imposée à la matérialité par l’obligation de devenir une matière. C’est là vraiment où réside l’injustice majeure et qui explique, en fin de compte, l’insensibilité des Modernes à ce qu’ils font. Il y a quelque chose d’effrayant à contempler l’accumulation des couches sédimentaires qui vont peu à peu recouvrir les puissances d’agir au point de les rendre inaccessibles à la conscience. La matérialité active, historique, multiple, complexe, ouverte, devient d’abord, par le processus d’immanentisation, un ersatz du Paradis. Puis, saisie par l’épistémologie en lutte apparente contre la religion, elle subit ensuite une couche d’idéalisation pour devenir ce qui n’est « rien que » la concaténation des causes et des conséquences obéissant strictement aux « lois de la nature ». Privée de toute puissance d’agir autonome, après avoir servi de terrain de jeux à l’ingénuité humaine, la voilà enfin accusée d’être inapte à recueillir l’idéal. Les Modernes ne sont irréliigieux qu’en ceci : ils négligent, en effet, la matérialité.

Et tout cela pendant les trois ou quatre siècles où les sciences, les vraies, ne font que multiplier à foison les puissances d’agir ! Voilà quarante ans que je mesure cet abîme qui sépare la Science des sciences, la matière de la matérialité, et je n’ai jamais cessé de m’en étonner. Il n’y a que les passions religieuses pour être assez puissantes pour faire perdre le monde à ceux qui sont en train de le découvrir. Existe-t-il une chance quelconque de le rendre à ceux par qui et pour qui il a été découvert ? Il faudrait en revenir à 1610, en cherchant un moyen de ne plus confondre les vertus contrastées de la science, de la religion et de la politique. Ce qui doit signifier, si l’on suit Toulmin, qu’il faut accepter de se replonger dans le maelström de la Renaissance – « grandes découvertes » et guerres de religion comprises. Ce n’est pas très ragoûtant ? Non, bien sûr, mais c’est la seule chance de rattraper ce qui a été perdu en un tel moment par cette demande de certitude indifférenciée, seul moyen, après 1610, d’empêcher les guerres de religion.

Pour avancer, il faudrait pouvoir établir un nouveau contraste entre, d’un côté, les termes de *religieux* ou de *séculier* et, de l’autre, celui de *terrestre*. Le terrestre, c’est l’*immanence libérée de l’immanentisation*. Si l’on y parvenait,

on pourrait en finir avec le religieux, mais pas au sens de séculariser l'existence. Au contraire, il s'agirait plutôt de réactiver ce que peut avoir d'actif et de fécond le thème ancien de la contre-religion : l'incertitude sur les fins. Le terrestre n'est ni le profane, ni l'archaïque, ni le païen, ni le matériel, ni le séculier, c'est seulement ce qui est encore devant nous, comme une Terre en effet nouvelle. Mais pas au sens où elle serait un espace géographique à découvrir et à mesurer, mais au sens d'un renouvellement de la même vieille Terre, à nouveau inconnue, à composer. Ce qui est bien l'une des injonctions possibles de Gaïa. Ce serait le seul moyen d'obtenir ce que Voegelin appelait une « différenciation maximale », en bref, une civilisation. Cela reviendrait à se désintoxiquer de la notion de matière, en retrouvant la matérialité et donc redonner de l'autonomie, de la temporalité, de l'histoire à toutes les puissances d'agir et à leur distribution.

Mais, pour retrouver l'histoire, il faut pouvoir s'extirper de ce thème étrange que l'histoire serait déjà finie, qu'il existerait une rupture totale et radicale, comme si nous avions définitivement brûlé nos vaisseaux derrière nous. C'est le cliché bien connu de l'irrésistible « fuite en avant⁶¹ ». Ce qui rend incompréhensible la mutation écologique pour ceux qui ont été modernisés, c'est qu'il n'y a pas de retour en arrière possible, puisqu'ils se croient dans une époque postapocalyptique – peu importe que ce soit la Lumière de la Révélation, les Lumières de la Science, ou l'Éblouissement de la Révolution. Au sens le plus profond du terme, l'histoire pour eux est toujours déjà terminée. Sans un moyen de regagner le présent, il n'y aura pas d'issue puisqu'ils vont entendre tout appel à revenir sur Terre comme un retour à l'archaïsme ou au barbare⁶².

Cela peut sembler paradoxal mais, pour briser l'Apocalypse – et donc pour empêcher qu'elle ne tombe sur nous comme nous sommes tombés, nous les Occidentaux, en pluie d'Apocalypse sur les autres cultures –, il faut revenir à la parole apocalyptique, en redevenant présent à la situation d'enracinement terrestre – qui n'a plus rien à voir, on l'aura compris, avec le retour à (ou le respect de) la « nature ». Pour devenir sensibles, c'est-à-dire pour nous sentir responsables, et ainsi faire retour sur notre propre action, nous devons, par un ensemble d'opérations totalement artificielles, nous positionner *comme si nous étions* à la Fin du Temps, et donner ainsi sa signification à l'avertissement de Paul :

« Ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe⁶³. » (Cor 7, 30-31.)



Pour terminer cette conférence, je voudrais introduire encore un peuple sur la carte de ce *Games of Throne* philosophique commencé dans la conférence précédente, un peuple qui se dirait non pas « de la Nature » ou « de la Création », mais plutôt « de Gaïa ». Que les autres soient choqués par l'introduction d'une « déesse » dans ce qui devrait rester une « description strictement naturaliste », cela ne peut plus nous embarrasser. Il n'y a pas de difficulté à attribuer un nom propre à l'entité par laquelle ce peuple se réjouit d'être convoqué. Gaïa, nous le comprenons maintenant, est *bien moins* une figure religieuse que la Nature. Nul besoin, par conséquent, de cacher cette personnification : donnons à celle-ci la majuscule et le genre que Cela mérite en réservant à la « Nature » le pronom personnel « Elle » avec majuscule. C'est que Gaïa *met fin à l'hypocrisie* de l'invocation d'une Nature dont on cachait le fait qu'Elle était le nom d'une divinité ; qu'Elle omettait de mentionner par quel droit Elle convoquait les peuples ; et surtout la manière particulièrement désanimée qu'Elle avait de distribuer ses séries de causes et de conséquences.

La « Nature » détenait l'étrange capacité d'être à la fois « extérieure » et « intérieure ». Elle avait la capacité fascinante d'être muette et en même temps de parler Elle-même à travers les faits – avec l'avantage que l'on ne savait jamais, quand les naturalistes parlaient, qui prenait la parole. Plus surprenant, Elle était organisée en niveaux successifs, à partir des atomes, des molécules et des organismes vivants jusqu'aux écosystèmes et aux systèmes sociaux, dans une procession bien ordonnée qui permettait à ceux qui L'invoquaient de toujours savoir où ils étaient et qui garantissait le meilleur fondement pour ce qui devait suivre. Cette qualité architectonique Lui (ou leur) permettait d'exclure (ou, d'« expliquer », comme ils disent) un niveau particulier au nom du niveau immédiatement inférieur, selon un « réductionnisme » qui paraît aujourd'hui peu vraisemblable. Plus surprenant encore, Elle leur permettait de décréter ce que les choses dans le monde *doivent être*, tout en prétendant ne jamais mélanger ce qui *doit être* et ce qui *est*. Modestie touchante mais bien hypocrite, comme s'il était plus risqué de dire ce qu'une chose « doit être » que de définir son « *essence* ».

Dans le grand répertoire de l'histoire des religions, il est difficile de trouver une divinité dont l'autorité a été moins contestée que les lois par lesquelles la Nature pouvait contraindre toutes choses à Lui *obéir*⁶⁴. Pas étonnant que les politiciens, les moralistes, les prédicateurs, les juristes et les économistes

aspirent encore à une telle source indiscutable d'autorité. Ah ! Si seulement nous pouvions profiter des modèles offerts par les lois naturelles ! Encore une source d'autorité que la sécheresse due au réchauffement climatique semble avoir tarie.

Ainsi, si l'on compare maintenant loyalement les attributs dont la Nature et Gaïa sont dotés, je pense qu'il est bien plus profane, plus laïque, plus terrestre (j'allais dire « plus naturel » !) d'affirmer « j'appartiens à Gaïa » que « j'appartiens à la Nature ». Au moins, on sait que les personnes qui vous saluent avec une telle invocation dépendent d'un peuple spécifique visiblement assemblé sous les auspices d'une entité personnifiée, dont elles peuvent recenser les propriétés – comme pour les anciens noms de Zeus ou d'Isis. Si vous rencontrez quelqu'un qui vient de Gaïa, vous pouvez être sûr qu'on ne va pas vous vendre un mécanisme de parole totalement invraisemblable, ni une architecture déjà construite et si bien ordonnée qu'elle va vous dire ce que vous devez faire sous le voile de ce qui est. Délivré du partage fait/valeur et arraché à l'architecture abrutissante des niveaux allant de A, comme atome, à Z, comme *Zeitgeist*, vous pouvez clairement énoncer vos buts, décrire votre cosmos et discerner enfin vos amis de vos ennemis.

Quelles sont les autres vertus que nous pouvons accorder au peuple de Gaïa ? Il pourrait échapper à la *vision bifocale* dont souffrait tellement le peuple de la Nature⁶⁵. Ce qui rendait sa situation si invraisemblable, c'est qu'il semblait planer dans l'espace sans avoir de corps, ni même de bouche ; parfois complètement confondu avec les choses objectivement connues, parfois spectateur totalement détaché, contemplant la Nature du point de vue de Sirius. Mais les scientifiques ne peuvent pas survivre dans un tel vide, pas plus que les astronautes dans le vide interstellaire sans combinaison. Les deux conceptions sont à peu près aussi irréconciliables que la prétention des fournisseurs d'accès d'abriter nos données dans le « Nuage » froid et éthéré tout en cachant soigneusement les nombreuses centrales électriques qui doivent être construites sur Terre pour refroidir les très nombreux parcs de serveurs toujours menacés de surchauffe. Assurément, c'est cette divergence qui a rendu la Science, depuis le XVII^e siècle au moins, si difficile à assimiler dans la culture générale et qui a rendu tant de scientifiques aussi moralement naïfs que politiquement impuissants. Si, pour le peuple de la « Nature », les deux conceptions semblent irréconciliables, pour le « peuple de Gaïa » *ce n'est pas le cas*.

Ici encore, les sciences du système Terre pourraient introduire un changement décisif, en nous offrant, un repère particulièrement net et précis. Quand, par exemple, ce même Charles D. Keeling que nous avons déjà rencontré⁶⁶, doit

défendre sa série de données à long terme, au rythme quotidien, mensuel, annuel du dioxyde de carbone dans l'atmosphère, cela n'aurait aucun sens pour lui de ne pas mettre au premier plan l'instrumentation avec laquelle il a travaillé quarante ans sur le volcan Mauna Loa à Hawaï. S'il a dû se battre si longtemps contre les agences gouvernementales, contre la National Science Foundation elle-même, contre les lobbies pétroliers, c'était pour sauver ses instruments et les données qu'ils fournissaient. Sans eux, il aurait été impossible, pour le reste de sa communauté, de détecter le rythme rapide avec lequel le dioxyde de carbone était en train de s'accumuler⁶⁷.

Parler du climat objectivement et déployer la « vaste machinerie » des climatologues sont une seule et même chose ou, pour reprendre les termes de Paul Edwards, c'est le même mouvement qui crée une « culture épistémique » et la « structure de connaissance » qui l'accompagne⁶⁸. Plus les climato-sceptiques soutiennent la vieille idée d'une Science diffusée un peu partout sans frais, plus les climatologues sont à leur tour contraints de soutenir cette mise au premier plan des institutions scientifiques dont ils dépendent ; plus ils se considèrent eux-mêmes comme un peuple doté d'intérêts spécifiques enfermé dans un conflit avec un autre peuple pour la production d'une série de données pertinentes.

Est-ce que je me trompe en pensant que, pour la première fois dans l'histoire de la science, c'est la visibilité même de leur réseau qui pourrait rendre les scientifiques plus crédibles ? Précisément parce qu'ils sont violemment attaqués par les climato-sceptiques au nom de l'épistémologie, ils doivent, pour la première fois, compter sur les institutions de la science comme leur manière propre d'accéder à la vérité objective. Peut-être accepteront-ils enfin de reconnaître que plus leur connaissance est située, plus elle est solide ? Au lieu d'alterner brutalement entre une impossible universalité et les limites étroites de leur « point de vue », c'est parce qu'ils étendent leur ensemble de données, d'instrument en instrument, de pixel en pixel, de point de référence en point de référence, qu'ils peuvent avoir une chance de *composer* l'universalité – et de payer cette extension au tarif plein. Les géologues, géochimistes et autres géographes seraient moins schizophrènes s'ils acceptaient de se nommer Gaïa-logues, Gaïa-chimistes et Gaïa-graphes ! Si ce problème de composition est si crucial, c'est parce que nous pouvons trouver dans la science des climats non pas la « *gaya scienza* » évoquée par Nietzsche, mais une *science de Gaïa* qui serait enfin compatible avec l'anthropologie et la politique pour laquelle nous devons lutter.

Pourquoi est-il si important de définir des peuples là où l'on parlait d'une Nature connue par la science ou d'une Création prêchée par des religions ? Pour pouvoir donner de la place à d'autres peuples, d'autres occupations du sol, d'autres façons d'être au monde. On ne souligne pas assez, en effet, que le Nouveau Régime Climatique a ceci d'étonnant qu'il impose une solidarité terrible et totalement imprévue entre victimes et responsables. Désormais c'est au cœur de la Beauce aussi bien qu'en Nouvelle-Guinée, en Californie aussi bien qu'au Bangladesh, au beau milieu de Pékin autant qu'à travers les vastes territoires des Inuits que la prise de terre se fait le plus violemment et que les rétroactions de ladite Terre sont les plus vertigineuses⁶⁹. Le Nouveau Régime Climatique a ceci de rafraîchissant, si j'ose dire, qu'il commence à rassembler des peuples également impactés. Comme l'avait annoncé David Kopenawa : « Les Blancs ne craignent pas, comme nous, d'être écrasés par la chute du ciel. Mais un jour ils la redouteront peut-être autant que nous⁷⁰. » Que tous les collectifs partagent dorénavant comme « nos ancêtres les Gaulois » la certitude « qu'ils n'ont peur de rien sinon que le ciel leur tombe sur la tête » donne une tout autre idée de la solidarité universelle que celle des ci-devant humains occupant la ci-devant « nature ».

Les anthropologues ont mis beaucoup de temps à réaliser que la « nature » n'était pas une catégorie universelle ; que la plupart des gens n'ont jamais vécu « en harmonie avec la nature⁷¹ » ; et, ce qui est encore plus énigmatique, que les soi-disant « naturalistes », eux non plus, n'avaient jamais vécu dans la nature puisqu'ils n'ont pas réussi à réconcilier la version épistémologique de leurs sciences avec sa pratique. Autrement dit, les « naturalistes » n'ont jamais réussi à vivre dans la matérialité idéalisée qui justifie, pour certains d'entre eux, leur « matérialisme » et leur « réductionnisme ». Quant aux religieux, ils ne se sont pas encore aperçus combien était vaine leur bataille contre les prétendus païens, qui les avaient depuis longtemps précédés dans le monde terrestre sur lequel il allait falloir, de toute façon, continuer à vivre.

Ne vous flattez pas de l'espoir que vous pourrez arracher les Modernes aux effets de la contre-religion. Elle les agite depuis trop longtemps et, comme l'aigle de Ptolémée sur son rocher brûlant, elle leur fouaille l'estomac pour toujours ! Vous pensez peut-être qu'il serait préférable de s'en passer tout à fait ? Mais cela reviendrait à continuer, encore une fois le mouvement même de la contre-religion, et d'ajouter encore un geste iconoclaste à ceux qui l'ont précédé. Le mieux que nous puissions faire, c'est de garder la conscience aiguë du lien

entre la théologie, la science et la politique – ce que j’ai appelé répartition des puissances d’agir – et de chercher comment retrouver le fil de l’histoire, celle des choses comme des gens.

•

Si vous m’avez suivi, la réplique qu’il faut préparer contre ceux qui accusent les écologistes de « tenir un discours apocalyptique » doit avoir la forme d’une question : « Et vous, est-ce que vous vous placez avant, pendant ou après l’Apocalypse ? » Tel est le schibboleth qui pourrait vous permettre de trier les formes d’attention au monde. Si vous vous situez *avant*, vous vivez dans la douce innocence ou dans l’ignorance crasse – à moins que, par une chance incroyable, vous ayez encore échappé à toute forme de modernisation et donc que vous ignoriez la morsure de la contre-religion. Si vous vous situez *après*, aucune trompette de l’Apocalypse ne sera plus capable de vous réveiller de votre sommeil, et vous descendrez comme des somnambules vers des formes plus ou moins confortables d’anéantissement. Je ne m’intéresse à vous que si vous vous situez *pendant* le temps de la fin, car alors vous savez que vous n’échapperez pas au temps qui passe. Demeurer dans le temps de la fin, tout est là.

« La chance nous est offerte de jouer un rôle d’apocalypticiens d’un nouveau genre, à savoir d’“apocalypticiens *prophylactiques*”. Si nous nous distinguons des apocalypticiens judéo-chrétiens classiques, ce n’est pas seulement parce que nous *craignons* la fin (qu’ils ont, eux, *espérée*) mais surtout parce que notre passion apocalyptique n’a pas d’autre objectif que celui d’*empêcher* l’apocalypse. Nous ne sommes apocalypticiens que pour *avoir tort*. Que pour jouir chaque jour à nouveau de la chance d’être là, *ridicules* mais toujours debout⁷². » (p. 29-30. C’est moi qui souligne.)

Ces lignes sont de Günther Anders, écrivain trop négligé qu’on ne définit le plus souvent, une fois n’est pas coutume, que comme le premier mari de sa célèbre épouse, Hannah Arendt. Dans un livre de 1960, appelé à juste titre *Le Temps de la fin*, il propose une analyse bouleversante du devenir de la théologie politique à l’époque du champignon atomique⁷³. Les gens de ma génération sont en effet passés, on l’oublie trop souvent, de ce qu’on appelait la menace de l’« holocauste nucléaire » (la bien nommée MAD pour Destruction Mutuelle Assurée) à la mutation écologique. De même que les climatologues

sont passés, pour les mêmes raisons, des premiers modèles pour explorer l'effet planétaire de l'hiver nucléaire (heureusement virtuel) aux effets (eux bien réels) du réchauffement global⁷⁴.

Sans rendre la menace *artificiellement* visible, il n'y a aucun moyen de nous faire passer à l'action. C'est ce que Günther Anders appelle un usage « prophylactique » de l'Apocalypse qui a le même contenu que l'argument de Clive Hamilton selon lequel nous devons d'abord abandonner l'espoir – qui nous projette *du présent vers l'avenir* – pour pouvoir nous retourner – en étant réorientés par quelque représentation puissante *de l'avenir virtuel pour transformer le présent*⁷⁵. Tous cherchent à décaler l'eschatologie du futur trop lointain vers le présent, sans toujours se rendre compte que ceux à qui ils s'adressent se croient au fond immunisés contre toute eschatologie puisqu'ils sont passés de l'autre côté. Les fins dernières ? Non vraiment, ils ne voient pas ce que ça veut dire...

Quoi qu'il en soit, la fusion de l'eschatologie et de l'écologie n'est pas une chute dans l'irrationalité, une perte de sang-froid ou je ne sais quelle adhésion mystique à un mythe religieux dépassé ; elle est nécessaire si nous voulons faire face à la menace en cessant de jouer les conciliations, les tenants de l'apaisement qui diffèrent toujours, une fois encore, le moment de se mettre sur le pied de guerre à temps. *L'apocalypse est un appel à être enfin rationnel, à avoir les pieds sur terre*. Les avertissements de Cassandra ne seront entendus que si elle s'adresse à des gens qui ont l'oreille accordée au fracas des trompettes eschatologiques.

C'est à mon sens tout l'intérêt de tenter de faire face à Gaïa qui est aussi peu une figure religieuse qu'une figure séculière. Gaïa, c'est *une injonction pour rematérialiser l'appartenance au monde*, en obligeant à revenir sur le parasitage des contre-religions par le gnosticisme. Ou, pour le dire encore autrement, Gaïa est une *puissance d'historicisation*. Encore plus simplement, comme son nom l'indique, Gaïa est le signal du retour sur Terre. Si l'on voulait résumer son effet, on pourrait dire que c'est le seul moyen de faire à nouveau trembler d'incertitude les Modernes sur ce qu'ils sont, aussi bien que sur l'époque dans laquelle ils vivent et le sol sur lequel ils se trouvent, en exigeant d'eux qu'ils se mettent enfin à prendre au sérieux le *présent*.

Notes

1. Numéro du 11 mars 2015. Je rappelle que les stratigraphes cherchent à décider de la transition dans les sédiments où mettre la plaque en or (le « *golden spike* ») qui distingue une période géologique d'une autre. Dans le cas de l'Anthropocène toujours disputé, la question est de savoir s'il s'agit d'une période très longue – au fond l'Holocène tout entier –, très courte – depuis 1945 – ou intermédiaire. Simon L. LEWIS et Mark A. MASLIN, « Defining the Anthropocene », 2015.

2. Sur ce que Charles Mann appelle l'« échange colombien » et la transformation qui s'est ensuivie, voir son livre : Charles C. MANN, *1493*, 2013, qui fait suite au fort utile *1491*.

3. Allusion au titre du livre d'Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, 1962, voir le chapitre III.

4. Bertold BRECHT, *La Vie de Galilée*, 1990.

5. Stephen TOULMIN, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, 1990.

6. Stephen TOULMIN, *Les Usages de l'argumentation*, 1992.

7. Je prends pour quasiment providentiel le secours imprévu apporté à ce chapitre par la parution de l'encyclique du pape FRANÇOIS, *Laudato Si !*, 2015, au moment même où je désespérais de rendre ce chapitre compréhensible à mes lecteurs !

8. Au sens positif ancien (celui par exemple reconquis par Frédéric BRAHAMI, *Le Travail du scepticisme*, 2001) et pas du tout au sens de ceux qui se sont parés des plumes du paon par l'expression de « climato-sceptiques ».

9. Toulmin fait l'intrigante suggestion que l'éloge du bon Roi Henri rédigé au collège de la Flèche aurait pu être l'œuvre d'un jeune élève brillant du nom de René Descartes... (p. 56).

10. Je sais que l'adjectif « westphalien » simplifie une énorme question d'histoire de l'État, mais il est commode pour souligner toutes les difficultés que vont avoir à lever ceux qui prétendent « gouverner le climat » (Stefan AYKUT et Amy DAHAN, *Gouverner le climat ?*, 2015) en conservant le modèle de l'Ancien Régime Climatique. Nous retrouverons ce problème dans la dernière conférence.

11. C'est l'objet du chapitre II.

12. Voir p. 80.

13. Lorraine DASTON et Fernando VIDAL, *The Moral Authority of Nature*, 2004.

14. C'est là l'objet de la révision par Horst BREDEKAMP, dans toute son œuvre mais en particulier dans *La Nostalgie de l'Antique*, 1996, du thème de la « prose du monde » en totale rupture avec l'âge classique telle qu'elle est décrite dans Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, 1966.

15. C'est cette apparente opposition au rationalisme mais qui est en réalité une extension des chemins de la raison, qui fait l'objet de *Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

16. Son livre paraît au même moment que *Nous n'avons jamais été modernes*, après les événements de 1989 propices à une nouvelle périodisation de l'histoire.

17. Chapitre 4 : « The far side of modernity ».

18. Le cours de l'histoire, depuis la parution du livre, n'a pas suivi cette ligne, du moins pas encore – ce sera l'objet de la huitième conférence.

19. Mike HULME, *Why We Disagree About Climate Change*, 2009.

20. Jean Baptiste FRESSOZ, *L'Apocalypse joyeuse*, 2012, p. 273. S'invente au même moment le schème innovation *versus* résistance qui permet de condamner toute résistance au nom des peurs inconsidérées du

passé – peurs qui, à chaque fois que Fressoz les étudie, n’ont jamais existé ! Ce qui existait, c’était l’opposition à des entreprises de domination auxquelles il était tout à fait sain de vouloir résister.

21. C’était tout le projet d’Ulrich Beck, depuis *La Société du risque*, 2003, que d’analyser ces contradictions.

22. Clive HAMILTON, *Les Apprentis sorciers du climat*, 2013. On retrouve dans le « manifeste écomoderniste » la même idée d’accélérer au lieu d’inverser la direction du front de modernisation, < thebreakthrough.org >. La version parodique ou critique, c’est selon, a été offerte par Alex WILLIAMS et Nick SRNICEK, « Le Manifeste pour une politique accélérationniste », 2014 (à ne pas confondre avec la « grande accélération », terme proposé par Will STEFFEN *et al.*, « The Trajectory of the Anthropocene : The Great Acceleration », 2015). La question est de savoir s’il faut continuer la compétition pour savoir lequel sera plus « résolument moderne ».

23. Thème repris en plus radical et sous une forme plus brève dans Jan ASSMANN, *Violence et Monothéisme*, 2009.

24. Je rappelle que le nom donné à une instance est moins important que les fonctions dont cette instance est dotée. C’est ce qui permet la traduction entre des formes apparemment distinctes d’instances suprêmes et le tracé d’une géopolitique. Voir la conférence précédente.

25. « On ne savait pas trop à propos de quoi exactement on devait être certain, mais ce qui était sûr c’était que l’*incertitude* était devenue totalement *inacceptable*. » (p. 55.)

26. Thème classique depuis Karl LÖWITH, *Histoire et Salut*, 2002.

27. C’est ce qui fait que l’on tend l’oreille à chaque fois que l’on entend, au sein même de l’institution ecclésiale, une autre musique qui rappelle la radicalité du mouvement qui lui avait donné naissance – comme c’est le cas avec l’encyclique *Laudato Si !* dont l’originalité se mesure aux efforts développés pour en étouffer l’impact.

28. Sans du tout le vouloir, Francis FUKUYAMA dans *La Fin de l’histoire*, 1992, a diagnostiqué très exactement la situation postapocalyptique de l’Amérique et l’impossibilité où elle se trouve depuis trente ans de renouer avec l’historicité. Comment ceux qui en ont fini avec l’histoire pourraient-ils s’intéresser – ou simplement comprendre – la nouvelle géopolitique d’une Terre multiple ?

29. Comment des Modernes dont tout l’orgueil et tout l’idéal consistent à *franchir* les colonnes d’Hercule pourraient-ils trouver le goût, l’orgueil, l’idéal et la politique de se « *donner des limites* » ?

30. Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, 1990, cité p. 200.

31. Éric VOEGELIN, *La Nouvelle Science du politique*, 2000.

32. Voir l’excellente série télévisée de Gérard MORDILLAT et Jérôme PRIEUR, *L’Apocalypse*, 2008.

33. Voir la somme de Henri DE LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, [1981] 2014 et Thierry GONTIER, *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, 2011.

34. « Au cours de l’histoire, pour notre salut “nous n’avons plus rien à attendre” (ce qui ne veut pas dire : à exploiter, à creuser, à découvrir, à mettre en œuvre) ; rien, et surtout pas un “Esprit” qui ferait “dépasser” le Christ, détruisant avec son Église le moyen de continuer à vivre de son Esprit », Henri DE LUBAC, *ibid.*, p. 156 et 194.

35. Erich AUERBACH, *Figura : La loi juive et la promesse chrétienne*, 2004.

36. C’est toute la philosophie politique de John Dewey en particulier dans *Le Public et ses problèmes*, 2010, que de parvenir à distinguer l’expérimentation liée à la pratique de l’enquête, de l’application d’une vérité. C’est ce qui permet de distinguer l’activiste du militant. Voir également sur ce rapport de la politique à la vérité, Walter LIPPMANN, *Le Public fantôme*, 2008, et ma préface.

37. Éric VOEGELIN, « Ersatz religion. The gnostic mass movements of our time », 2000, résumé en quelques pages de son argument.

38. Le terme de théologie politique a été introduit par Carl Schmitt pour désigner l'archéologie des principaux concepts politiques que l'époque moderne croit avoir sécularisés mais qui tombe toujours sur des schèmes théologiques encore actifs (Carl SCHMITT, *Théologie politique*, 1988). Je le prends ici pour souligner l'un des traits constitutifs de la contre-religion qui porte sur l'incertitude sur ce qui est séculier et ce qui est religieux.

39. On m'accuse toujours de ne pas préciser les limites exactes du peuple des Modernes, dans quel pays ils vivent et à quelle époque. J'espère que l'on comprend maintenant pourquoi on ne peut donner de réponses à ces questions. Ils ne savent justement pas où ils sont. C'est tout l'enjeu du réenracinement par Gaïa.

40. On dirait plutôt aujourd'hui religions civiques, religions morales ou humanistes, religions de salut. Les termes n'importent pas ici, ce qui compte, c'est le pluralisme des types d'instances suprêmes qui permettent de s'orienter. L'argument de Voegelin, c'est que l'Occident n'est jamais parvenu à les maintenir toutes les trois à la fois.

41. *La Nouvelle Science du politique*, p. 138. Mais c'est surtout le passage décisif sur Hobbes qui nous intéresse ici, p. 222-223.

42. *Ibid.*, p. 127. La question de la « différenciation maximale » rejoint directement le projet de pluralisme des modes de véridiction de *l'Enquête sur les modes d'existence*.

43. C'est l'argument bien connu de la sécularisation interne à la tradition chrétienne elle-même, qui se retournera ensuite contre elle. Bien qu'il n'utilise pas le terme, c'est une autre façon de définir le « contre » de contre-religion.

44. Le fil d'Ariane est toujours l'attitude envers l'iconoclasme, et non pas la nature variable des icônes qui s'offrent au marteau du briseur d'idoles.

45. C'est une telle cessation qui déclenche la fureur aussi bien que l'ironie de Kierkegaard (*Crainte et Tremblement*, 2000) contre les attitudes religieuses de son temps.

46. Il semble que ce soit le livre de Adolf HARNACK, *Marcion. The Gospel of the Alien God*, 1990, qui ait déclenché l'intérêt des philosophes allemands pour l'analyse du gnosticisme. En particulier de Hans JONAS, *Gnostic Religion*, 2001 dont le rapport avec l'écologie est évidemment crucial (Clara SOUDAN, *Théologie politique de la nature*, 2015).

47. « En définitive, compte tenu des progrès extraordinaires de la science depuis le XVII^e siècle, le nouvel instrument de connaissance devient, inévitablement est-on tenté de dire, le véhicule symbolique de la vérité gnostique [...]. Le scientisme est devenu jusqu'à nos jours l'un des mouvements gnostiques les plus forts de la société occidentale, [...] les sciences particulières ont laissé chacune une trace visible dans les variantes du salut, à travers la physique, la sociologie, la biologie et la psychologie. » *Nouvelle Science du politique*, p. 185.

48. Sur la controverse de Hans BLUMENBERG, *La Légitimité des temps modernes*, 1999, avec Voegelin, voir l'excellent article de Willem STYFHALS, « Gnosis, modernity and divine incarnation. », 2012. Ce qui m'intéresse toutefois dans cette vaste dispute, c'est la conséquence qu'elle a sur le mépris de la matière qui se trouve lié à une fascination pour le matériel.

49. Abderrahmane SISSAKO, *Timbuktu*, 2014.

50. Gilles KEPEL et Jean-Pierre MILELLI (dir.), *Al Qaeda in its Own Words*, 2008.

51. C'est pourquoi il est assez vain de vouloir se passer d'une analyse du thème de la fin des temps, alors qu'il occupe toute l'histoire d'inspiration occidentale, jusqu'à cette jeune femme qui s'écriait le 22 juin

2015 au colloque de lancement du « manifeste écomoderniste » « *It's time to go beyond that doomsday mood !* » (« Il est temps de passer outre à cette humeur de fin du monde ») reprenant ainsi le « Marchons, marchons ! » de Lamartine cité p. 249.

[52.](#) La solution habile consiste à en faire une constante de l'esprit mais sans rapport à l'état du monde, comme on peut le voir avec le livre de Michael FOESSEL dont le titre est bien révélateur : *Après la fin du monde*, 2012. Se placer « après », c'est s'assurer contre le danger d'être *dedans*.

[53.](#) La matière est un idéalisme tout à fait opposé à la matérialité. Sur la généalogie de l'extension de la *res extensa*, voir Alfred North WHITEHEAD, *Le Concept de nature*, 1998 et en particulier le commentaire de Didier DEBAISE, *L'Appât des possibles*, 2015, p. 33.

[54.](#) Voir la première conférence, p. 51 et aussi p. 91.

[55.](#) L'étrangeté du dispositif gnostique, c'est d'avoir éloigné tellement le Dieu bon, qu'il a fallu, pour rendre compte de la Création, imaginer un démiurge si maladroit et si pervers pour expliquer pourquoi, en ce bas monde, tout va de travers. Adolf HARNACK, *Marcion*, 1990, et Éric VOEGELIN, « Ersatz religion », 2000.

[56.](#) C'est tout l'intérêt du livre de Bernard YACK, *The Longing for Total Revolution*, 1992, que d'avoir tracé les conséquences politiques de ce désespoir des révolutionnaires devant l'incapacité de la matière à réaliser l'idéal. C'est que l'immanентisation aveugle sur les possibilités de l'immanence.

[57.](#) Lynn WHITE, « Historical roots of our ecological crisis », 1967.

[58.](#) Hélène BASTAIRE et Jean BASTAIRE, *La Terre de gloire*, 2010 ; Christophe BOUREUX, *Dieu est aussi jardinier*, 2014 ; Michael S. NORTHCOTT, *A Political Theology of Climate Change*, 2013.

[59.](#) C'est l'étrange malentendu des (contre-)religions engagées dans une lutte qu'elles croient nécessaire contre les religions cosmologiques. N'est-il pas étonnant qu'après une longue association de l'écologie avec le « paganisme » – ce fantasme –, le pape François s'adresse à la Terre comme à « une sœur » et une « mère » ? Voir *Laudato Si !*, paragraphe 1.

[60.](#) Bruno LATOUR, « Si tu viens à perdre la Terre », 2010 et le volume collectif Pasquale GAGLIARDI, Anne-Marie REIJNEN et Philipp VALENTINI, *Protecting Nature, Saving Creation*, 2013.

[61.](#) Deborah DANOWSKI et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », 2014. Ce serait la « reprise du monde ».

[62.](#) C'est ce qui rend le thème de la décroissance inaudible (Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, *La Décroissance*, 2011).

[63.](#) Le drame des gnostiques c'est que, en oubliant tous les liens avec la tradition (contre-)religieuse contre laquelle ils se battent, ils perdent aussi tous les bénéfices que l'on pourrait tirer de cette tradition. Ils ont absorbé le poison, mais abandonné toute chance de s'injecter le contrepoison.

[64.](#) Nancy CARTWRIGHT, *How the Laws of Physics Lie*, 1983.

[65.](#) Voir tableau figure 5-4, p. 232, sur la vision bifocale, voir la quatrième conférence, p. 165 et sq.

[66.](#) Charles D. KEELING. « Rewards and penalties of recording the Earth », 1998.

[67.](#) Voir le joli cas du « trou de l'ozone » dans Sebastian Vincent GREVSMÜHL *L'Invention de l'environnement global*, 2014.

[68.](#) Paul N. EDWARDS, *A Vast Machine*, 2010.

[69.](#) Voir l'éblouissante thèse de Nastassja MARTIN, *Les Âmes sauvages*, 2014.

[70.](#) David KOPENAWA et Bruce ALBERT cité in Deborah DANOWSKI et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », 2014, p. 286.

[71.](#) Philippe DESCOLA, *Les Lances du crépuscule*, 1994.

[72.](#) Günther ANDERS, *Le Temps de la fin*, 2007, p. 29-30.

- [73.](#) Développé plus avant dans *La Menace nucléaire*, 2006.
- [74.](#) Spencer WEART, *The Discovery of Global Warming*, 2003.
- [75.](#) Clive HAMILTON, *Requiem pour l'espèce humaine*, 2013,

7^e conférence

Les États (de nature) entre guerre et paix

La « Grande Clôture » de Caspar David Friedrich · La fin de l'État de la Nature · Du bon dosage de Carl Schmitt · « Nous cherchons le sens normatif de la Terre » · De la différence entre guerre et opération de police · Comment se retourner face à Gaïa ? · Humains contre Terrestres · Apprendre à repérer les territoires en lutte.

Il a fallu que mon ami, l'historien d'art Joseph Koerner, dessine à nouveau du doigt, sur le tableau de Caspar David Friedrich dont j'avais pourtant la reproduction sous le nez, la forme du méandre de l'Elbe, pour que je réalise enfin d'un seul coup, comme dans un test de Gestalt, que ce que j'avais d'abord pris pour un premier plan marécageux de flaques d'eau et de vase où se reflétaient les rayons du soleil, c'était le globe lui-même, comme enfoui dans la Terre. Non pas le globe de la cartographie, le seul que Friedrich aurait pu faire tourner sous ses doigts, au début du XIX^e siècle, mais le globe météorologique tel que les premiers astronautes ont eu la surprise de le contempler, si différent des cartes, avec ses lumières rasantes, ses reliefs de montagnes, ses océans irisés et la présence énigmatique de ses continents dont aucun n'est pourtant reconnaissable, comme s'ils appartenaient à une autre planète. Et c'est bien sur une autre planète qu'il faut résider pour occuper ainsi le point de vue de celui qui voit le globe méconnaissable en train de s'enliser peu à peu – à moins qu'il ne

soit en train d'émerger –, sous les apparences d'une Terre sertie dans l'enclos d'un paysage ordinaire des environs de Dresde. Paysage que le même spectateur est supposé contempler de face, mais dans lequel il ne peut pas plus résider qu'il ne lui est possible de pénétrer dans le ciel doré auquel la courbe symétrique des nuages donne le sentiment d'un orbe immense mais dont l'immensité se trouve d'un côté amplifiée, de l'autre ramassée, réduite, inversée par le fouillis de mares et de flaques du premier plan.



FIGURE 7-1

Caspar David Friedrich
La Grande Clôture
Galerie Neue Meister,
Staatliche Kunstsammlungen Dresden.
© Photo Jürgen Karpinski

Une barge, à voile, vent arrière, lentement, descend, ou peut-être remonte le fleuve, retraçant à l'envers le méandre dessiné par le doigt de Joseph, la limite de la « Grande Clôture » – c'est le nom du tableau –, sans qu'on sache ce qui est par là délimité : est-ce le globe terrestre dont le bord plongerait dans le fleuve ; l'Elbe qui délimiterait les pâturages, les champs et la forêt, d'ailleurs vides d'hommes et de bêtes ; à moins que la limite ne soit cette minuscule ligne plus pâle au-dessus des arbres, à l'horizon, qui signalerait une deuxième fois, là où l'ensemble du paysage fuit le soleil, le basculement de l'ensemble de la peinture dans la clôture définitive de la nuit ?

Mais le plus extraordinaire, c'est qu'il semble impossible au regard de se fixer sur la rive, sous les bosquets d'arbres, au calme, tranquillement, puisque ce lieu idyllique, cette Arcadie, est aussi inaccessible visuellement que la vue du premier plan et qu'il correspond, comme le fait remarquer Koerner, aux lignes de fuite, à l'infini, des rayons visuels¹. D'ailleurs, il est inutile d'espérer quelque retour bucolique vers un habitat local, puisque la rive du méandre se trouve comme pressée, laminée par deux immenses rouleaux : le globe au premier plan qui semble s'enfouir ; l'autre, au dernier plan, du ciel couchant – ou peut-être levant – qui semble tourner sur le premier comme les deux vis d'un pressoir. Non il ne s'agit pas d'un paysage que quelqu'un pourrait contempler. Aucune stabilité possible, à moins, peut-être, de se tenir sur la barge, mais alors on serait encore en mouvement.

Si je suis aussi fasciné par cette peinture, c'est parce qu'il suffit d'un léger moment d'inattention pour ne plus voir ce que Joseph Koerner est convaincu d'y avoir décelé. Il en veut pour preuve qu'un graveur, Johann Philipp Veith, a cru bien faire en rectifiant l'impossible point de vue du spectateur virtuel de ce tableau pour le rendre plus raisonnable et plus cohérent : en diminuant légèrement la courbure du premier plan, en faisant du globe terrestre une simple

rive de l'Elbe, vase, flaques et ruisseaux, il n'a réussi qu'à gâcher tout l'effet². N'imites pas ce graveur : que celui qui regarde ce tableau n'essaie pas de simplifier le lieu d'où il doit se situer pour le contempler. Qu'il plonge plutôt en lui-même, pour se remettre enfin en cause. *Dans* la « nature », personne n'a de place... Deux siècles après, mais pour de tout autres raisons que celle de l'époque dite romantique, nous l'avons compris nous aussi.

Je n'ai bien sûr aucune idée de ce que Caspar David Friedrich avait voulu enclore par ce tableau et par ce titre – *Das Große Gehege*. Si je l'ai choisi pour commencer, c'est parce qu'il me semble résumer mieux que tout autre l'un des arguments des conférences précédentes : on ne peut rien saisir de l'intrusion de Gaïa – ou peut-être s'agit-il ici de son extrusion –, si on la confond avec la contemplation d'un globe. Celui qui croit voir le globe terrestre d'en haut se prend pour Dieu – et comme Dieu lui-même, bien sûr, ne voit pas la Terre ainsi, la vision globale est à la fois mensongère et impie. Malheur également à celui qui croit pouvoir échapper aux vastes espaces du ciel et de la Terre en croyant se réfugier dans un bosquet, les pieds dans l'eau, sur la rive d'un fleuve pour contempler le monde en spectateur : il sera laminé !

Le génie de ce tableau, c'est d'avoir ainsi marqué l'instabilité de tout point de vue, qu'il s'agisse de voir le monde d'en haut, d'en bas ou du milieu. La Grande Clôture, la grande impossibilité, ce n'est pas d'être emprisonné sur Terre, c'est de croire qu'elle peut être saisie comme un Tout raisonnable et cohérent, en empilant les échelles les une dans les autres, depuis les plus locales jusqu'aux plus globales – et retour –, ou de croire qu'on pourrait se contenter de son pré carré dans lequel cultiver son jardin. Autrement dit, ceux qui prétendent ordonner les différentes dimensions de la Terre ne méritent pas le qualificatif de *terrestres*.

•

Dans ces conférences, nous nous efforçons de répondre à l'intrusion de Gaïa, en apprenant à nous défaire, une à une, des habitudes de pensée propres à ce que nous pourrions appeler l'*Ancien Régime Climatique*. Nous nous efforçons de rematérialiser notre existence, ce qui veut dire d'abord la reterritorialiser ou, mieux, mais le mot n'existe pas, la *reterrestrialiser*. Chose évidemment surprenante pour des gens qui se plaignaient d'être trop « terre à terre » mais qui, en fin de compte, l'étaient fort peu ! Ce qui revient à *repolitiser* notre conception de l'écologie. C'est à cette tâche qu'il faut maintenant nous attacher.

Cette repolitisation, je l'ai préparée en insistant, dans les deux dernières conférences, sur cette obligation diplomatique de nous présenter les uns aux autres sous la forme de peuples qui expliciteraient, aussi clairement que possible, quelle sont les instances suprêmes qui les convoquent, sur quels sols ils se croient localisés, dans quelles périodes de temps ils se situent et selon quels cosmogrammes – ou quelles cosmologies – se trouvent distribuées les puissances d'agir avec lesquelles ils ont choisi de se mêler³. C'est l'importance de cette zone métamorphique que j'ai tenté de vous faire ressentir dans les deux premières conférences, en approfondissant cette notion si importante d'*agency*⁴.

Comme nous allons maintenant nous en apercevoir, l'Ancien Régime ne permettait pas vraiment de faire de la politique puisqu'il ne rencontrait jamais de véritables opposants ; on se contentait de lutter contre des gens *irrationnels* ou *infidèles* qu'il s'agissait d'éduquer ou de *convertir*, mais jamais de combattre. En tout cas, pas de combattre dans ce sens radical qu'ils pouvaient, à leur tour, nous mettre en danger de perdre nos valeurs. Celles-ci restaient à l'abri, dans la Nature, dans l'inéluctable Progrès, dans le Sens de l'histoire, dans la Science indiscutable. À nous, vraiment, non, rien ne pouvait arriver. On pouvait subir des revers, mais pas de véritable crise. Pas de remise en cause. Le jugement dernier avait déjà eu lieu. Fondamentalement, nous étions aussi sans histoire que sans politique. D'où notre stupéfaction, notre impréparation, notre scepticisme devant l'irruption de ce couple étrange introduit dans les conférences trois et quatre : Gaïa d'abord, puis sa complication plus récente, l'Anthropocène.

Pour comprendre la repolitisation de l'écologie qui va suivre, je vais vous demander de vous soumettre à un petit « examen de conscience » en vous posant la question suivante : « Avez-vous jamais eu d'ennemis ? » Si vous acceptez de descendre en vous-même et de réfléchir au sens des combats que vous menez, je suis presque sûr que vous allez vous apercevoir que vous n'en avez jamais eu. Des *adversaires*, oui, bien sûr, mais d'*ennemis*, non. Vous combattez sans doute les climato-sceptiques, ou bien les capitalistes dont l'emprise est en train de détruire la planète, peut-être les banques, ou alors les politiciens incapables de voir plus loin que l'échéance de leur propre élection ; à moins que vous ne luttiez plutôt contre les écologistes, ces peine-à-jour « qui veulent interdire toute innovation », les tenants de la décroissance, ou même les scientifiques devenus « un lobby de modélisateurs sans prise avec la réalité ». Oui, des adversaires, nous en avons tous à foison.

Et pourtant, quel que soit le camp que nous avons rejoint, nous sommes bien obligés de reconnaître que nous n'avons pas d'ennemi, si l'autorité suprême au nom de laquelle nous combattons, celle qui nous a envoyés en mission et dont nous sommes devenus les ministres, les militants, les bras armés, sait déjà d'un savoir certain ce qu'il en est du sens de l'histoire et de son jugement assuré. Nous ne procédons qu'à un nettoyage. Nous ne sommes que l'avant-garde d'un mouvement inéluctable. Le temps n'a pas de prise sur la cause que nous servons puisqu'il est incapable d'en modifier le contenu. L'histoire peut avancer plus lentement que prévu ; elle ne peut pas radicalement changer de direction. Au sens propre, la cause que nous servons est transcendante à l'histoire⁵.

Avez-vous eu le temps de passer ce petit test, et de vérifier lesquels de vos adversaires ont la capacité de vous faire trembler d'incertitude sur la solidité de vos valeurs ? Rassurez-vous : je ne vous demande pas de dévoiler publiquement le résultat d'un tel examen de conscience ! Mais simplement de nous rendre sensibles, vous comme moi, à la baisse d'intensité politique que l'on espère chaque fois que la « nature » entre en scène, comme si l'on croyait jeter de l'eau sur un feu pour l'éteindre – alors que c'est de l'huile.

Si l'appel à la « nature » possède un tel pouvoir de *dépolitisation*, c'est précisément parce que ceux qui combattent pour elle – peu importe dans quel camp – ne peuvent que réaliser dans le temps un plan qui ne dépend pas des aléas du temps qui passe. La « nature » immunise contre les risques de la politique. Elle a été conçue pour ça. C'est pourquoi, au sens propre, il n'y a jamais eu vraiment de politique écologique⁶. Ce qu'on appelle le plus souvent de ce terme, c'est l'*application* dans la réalité de principes dont l'évidence vient d'une autre source, le plus souvent de la Science, contre la résistance obstinée de ceux qui n'obéissent pas à ces principes faute de vraiment les comprendre. Rien dans la résistance de ces opposants ne vient vous obliger à tout rejouer : ils sont simplement archaïques, retardataires, incultes, peut-être stipendiés, sûrement de mauvaise foi. Aucun ne va vous forcer à redessiner de fond en comble ce que vous appelez votre écologie, ni décider de quoi, en fin de compte, elle se compose. Même si vous vous prétendez « en guerre » contre de tels adversaires, cette guerre n'en sera pas une, puisqu'elle restera *pédagogique*. Comment parler de guerre si vous ne risquez pas de la perdre ? Vous demeurerez au fond persuadé que si seulement vous aviez pu leur expliquer clairement, ils auraient été convaincus de la justesse de votre combat. Quand on fait appel ainsi à la

« nature », c'est presque toujours parce qu'on souhaite réexpliquer à des cancrs, dans les murs virtuels d'une salle de classe, ce qu'ils vont bien finir par comprendre – à force.

S'il n'y a pas de politique, en ce sens que nous ne rencontrons jamais d'ennemi mais seulement des gens qui sont dans l'erreur et qu'on va devoir punir ou réhabiliter, cela signifie que nous ne nous trouvons pas seulement dans l'enceinte d'une école, mais aussi à l'*intérieur des frontières d'un quasi-État*. Les citoyens d'un tel État sont en bisbille sur les détails certes, mais en accord sur l'essentiel. Les États-nations peuvent bien être en conflit les uns avec les autres – et ils ne s'en sont pas privés ! –, cela n'empêche pas qu'ils se retrouvent tous sous l'égide d'une autorité qui a le pouvoir de les ramener à la raison et qu'il faut bien appeler *souveraine*. La preuve en est que si la Science avait démontré quelque chose de la Nature, alors, évidemment, les États-nations, tous ensemble, à l'unisson, ne pouvaient que se ranger sous ses lois ! (Si vous doutez que ce soit le cas pour la physique, la médecine ou la biochimie, pensez au pouvoir souverain de l'Économie : quel empire a jamais joui d'une autorité si absolue ?) Maintenant que nous avons perdu cet accord, nous réalisons que nous avons bien résidé, en fait, dans ce qu'il faut appeler un État de la Nature dont les lois universelles pouvaient être invoquées par n'importe quel individu rationnel pour mettre fin aux disputes et amener ses adversaires à résipiscence.

Les gens rationnels acceptent de vivre sous l'égide d'un État dont la forme exacte n'est jamais précisée mais qui remplit cette fonction essentielle : arbitrer en dernier recours toutes les disputes. C'est sous cet étrange régime, comme nous l'avons vu dans la première conférence, que la « nature » est devenue la Cour suprême de toute décision morale⁷. C'est le fait de se trouver à l'intérieur de cette Grande Clôture qui explique la langueur de toute discussion concernant l'écologie : cette idée stupéfiante que, si l'on se tourne vers la « nature » et ses lois, on va forcément s'accorder, *comme si* nous étions les citoyens d'un *même corps politique*. *Tout rationaliste, en ce sens, est citoyen de l'État de la Nature*. Qui aurait l'audace de remettre en cause l'Esprit de ses Lois ?

Avant l'Anthropocène, on ne se rendait pas aussi clairement compte de l'existence de ce Dôme virtuel, car on limitait l'existence des États aux seuls assemblages humains. S'ils avaient une écologie, c'était en dehors d'eux, dans l'environnement, et seulement pour les situer quelque part sur une carte. C'est cette fiction qui s'est évanouie avec la plongée dans la géohistoire, avec la prolifération des controverses – dont la généralisation du climato-scepticisme n'est qu'un symptôme –, bref avec l'intrusion de Gaïa. Pour la première fois, il

est apparu clairement que l'universalité des lois, la robustesse des faits, la solidité des résultats, la qualité des modèles n'avaient plus le pouvoir de servir, même en rêve, à assurer l'accord des esprits et de plier les États-nations sous un même joug. C'est parce que Gaïa n'est pas la « nature », ni aucun de ses succédanés, qu'elle oblige à reprendre la question de la politique et à chercher un autre principe de souveraineté. Si Gaïa possède un si puissant effet de levier politique, c'est parce qu'elle repose la question de savoir au nom de quelle autorité suprême nous avons accepté de donner notre vie – ou, le plus souvent, de prendre celle des autres.

Voilà pourquoi je me suis permis, dans les deux conférences précédentes, l'étrange exercice de remplacer cette fausse universalité de l'État de la Nature – de toute façon inopérante – par la convocation de peuples distincts, de collectifs, capables d'entrer dans des relations diplomatiques. Ce que nous perdons d'un côté – l'appel indiscutable à la Science de la Nature –, nous allons peut-être le regagner de l'autre, à condition d'*accepter de passer d'un régime de paix apparente à un régime de paix possible*. Entre les deux, c'est vrai, inutile de se le cacher, il faut accepter de parler de guerre. On ne pourra jamais repolitiser l'écologie sans accepter d'abord de reconnaître qu'il y a bien un état de guerre – une guerre des mondes – et que l'Ancien Régime Climatique n'était rien de plus qu'un armistice, en attente d'un traité de paix qui n'est jamais venu, car il aurait obligé à distinguer précisément les vérités contrastées de la religion, de la politique et de la science. J'hésite à le souligner, mais c'est en ce sens que la « reprise des hostilités » pourrait nous apparaître comme un bon signe. Enfin, grâce aux disputes sur le climat et sur comment le gouverner, on se repose la question politique en termes de vie et de mort : qu'est-ce que je suis prêt à défendre ? Qui suis-je prêt à sacrifier ?

Par une torsion inattendue du célèbre concept de Hobbes, nous sommes entrés dans cet état *de nature* qu'il plaçait dans un passé mythique, *avant* le contrat social, et dont le modèle lui était donné par les mœurs (mal comprises) des Indiens de l'Amérique :

« Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de tous contre chacun⁸. »
(p. 124.)

Aujourd'hui, l'étrangeté c'est que cet état de nature n'est pas situé, comme pour Hobbes, dans le passé : *il vient vers nous*, il est *notre présent*. Pire encore :

si nous ne sommes pas assez inventifs, il pourrait bien devenir notre *avenir* également. Maintenant qu'il n'y a plus le « pouvoir commun » de l'État de la Nature et de ses lois pour tenir toutes les entités « en respect », c'est une guerre de tous contre chacun, dans laquelle les protagonistes peuvent désormais être non seulement le loup et l'agneau, mais également le thon et le CO₂, le niveau de la mer, les nodules des plantes ou les algues, en plus des nombreuses factions d'humains en désaccord sur à peu près tout.

« Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres. » (*idem*, p. 125.)

Contrairement à ce que dit Hobbes, cela ne nous étonne plus du tout aujourd'hui que la « nature » ne puisse en aucun cas pacifier l'« animal politique » ! La « nature », nous le savons maintenant, divise – et divise radicalement. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que nous soyons terrifiés à l'idée d'avoir perdu la sécurité du grand Léviathan, et de nous retrouver en face de cet autre Cosmocolosse dont nous suivons les aventures depuis le début de ces conférences : l'Anthropocène⁹.

Si nous ne devons pas abandonner le projet de rechercher la sécurité et la protection, la paix et la certitude, sous un nouveau Léviathan à inventer, c'est parce que la sécurité apportée par l'État de la Nature n'a jamais été obtenue en réalité. Le désir de construire la République, la véritable *res publica*, est toujours devant nous. Grâce à l'irruption de Gaïa, nous prenons conscience que nous n'avions même pas *commencé* à esquisser un contrat réaliste, du moins un contrat qui pourrait tenir sur cette Terre sublunaire qui est la nôtre. C'est pourquoi nous nous sentons si fortement les contemporains de Hobbes, confrontés à cette même vieille question de mettre fin aux guerres civiles et religieuses. À ceci près qu'il souhaitait reconstruire la société civile après que la garantie d'une Religion vraiment *catholique* (au sens étymologique d'universelle) eut disparu, tandis que nous devons faire de même maintenant que l'autorité d'une Nature vraiment catholique, connue par les sciences unifiées, s'est également effondrée. Dans le nouveau Léviathan, les violentes disputes sur l'exégèse de la littérature scientifique remplacent les disputes à couteaux tirés sur l'exégèse de la littérature biblique. Rappelez-vous la réplique, dans la pièce *Gaïa Global Circus*, de la climatologue Virginie à Ted, le factotum des climato-sceptiques : « Allez dire à vos maîtres que les scientifiques sont sur le sentier de la guerre¹⁰. »

Pour avancer dans ces questions aussi délicates que risquées, je vais avoir recours à l'auteur le moins fait pour vous rassurer, le toxique et néanmoins indispensable Carl Schmitt (1888-1985). Il en est du juriste nazi comme d'un poison que l'on garde au laboratoire quand il faut un principe actif assez puissant pour contrebalancer d'autres poisons encore plus dangereux : tout est affaire de dosage ! En l'occurrence, les drogues qu'il nous faut contrer sont si fortes que je vous invite à vous mithridatiser par de petites doses de Schmitt, prises à bon escient... De toute façon, comment se passer de quelqu'un qui a écrit, en plein XX^e siècle, cette phrase si exactement ajustée à la crise que nous vivons ?

« La terre est appelée dans la langue mythique *la mère du droit* [...]. C'est là ce qu'entend le poète lorsqu'il parle de la terre foncièrement juste et l'appelle *justissima tellus*¹¹. » (p. 47.)

« La Très Juste Terre » ! Pour ceux qui cherchent à faire face à Gaïa, et à comprendre quel est le droit qu'elle peut enfanter, avouez qu'il faut y regarder de plus près. Ce qui m'intéresse, d'ailleurs, chez Schmitt ce n'est pas tellement l'inventeur du trop célèbre *principe d'exception*¹².

En voulant réagir à la disparition progressive de la politique, évincée par le management, l'organisation, l'économie (ce qu'on appellerait aujourd'hui la « gouvernance »), Schmitt a fait comme si l'exception politique était un moment rare, réservé au Chef, au-dessus des lois. L'idée était évidemment juste – la politique n'a rien à voir avec la simple application d'une règle préétablie. Mais il a tronqué cette idée en ne mettant l'accent que sur un seul segment de la trajectoire si particulière de la parole politique – le moment où le Chef « tranche » dans le vif. Or le mode d'existence politique est exceptionnel en *tous ses segments*, puisqu'il trace une courbe qui ne va, bien sûr, jamais droit¹³. Si bien que le principe d'exception n'a plus rien d'exceptionnel dès que l'on accepte de suivre la façon si particulière par laquelle le politique distingue, à chaque moment, le vrai du faux.

Malheureusement, au lieu d'accepter l'originalité de ce mode en faisant ressortir le contraste avec ceux de l'information scientifique, de la morale ou du droit, Schmitt a monté en épingle l'un de ses moments – en l'associant, de plus, au rôle du Führer –, qui en dissimule la banalité paradoxale. Autrement dit, Schmitt a confondu l'état d'exception avec la particularité de ce mode. Pour éviter d'être contaminé par cette version restreinte du principe d'exception, ses lecteurs, feignant d'en être horrifiés, se sont mis à remplacer le parler courbe,

propre au politique, par l'application de règles de bonne gouvernance¹⁴. En essayant de sauver l'étrangeté du politique en train d'être évincé, Schmitt en a donné une version si exotique, si teutonne, qu'il n'a réussi, en fin de compte, qu'à en accélérer la disparition !

Ce qui doit nous intéresser plutôt, c'est ce livre au titre étrange, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, rédigé pendant la guerre et publié peu après¹⁵. Quel rapport entre l'écologie politique et ce vieux penseur réactionnaire, me direz-vous ? Aucun¹⁶ ! C'est justement parce que Schmitt ne pense pas une seule seconde à ce qui va devenir la question écologique que sa façon de parler de la Terre et de son droit, de son *nomos* comme il dit, peut paraître si utile à ceux qui cherchent à *se défaire du poids que le concept de « nature »* a fait peser sur les questions de Terre, de droit, de souveraineté, de guerre et de paix qui sont devenues les nôtres avec la survenue de Gaïa. C'est parce qu'il ne pense pas le moins du monde au Globe, que *Le Nomos de la terre* peut-être utilisé pour penser le *successeur* de la notion politique, scientifique et théologique de la « nature »¹⁷. Quand Schmitt regarde la Terre, il y voit la matrice d'un droit possible. Quelqu'un qui ignore à ce point la nature, c'est exactement ce qu'il nous faut !

Si Schmitt peut nous venir en aide, à condition de respecter les doses, c'est donc parce qu'il a compris, en bon juriste, qu'on ne peut pratiquer aucune distinction entre les faits et les valeurs si l'on se situe avant la forme moderne qui a fait bifurquer le droit naturel d'avec le droit positif, la *phusis* et le *nomos*¹⁸. Mais c'est ensuite parce qu'il a compris lui aussi – sans toutefois la généreuse luminosité de Voegelin – l'importance de l'Apocalypse dans toute philosophie de l'histoire, et qu'il ne croit pas, contrairement aux Modernes, s'être débarrassé définitivement de la religion. Derrière le fatras de sa mythologie, il a parfaitement saisi qu'on ne peut pas penser la politique si l'on cherche à s'évader du *temps de la fin*¹⁹.

Ce qui est plus étonnant pour quelqu'un de son époque, c'est qu'il ne prend pas les sciences, et en particulier la cartographie, pour ce qui décrirait objectivement le monde de l'extérieur, mais pour ce qui, *dans le monde*, le formate, l'arpente, le calcule, le dessine, bref, le représente, d'une façon particulière. Autrement dit, Schmitt ne se laisse pas impressionner par la figure si prégnante du Globe : quand il parle du global, c'est toujours parce qu'il y voit la main d'une hégémonie scientifique, économique ou institutionnelle en voie

d'expansion, ou comme il dit, de « prise de terre²⁰ ». Comme dans la peinture de Friedrich, pour lui le globe est inséré dans le monde. Par tous ces traits, Schmitt résiste au scientisme de son temps.

Cela suffirait, on le voit, à le rendre bien utile à notre quête, mais c'est la conséquence qu'il en tire pour la compréhension de l'espace qui m'intéresse le plus. Schmitt est probablement le seul penseur politique à ne pas s'être *laissé prendre* par le cadre spatial. L'espace, pour lui, est le résultat provisoire, d'un phénomène d'expansion, d'espacement, de prise de terre, qui dépend d'autres variables politiques et techniques. Pour lui, comme pour les historiens des sciences les plus récents, la *res extensa* n'est pas *ce dans quoi* se situe la politique – le fond de carte de toute géopolitique – mais ce qui est engendré par l'action politique elle-même et par son instrumentation technique. Autrement dit, pour lui aussi, l'espace est fils de l'histoire. Schmitt ignore donc résolument la distinction canonique entre géographie « physique » et géographie « humaine »²¹. Justement parce qu'il est un juriste doublé d'un théologien politique, il cherche à creuser *avant* l'invention du territoire conçu comme un espace transparent qu'un souverain considérerait depuis la fenêtre de son palais²². Je dis bien « avant » et pas « après ». En effet, contrairement à tant de critiques de l'espace, Schmitt ne cherche pas à ajouter le sentiment de l'espace « vécu » à l'espace « objectif » – ce qui reviendrait à prolonger la bifurcation entre géographie humaine et physique –, mais à engendrer autant d'espaces, au pluriel, qu'il y a de situations politiques et techniques concrètes. Au territoire conçu comme un *espace*, un *contenant indifférencié*, il oppose les territoires conçus comme des *lieux*, des *contenus différenciants*.

Par conséquent, quand Schmitt parle de la Terre, il ne parle pas du Globe sur lequel on poserait ensuite les États-nations en guerre, comme des pièces sur un échiquier, mais des territorialisations multiples dont certaines entraînent provisoirement des rapports d'*espacement* particuliers – en déformant l'échiquier. L'histoire, y compris l'histoire des techniques, est donc pour lui à l'origine des pratiques d'espacement. Comme c'est aussi le point essentiel que nous avons reconnu chez Lovelock²³, avec la même méfiance pour le global qu'il faut composer organisme par organisme, vous comprenez pourquoi j'ai été saisi par la lecture d'un tel livre. D'ailleurs, qu'y a-t-il d'étonnant à se tourner vers un maître reconnu de la géopolitique et du droit international pour rouvrir les questions posées par la Gaïa-politique et le Nouveau Régime Climatique ? Entre

le *nomos* d'une Terre conçue comme un Globe et le *nomos* d'une Terre conçue comme Gaïa, c'est-à-dire comme l'anti-Globe, Schmitt va nous permettre de choisir.

•

Comme beaucoup de lecteurs, j'ai retardé le plus longtemps possible la lecture de cet ouvrage jusqu'à ce que je tombe, en ouvrant *Le Nomos*, sur ce paragraphe, le dernier de la préface :

« L'ordre européen-centrique du droit des gens qui a prévalu jusqu'ici touche aujourd'hui à sa fin. Avec lui s'évanouit l'ancien *nomos* de la terre. Il était né de la *découverte féerique*, inattendue d'un Nouveau Monde, d'un événement historique *qui ne peut se répéter*. On ne pourrait imaginer un événement analogue à notre époque que sous des formes fantastiques, en supposant par exemple que, dans leur route vers la Lune, les hommes *rencontrent un corps céleste nouveau, totalement inconnu* jusque-là, et qu'ils pourraient librement exploiter pour *atténuer leur rivalité* sur terre. De telles fictions ne résolvent pas la question d'un nouveau *nomos* de la terre. Elle ne se résoudra pas davantage grâce à de nouvelles inventions scientifiques. » (p. 46. C'est moi qui souligne.)

« Féerique » n'est évidemment pas le terme qu'on emploierait aujourd'hui pour parler du carnage vécu par ceux qui ont été ainsi « découverts » ! Souvenons-nous de cette date de 1610, utilisée comme plaque en or pour le début de l'Anthropocène à cause de l'élimination des Indiens d'Amérique et de la reforestation qui a suivi²⁴. Ce qui intéresse Schmitt ce n'est pas le sort des Indiens, mais le lien entre la rivalité des États européens et la prise de terre vide – c'est-à-dire préalablement vidée de ces empires et de ces nations. Or cette question, sous une forme à peine différente, nous occupe depuis le début : les humains peuvent-ils encore s'étendre plus loin, vers de nouvelles terres ? La réponse de Schmitt est négative. Nous ne trouverons plus de « corps céleste nouveau » sinon dans la science-fiction. La voilà la Grande Clôture ! Ni la conquête de l'espace ni les « inventions scientifiques » ne nous offriront plus l'occasion d'atténuer la rivalité entre les États-nations. Nous sommes de nouveau claquemurés dans le seul espace sublunaire. Nos rêves de conquête ressemblent désormais à l'avion supersonique Concorde, suspendu en bout de piste sur l'aéroport de Roissy, sorte de monument involontaire aux futurismes passés. L'ancien *nomos* de la Terre – je lui remets sa majuscule – dépendait de découvertes de mondes *en extension* alors que le futur *nomos* dépend de la découverte d'une Nouvelle Terre *en intensité*.

Schmitt évidemment se trompe en disant que les humains n'ont pas trouvé de nouvelles terres. Celles qu'ils ont exploitées avec la même frénésie, la même violence que le Nouveau Monde, ne se trouvaient pas entre la Terre et la Lune et ce n'est pas en fusée qu'elles furent abordées ; elles se trouvaient *sous la surface de la Terre*, et si les États ont pu y plonger la main pour atténuer leurs rivalités tout en les exacerbant, c'est par puits de mine, exploration, forage, extraction et *fracking*. On pourrait même dire, que le charbon, le pétrole et le gaz sont bel et bien un « corps céleste nouveau », si l'on se souvient qu'il s'agit du soleil capté par les vivants dont les restes furent ensuite sédimentés dans les roches²⁵. Le voilà leur *nouveau* Nouveau Monde. Et c'est bien comme une *res nullius* et sans le plus petit scrupule que ce continent nouveau a été saisi : « *Drill Baby, drill !*²⁶ » Jusqu'à ce qu'on en arrive à la situation actuelle en franchissant la barre des 400 ppm de CO₂.

Pourtant, Schmitt a raison : cette nouvelle prise de terre, aussi féérique qu'imprévue, elle non plus « ne peut se répéter ». Depuis la publication de son livre, la clôture s'est refermée pour de bon, en nous emprisonnant dans les effets imprévus d'une telle extraction. Les puissances se sont limitées elles-mêmes en s'emberlificotant dans les conséquences de leur action de conquête. La conclusion est sans appel : plus rien ne peut venir atténuer les rivalités entre les États-nations emprisonnés dans cette Grande *Enclosure*²⁷. Nous allons donc de nouveau vers la guerre de tous contre tous, sans moyen de retarder les conflits en atténuant la rivalité entre les puissances par l'occupation de terres nouvelles.

Mais ce qui m'a le plus étonné, c'est la fin du paragraphe : Schmitt termine par une invocation totalement différente à la fois dans la direction et dans le ton :

« La pensée des hommes doit se tourner de nouveau vers les ordres élémentaires de leur existence terrestre. Nous cherchons le sens qui habite la terre [*Sinnreich der Erde*]²⁸. C'est le pari de ce livre et l'impératif suprême qui préside à notre travail. C'est aux pacifiques que la terre est promise. L'idée d'un nomos de la terre ne se révélera qu'à eux. » (p. 46.)

Alors qu'il dirigeait notre attention vers une guerre sans fin, voilà qu'il se met à parler des « pacifiques » à la recherche de ce qu'il faudrait plutôt traduire par le « règne du sens de la terre ». Et qu'il le fait en citant, chose étonnante pour le juriste du III^e Reich, *Le Sermon sur la Montagne* ! Il est vrai que Schmitt le manipule quelque peu²⁹. Mais on comprend que le belliqueux Carl Schmitt ne

puisse quand même pas aller jusqu'à confier aux « doux » une telle « révélation » ! C'est donc « aux artisans de paix » qu'il confie la découverte du « nouveau *nomos* de la terre », « pari » et « impératif suprême de son travail ».

Le terme inhabituel de *nomos* – « configuration immédiate sous laquelle l'ordre social et politique d'un peuple devient spatialement perceptible³⁰ » – ne doit pas nous troubler. Même si Schmitt déploie des trésors d'érudition pour en faire l'étymologie³¹, il s'y attache, au fond, pour d'autres raisons. Il cherche un terme qui puisse donner assez de dignité à un concept qui permettrait de se situer avant l'invention de la distinction entre nature et politique³². Et, comme toujours, quand on cherche à revenir en arrière, c'est à la mythologie qu'il faut se confier et, si possible, en grec ! En pratique, le terme de *nomos* remplit techniquement la même fonction que celui beaucoup plus austère que j'ai utilisé dans ces conférences : *redistribution* des puissances d'agir. Par ce concept, moi aussi, j'ai cherché à me situer avant la distinction entre nature et culture, qualités premières et secondes, science et politique. Si *nomos* se présente comme un élément d'une histoire mythique du droit international, son véritable rôle conceptuel est de rendre les collectifs à nouveau comparables. Autrement dit, *nomos* est une version plus juridique et plus érudite du terme de *cosmogramme* que j'ai utilisé pour imaginer l'assemblée diplomatique des peuples en lutte pour la Terre.

Faut-il accepter de prendre au sérieux l'impératif étonnant de « révéler » le cosmogramme (ou le *nomos*) de la Terre aux « pacifiques » et à eux seuls ? Comment croire qu'un penseur mêlé à tant d'horreurs puisse ainsi parler de paix, de révélation et de partage de la Terre ? C'est en ce point qu'il convient de prendre soi-même une décision : Schmitt a vu qu'on ne pourrait jamais parler de paix, si l'on ne se décidait d'abord à voir dans la situation présente un état de guerre – et donc accepter d'avoir des ennemis. Je prétends que, sur ce point du moins, il faut se décider pour lui. « *Hic est Rhodus, hic est saltus.* »

•

Avant de nous intéresser à ce qui va permettre aux territoires d'explicitier leurs lignes de front, essayons de comprendre pourquoi l'accès aux négociations de paix exige la reconnaissance préalable d'un état de guerre. Tout repose sur la distinction introduite par Schmitt dans un livre bien mieux connu, *La Notion de politique*, entre les *opérations de police* et l'état de guerre. Celle-ci repose, comme on le sait, sur la distinction ami/ennemi. L'ennemi véritable ne doit pas

être confondu avec l'adversaire que l'on détesterait pour des raisons morales, religieuses, commerciales ou esthétiques. L'opposant légitime deviendrait une simple canaille, ou, pour le dire en latin, *hostis* serait pris pour *inimicus*.

« L'ennemi politique ne sera pas nécessairement *mauvais* dans l'ordre de la moralité ou *laid* dans l'ordre esthétique, il ne jouera pas forcément le rôle d'un *concurrent* au niveau de l'économie, il pourra même, à l'occasion, paraître *avantageux* de faire des *affaires* avec lui. Il se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger³³, et il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit, dans son existence même, et *en un sens particulièrement fort, cet être autre, étranger* et tel qu'à la limite des conflits avec lui soient possibles qui ne sauraient être résolus ni par un ensemble de normes générales établies à l'avance ni par la sentence d'un tiers, réputé non concerné et impartial³⁴. » (p. 64-65. Souligné par moi.)

Tant qu'il existe un « tiers » « non concerné et impartial » capable d'appliquer une « norme déterminée à l'avance » pour juger qui a tort et qui a raison, il n'y a pas d'ennemi, pas d'état de guerre. Et donc, selon Schmitt, pas de politique non plus. Tant qu'il existe un arbitre reconnu par tous, un juge, une Providence, un distributeur suprême, c'est-à-dire un État, les milliers de combats inévitables entre les humains divisés ne sont rien d'autre que des luttes intestines qui peuvent être résolues par l'application de simples règles d'organisation. « S'il y a du désordre, envoyez la police ! » Mais il n'y a pas de guerre quand les conflits peuvent être résolus en appelant la police, puisque même ceux qui se disputent sont d'accord sur le fait que l'État a le droit de définir ainsi la situation. Il n'y a pas de guerre là où la gestion, le droit positif, la police et la comptabilité suffisent. Toutes ces opérations sont *jugées légitimes a priori*, et peuvent être *calculées* d'avance ; tous les risques que l'on court à les mettre en œuvre sont d'exécution, non de principe.

La guerre commence quand il n'y a pas d'arbitre souverain, quand il n'existe pas de « normes générales » qui puissent être appliquées pour rendre un jugement. C'est alors qu'on atteint la « limite » et que les « conflits avec l'étranger » deviennent possibles.

« Les concepts d'ami, d'ennemi, de combat tirent leur signification objective de leur relation permanente à *ce fait réel, la possibilité de provoquer la mort physique d'un homme*. La guerre naît de l'hostilité, celle-ci étant la *négation* existentielle d'un autre être. La guerre n'est que *l'actualisation ultime* de l'hostilité. Ceci n'implique *pas* qu'elle soit chose courante, chose normale, ni d'ailleurs que l'on y voie une solution idéale ou désirable ; elle reste néanmoins présente nécessairement sous forme d'une *possibilité du réel* tant que la notion d'ennemi garde son sens. » (p. 71. Souligné par moi.)

Schmitt ne pense évidemment qu'aux guerres entre humains telles qu'elles ont pu être déclenchées, déchaînées, exacerbées par l'absence d'un tiers supérieur ou au contraire enchaînées, ralenties, pacifiées par la présence d'un arbitre. Cet arbitre, en historien du droit interétatique, il le repère dans l'ancien pouvoir de l'*Église* ou dans le droit européen moderne des États-nations – ce *jus publicum europeanum*, objet de tous ses éloges. Selon que le tiers arbitre est présent ou absent, la politique apparaît ou disparaît. Même si cet argument est bien connu, il n'a toutefois pas permis jusqu'ici de ralentir la dissolution de la politique dans la gestion, l'*éthique* et la gouvernance.

Que se passe-t-il quand on reconnaît aussi l'absence d'un tiers extérieur et désintéressé pour arbitrer des conflits entre des humains et *d'autres êtres*, à savoir, les non-humains, qui peuvent devenir « en un sens particulièrement fort », aucun doute sur ce point, des « étrangers » ? Si vous menez vos conflits écologiques comme s'ils se déroulaient sous l'*égide* d'un arbitre impartial, n'est-il pas évident qu'ils se ramèneront, eux aussi, à de simples opérations de police, sans mettre aucunement en cause la distinction ami/ennemi ? Nous n'aurons affaire qu'à des gens rationnels cherchant à ramener à *la* raison des gens irrationnels ou à *connaître avec certitude* des objets désanimés. Faute de toute « négation existentielle d'un autre être », nous pourrions constater des combats entre adversaires, mais pas de guerre entre étrangers. Nous tenons là l'origine de la dépolitisation des questions écologiques : les naturalistes n'ont pas d'ennemi, puisque, au sens propre, *la cause est entendue* – au sens légal autant que savant. Comme le dit l'adage : « *Nul ne doit remettre en cause la chose jugée.* »

Si le concept clef est *la présence ou l'absence d'un tiers non concerné et impartial*, on comprend, si l'on veut repolitiser l'*écologie*, qu'il ne faut pas hésiter à étendre l'argument de Schmitt à tous les conflits, y compris ceux qui mettent en jeu les agents ci-devant naturels. Bien qu'à la première lecture, « *cet être autre, étranger* » désigne des entités anthropomorphiques, quatre-vingts ans plus tard, le nombre de ceux qui sont descendus dans l'arène a dramatiquement augmenté. Ce que Schmitt ne pouvait qu'entrevoir, nous, contemporains de l'Anthropocène, sommes forcés de le reconnaître : chaque fois que nous nous trouvons en face de situations où se joue la « négation existentielle d'un autre être » – et donc, aujourd'hui partout –, l'inimitié se trouve immensément élargie. Cela ne signifie pas que nous allons forcément nous battre – la guerre n'est pas « chose courante, chose normale », ni même « une solution idéale ou désirable » –, mais que le Dôme de la Nature, sous lequel tous les anciens conflits avaient lieu, a disparu. C'est cette disparition qui oblige chacun de nous à prendre au

sérieux l'« actualisation ultime de l'hostilité » même quand il s'agit de ces êtres « étrangers », à qui, au sens propre, nous dénions l'existence et qui peuvent, à leur tour – c'est la nouveauté – nous la dénier.

C'est parvenu en ce point qu'il ne faudrait pas se tromper sur le rôle de Gaïa dans ce retour à la situation de guerre. Gaïa n'occupe plus du tout la position d'arbitre tenue par la Nature pendant la période moderne. Tel est le point de bascule entre la « nature » unifiée, indifférente, impartiale, globale, dont les lois sont déterminées à l'avance par le principe de causalité ; et Gaïa qui n'est pas unifiée, dont les boucles de rétroaction doivent être découvertes une à une, et dont on ne peut plus dire qu'elle soit *indifférente à nos actions*, depuis que nous sommes obligés de définir l'Anthropocène comme la réaction multiforme de la Terre à nos entreprises. Gaïa n'est plus « non concernée » par ce que nous faisons. Loin d'être « désintéressée » à l'égard de nos actions, elle a désormais des *intérêts* dans les nôtres. Gaïa est bien en tiers dans tous nos conflits – surtout depuis l'Anthropocène –, mais elle ne joue à aucun moment le rôle de tiers *supérieur* aux situations et capable de les *sommer*. Le tout, là encore, là comme toujours, est inférieur aux parties³⁵.

On comprend que l'Esprit des Lois dans les deux régimes soit à ce point différent : dans l'Ancien Régime Climatique, tout conflit est déjà jugé par la simple application des lois de la « nature » ; dans le Nouveau Régime Climatique, il n'y a plus d'arbitre souverain, il faut se battre point à point, pour découvrir – et non plus appliquer – les réactions des puissances d'agir les unes sur les autres. Dans le premier régime, les objets sont désanimés, les sujets seuls ont une âme ; dans le second, l'animation est partagée entre toutes les entités, si bien qu'il n'y a plus ni objet (désanimé) ni sujet (suranimé). Dans le premier régime, il n'y a que des opérations de police ; dans la deuxième, on se retrouve bel et bien, dans un état de guerre. Dans le premier régime, la Paix est donnée d'avance ; dans le second, il faut l'inventer par la mise en place d'une diplomatie spécifique. Le premier est naturaliste ; le second, disons, compositionniste³⁶.

Voilà pourquoi il faut se méfier du concept de Globe et pourquoi il est tellement essentiel de ne pas confondre Gaïa avec la Sphère, le Système ou la Terre prise comme un Tout³⁷. Le Globe offre une figuration en quelque sorte géométrique de l'arbitre souverain qui règne au-dessus de tous les conflits – et qui, par conséquent, les dépolitise aussitôt. Gaïa, en revanche peut être définie comme la multiplication des sites dans lesquels des entités radicalement étrangères pratiquent la « négation existentielle » les unes des autres. Jamais l'ensemble complexe des sciences de la nature qui constitue la climatologie ne

sera plus capable de jouer le rôle d'arbitre final et indiscutable. Non pas à cause de la controverse artificiellement entretenue sur l'origine anthropique du changement climatique, mais en raison de la quantité de boucles que les sciences doivent mettre en place, les unes après les autres, pour nous rendre sensibles à la sensibilité de Gaïa. La « nature », du moins la Terre sublunaire, a été placée dans une situation qui oblige tout un chacun à prendre des décisions au sujet des « extrêmes » de la vie et de la mort face à des étrangers qui prétendent nier leur condition existentielle. Gaïa et les sciences du système de la Terre sont pleinement engagées dans une géohistoire aussi « pleine de bruit et de fureur » que l'histoire du temps jadis et elle aussi « racontée par un idiot » !

Voilà pourquoi, à des époques antérieures, quand nous invoquions la Nature, nous nous placions bel et bien, sans même y penser, sous la protection d'un État de la Nature, un État avec un grand É, un Léviathan monstrueux, dont une moitié était faite de politique, l'autre de Science. Si cet État monstrueux parvenait à subsister vaille que vaille avec la moitié de son corps dans la nature et l'autre dans la politique, c'était parce qu'il fallait mettre fin, comme nous l'avons vu avec Toulmin³⁸, aux guerres de religion, par un culte de la certitude indiscutable. L'armistice proposé par Hobbes n'est jamais parvenu à obtenir, par un traité en bonne et due forme, une situation de paix durable entre les exigences contradictoires des différentes formes de contre-religion. D'où la construction de cette Constitution bancal qui faisait semblant de donner la paix aux nations tout en menant contre la « nature » une guerre d'autant plus illimitée qu'elle n'est jamais apparue comme une guerre.

Comme on le sait, une grande partie de l'œuvre de Schmitt est consacrée à cette question d'une guerre qui devient illimitée, faute d'une reconnaissance claire de la qualité d'ennemi. C'est justement ce déni d'un état de guerre et la dissimulation du rapport ami/ennemi sous l'apparence de simples opérations de police, qui entraîne, aux yeux de Schmitt, la transformation des guerres limitées *en guerres d'extermination*³⁹. N'importe quel lecteur des conflits écologiques actuels, ne peut que l'approuver sur ce point : jamais les confits n'auraient été aussi loin dans l'extermination radicale s'ils avaient été considérés comme des guerres où l'*autre parti*, à son tour, pouvait mettre en danger l'existence de ceux qui l'attaquent. La possibilité d'une extermination, de ce qu'il faut bien appeler une *guerre d'anéantissement*, venait de l'illusion que nous ne menions, sous le nom de civilisation, qu'une simple opération *de pacification* ! Comme l'écrit Schmitt :

« Un monde d'où l'éventualité de cette lutte aurait été entièrement écartée et bannie, une planète définitivement pacifiée serait un monde sans discrimination de l'ami et de l'ennemi et par conséquent un monde sans politique⁴⁰. » (p. 73.)

Schmitt ne visait évidemment pas l'écologie telle qu'elle s'est développée jusqu'ici, mais il a ciblé avec justesse l'idéal de ceux qui souhaitent une « planète définitivement pacifiée ». N'est-ce pas l'idéal des naturalistes, l'utopie des écologistes profonds, superficiels ou semi-profonds ; l'horizon de ceux qui espèrent devenir les managers et les ingénieurs ou les réingénieurs de la planète ; de ceux qui souhaitent s'en sortir avec le « développement durable », l'idéal des écomodernistes⁴¹, de ceux qui prétendent être les bons intendants, les majordomes sérieux, les jardiniers avisés ou les intendants attentifs de la Terre ? En bref, n'est-ce pas en effet le rêve de ceux qui voudraient tellement, quand ils ont affaire à de « simples questions matérielles », se passer entièrement de politique ?

Le choix que nous propose Schmitt est terriblement clair : soit vous acceptez de distinguer l'ennemi de l'ami et alors vous vous engagez dans la politique, définissant strictement les frontières de guerres bien réelles – « guerres sur ce dont est fait le monde » ; soit vous évitez soigneusement de mener des guerres et d'avoir des ennemis, mais alors vous *renoncez* à la politique, ce qui veut dire que vous vous abandonnez à la protection d'un État de la Nature qui englobe tout et qui a *déjà* unifié le monde en un seul ensemble, en un Globe qui serait capable de résoudre tous les conflits de son point de vue désintéressé, neutre, en surplomb. Stupéfiant amalgame des pouvoirs religieux, scientifique et politique : « *Sub specie aeternitatis, sub specie Dei, sive Sphaerae, sive Naturae.* »

La deuxième solution serait préférable, je l'admets volontiers, puisqu'elle permettrait du moins de retarder les conflits : « Soyons tous frères sur la même planète bleue, en nous rangeant sous la même autorité politico-scientifique pour échapper à des confits plus graves. » Comme je ne suis pas particulièrement belliqueux, cela me conviendrait tout à fait. Mais seulement à condition qu'*un tel État puisse exister*. S'il n'y en a pas, ce qui aurait pu passer pour un utile pis-aller devient tout simplement criminel, puisque nous accepterions de placer notre sécurité et celle de toutes les autres entités avec lesquelles nous partageons la Terre, *sous la protection d'un corps politique incapable de nous défendre*. Quand il s'agit d'assurer sa sécurité, les pacifistes sont des gens dangereux.

La périlleuse vertu de penseurs réactionnaires comme Schmitt, c'est de nous forcer à faire un choix plus radical que celui de tant d'écologistes, toujours

animés par l'espoir de s'en sortir sans jamais politiser les questions de « nature ». C'est un choix difficile, je l'admets : soit la « nature » met fin à la politique, soit la politique oblige à abandonner la « nature » – et donc accepte finalement de faire face à Gaïa. Souvenez-vous de cette phrase de l'Évangile que j'ai déjà citée, phrase que Schmitt n'aurait que trop bien comprise : « Ne croyez pas que je suis venu porter la paix sur Terre : je ne suis pas venu porter la paix, mais l'épée » (Matt : 10, 34). Entre les pacificateurs et les « pacifiques » auxquels seuls le « *nomos* de la Terre » a été promis, il va falloir choisir.

•

Accepter de passer par un état de guerre pour rechercher, ensuite, à travers des transactions diplomatiques, des solutions de paix, exige d'importantes transformations dans la façon dont les collectifs se présentent les uns aux autres. Il faut qu'ils acceptent de préciser l'époque où ils se situent, le nom qu'ils donnent à leur peuple et, surtout, qu'ils parviennent à tracer l'espace qui est le leur pour que les autres comprennent quel est le territoire qu'ils sont prêts à défendre. Les limites spatiales – c'est là l'innovation de Schmitt qui nous importe le plus – sont tracées par le repérage des étrangers reconnus comme autres « en un sens particulièrement fort » (*hostis*), « tel qu'à la limite des conflits avec eux soient possibles ». Faire ressortir ces limites, c'est le seul moyen de repolitiser l'écologie et de mettre fin, par conséquent, aux simples opérations de conquête, d'occupation de terre ou de pacification.

Commençons par l'époque. Pour tenir tête à la menace, nous devons d'abord comprendre pourquoi nous sentons qu'elle *vient vers nous*, et pourquoi il est si difficile de lui *faire face* frontalement⁴². Comme je l'ai rappelé dans l'introduction, j'ai commencé l'étrange projet de me tourner vers Gaïa, en dessinant dans mon esprit la silhouette d'une danseuse, fuyant d'abord à reculons, comme si elle échappait à quelque chose de si affreux qu'elle était rendue indifférente à la destruction qu'elle laissait derrière elle en reculant aveuglément, un peu comme l'« ange de l'histoire » rendu célèbre par Walter Benjamin⁴³. Cet « ange de la géohistoire », comme je l'ai nommée, lance derrière elle des regards de plus en plus inquiets, puis ralentit comme si elle s'enfonçait dans des buissons d'épineux jusqu'à ce qu'elle finisse par se retourner, et qu'elle saisisse soudainement l'horreur des choses auxquelles elle

doit faire face, jusqu'à s'arrêter complètement, les yeux grands ouverts, incrédule, avant d'esquisser un mouvement de retrait, terrifiée par ce qui vient à elle.

Contrairement à ce qu'ils disent souvent à leur sujet, les Modernes ne sont pas des créatures qui regardent *vers l'avant*, mais presque exclusivement *vers l'arrière* et, curieusement, *en l'air*. C'est pourquoi l'irruption de Gaïa les surprend autant. Comme ils n'ont pas d'yeux derrière la tête, ils *nient* totalement qu'elle vienne à eux, comme s'ils étaient trop occupés à fuir les horreurs de l'ancien temps. Il semblerait que leur vision du futur les a rendus aveugles à la direction dans laquelle ils s'engagent ; ou plutôt comme si ce qu'ils entendent par « futur » était entièrement constitué du rejet de leur passé, sans aucun contenu réaliste sur les « choses à venir ». Les enfants des Lumières ont l'habitude de rejeter avec terreur le passé menaçant auquel ils ont eu le courage d'échapper, ou, à l'inverse, de le doter de qualités magnifiques auxquelles ils aspirent avec nostalgie, mais ils restent très peu loquaces sur l'aspect des *choses à venir*.

Comme nous l'avons appris avec Voegelin, le futur des Modernes n'est pas devant eux, confié à une vision réaliste, hésitante, du temps qui passe, mais il est fait de cette transcendance inaccessible qu'ils cherchent néanmoins à situer dans le temps pour *remplacer* le cours de celui-ci. Le futur, pour eux, c'est l'avenir, mais privé du moyen *de devenir* puisqu'ils ne le regardent jamais en face, et ne le prennent jamais sous sa forme, humble et ordinaire. D'où ce manque frappant de réalisme, cette susceptibilité à ce que l'anglais appelle « *hype* », cette reprise continuelle d'une vision futuriste du futur. À cause de ce phénomène que Voegelin appelle immanentisation⁴⁴, les Modernes ne sont jamais *de leur temps*, mais toujours de l'autre côté de l'Apocalypse, suspendus entre espoir et désespoir, aussi insensés l'un que l'autre. Et, en plus, comme ils ont tout à fait oublié des sources de la contre-religion dont ils sont les héritiers sans le savoir, ils sont incapables de se soigner de cette illusion en revenant aux textes qui les auraient rendus à nouveau sensibles aux exigences de la contre-religion. En bref, *le temps des Modernes est étrangement intemporel*⁴⁵.

Ils ne voient l'avenir que sous la forme de romans d'anticipation. Rien de surprenant à cela : ils n'ont jamais fait assez attention à la *direction* dans laquelle ils s'engageaient, obsédés par l'idée d'*échapper* à leurs attachements avec la vieille Terre. Prompts au détachement, ils semblent vraiment naïfs quand la question se pose du rattachement à une nouvelle résidence, de la délimitation d'un nouveau *nomos*. Ils ressemblent à des astronautes se préparant à faire une

sortie dans l'espace sans combinaison. Les Modernes sont extraordinairement habiles à se libérer des chaînes de leur passé archaïque, provincial, renfermé, local, territorial mais, quand il s'agit de désigner les nouvelles localités, les nouveaux territoires, les nouvelles provinces, les nouveaux réseaux étroits vers lesquels ils émigrent, ils se contentent d'utopie, de dystopie, de publicité et de grands mouvements de poitrine, comme s'ils avaient vraiment des poumons aptes à respirer l'air subtil et toxique de la mondialisation⁴⁶.

Mais alors vers quel horizon nous tourner quand nous faisons face à Gaïa ? Nous devons choisir entre deux conceptions opposées du progrès puisque Gaïa est simultanément ce qui était là, qui a été oublié et abandonné en chemin – Gè, l'ancienne déesse – et ce qui vient à nous, notre avenir, sans être pour autant notre futur. L'ironie de la géohistoire c'est d'être bouclée par deux déesses, l'une du passé le plus ancien, l'autre de l'avenir le plus proche, et qui portent le même nom. Du coup, dès que nous commençons à nous préoccuper du climat, de l'appartenance au sol, du territoire, nous ne savons pas si l'injonction consiste à nous diriger en arrière ou en avant, s'il faut regarder vers le haut, vers le bas, derrière ou devant nous... Pas étonnant que nous soyons divisés et que l'écologie nous rende fous !

Si le futur et l'avenir nous entraînent dans des directions différentes, il en est de même du mot *sol*. Selon que vous parlez du sol comme glèbe et terroir, ou du sol comme Terre, l'orientation de la flèche du temps change immédiatement. Vous basculez de l'attitude réactionnaire à l'attitude progressiste. Insister sur la glèbe et le terroir, c'est être réactionnaire à l'ancienne manière – en invoquant « la terre qui ne ment pas », *Blut und Boden*. Et c'est bien vrai que les réactionnaires de toutes tendances, Schmitt compris, ont toujours insisté sur ce qu'il y a de criminel dans la volonté de quitter l'ancienne terre, d'abandonner le vieux sol, d'oublier les limites du vieux *nomos*, d'être émancipé et cosmopolite. Contre ces appels à rester « en arrière », les révolutionnaires en ont toujours appelé à l'émancipation. Et pourtant, ce qu'ils ne pouvaient imaginer, c'est qu'il pût y avoir une autre signification dans l'attachement au vieux sol, au sens cette fois de « cette bonne vieille Terre ». Aussitôt que vous dites cela, les choses se renversent, et la terre qui était auparavant ce que l'on devait quitter pour profiter de la modernisation, devient la nouvelle Terre qui vient à vous. Contrairement à ce que disent les nostalgiques, le *retour de la Terre* ne ressemble en rien au *retour à la terre* !

Cela peut surprendre, mais à l'époque de l'Anthropocène, le Grand Récit de l'Émancipation nous a rendus inaptes à trouver la voie de la Terre à laquelle

nous appartenons. Comme si les notions même d'« appartenance » et de « territoire » dégageaient un parfum de réaction ! On pourrait penser pourtant qu'après plusieurs siècles de critique de la religion, nous n'aurions guère de difficulté à reconnaître que nous sommes « de cette Terre ». Comme il est étrange qu'après avoir entendu tant d'appels en faveur du matérialisme, nous nous trouvions totalement démunis pour aborder les *conditions matérielles* de notre existence atmosphérique ! Après tant de sarcasmes à l'encontre de ceux qui prêchaient aux masses qu'elles doivent s'échapper dans l'« arrière-monde » pour fuir les rudes conditions de ce monde d'ici-bas, nous voilà pourtant abasourdis de ce qu'il puisse y avoir des *limites* à nos objectifs, incapables de définir une conduite mondaine, terrestre, incarnée. Bien que la « mort de Dieu » aurait dû nous ramener à une condition humaine, trop humaine, nous nous retrouvons hésitants, marmonnant dans le noir, dans la « vallée de larmes », nous demandant avec surprise comment cela se fait-il que nous ayons tant de peine à ressentir le sol sous nos pieds ! Alors que pendant plusieurs siècles nous nous étions gargarisés de la certitude d'être de solides réalistes entourés de *matters of fact*, nous sommes étonnés d'être *d'ici*. Aux matérialistes nous sommes obligés de demander : « S'il vous plaît, rendez-nous notre matérialité »... Tout se passe comme si, sous la vallée de larmes, il y avait une autre vallée de larmes !

Ce qui vient, Gaïa, doit *apparaître* comme une menace, parce que c'est le seul moyen de nous rendre *sensibles* à la mortalité, à la finitude, à la « négation existentielle », à la simple difficulté d'être de cette Terre. C'est le seul moyen de nous rendre conscients, tragiquement conscients, du Nouveau Régime Climatique. Seule la tragédie peut nous permettre d'être à la hauteur de cet événement. Comme nous l'avons vu dans la conférence précédente, les feux d'artifice de l'Apocalypse ne sont pas là pour nous préparer à une élévation extatique vers le Ciel, mais au contraire pour nous *éviter* d'être chassés de la Terre réagissant à nos efforts de domination. Nous avons mal compris l'injonction : il ne fallait pas amener le Ciel sur la Terre, mais d'abord nous occuper, grâce au Ciel, de la Terre. C'est le seul moyen de nous obliger à changer l'orientation de notre attention après tant d'années passées à négliger ce qui se passait dans notre dos. Si l'« ange de la géohistoire » se met à regarder en avant avec horreur et incrédulité, c'est qu'elle est devenue consciente qu'il y a une menace et qu'elle a mené une guerre qui ne cessera jamais si elle le dénie ! Pour le dire brutalement : nous ne pouvons pas continuer à croire à l'ancien futur, si nous voulons avoir un avenir. C'est ce que j'entends par « faire face à Gaïa ».

•

On ne comprend rien aux questions écologiques, si nous n'acceptons pas d'être divisés à leur propos. Pour résister au désir de vider l'écologie de sa politique, nous devons suspendre ces visions unanimes, universelles et globales. Sans reconnaître d'abord que les humains sont partagés en autant de partis en guerre, aucune paix ne sera possible ; aucune République ne sera jamais construite. Je vous supplie de ne pas conclure que je dédaigne l'idéal de l'universalité : je reconnais, je partage, je chéris cet idéal : mais je cherche un moyen *réaliste* d'y parvenir. Et, pour ce faire, nous devons faire comme si nous étions certains qu'il n'est *pas déjà* réalisé. Notre situation est donc à la fois la même et l'opposée de celle de Hobbes : la même parce qu'il faut chercher la paix ; l'opposée, parce que nous ne pouvons pas aller de l'état de nature à l'État, mais de l'État de la Nature à la reconnaissance d'un état de guerre. Alors que Hobbes avait besoin de l'état de nature pour engendrer le concept de contrat social, nous avons besoin d'admettre un nouvel état de guerre avant de chercher les nouvelles formes de souveraineté. C'est pourquoi il était si important, dans les conférences précédentes, de se battre contre la malédiction du Globe et d'introduire des peuples multiples et dispersés, distribuant leurs puissances d'agir en fonction de cosmogrammes spécifiques et convoqués par des déités différentes. Convenons pour l'instant de poser la question sous la forme suivante : au lieu d'imaginer que vous n'avez pas d'ennemi parce que vous vivez sous la protection d'une Nature (prétendument dépolitisée), *désignez vos ennemis et délimitez le territoire que vous êtes prêts à défendre*.

Ce qui revient, j'en ai peur, à douter de la solidité du contrat social. En effet, ce qui rend la désignation de l'ennemi encore plus urgente, c'est qu'il n'y a guère de sens à parler de l'« espèce humaine » comme d'un parti en conflit avec un autre – par exemple avec la « nature »⁴⁷. La ligne de front ne divise pas seulement chacune de nos âmes, mais elle divise également tous les collectifs au sujet de tous les problèmes cosmopolitiques auxquels nous sommes confrontés. L'*anthropos* de l'Anthropocène n'est rien d'autre que la fiction dangereuse d'un agent universalisé capable d'agir comme une humanité unique⁴⁸. Pour qu'une telle Humanité soit viable, il faudrait qu'il y ait un État mondial qui soit déjà là derrière elle. L'Humain (avec un grand H) comme agent de l'histoire a été démobilisé et débandé⁴⁹. Comme nous l'avons vu dans la quatrième conférence, l'avantage de l'Anthropocène, c'est qu'il met fin non seulement à

l'anthropocentrisme, mais également à toute unification prématurée de l'espèce humaine, tout en permettant d'imaginer une compréhension nouvelle de la notion d'espèce – mais pas tout de suite, surtout pas tout de suite.

Que vous preniez la controverse mondiale au sujet des OGM, le calcul des stocks de poisson, le développement des éoliennes, la modification des traits de côte, la fabrication des vêtements, de la nourriture, des médicaments, des voitures, la reconfiguration des villes, la transformation des techniques agricoles, la protection de la vie sauvage, le changement du cycle de carbone, le rôle de la vapeur d'eau ou l'influence des taches du soleil, la reptation des icebergs – dans tous les cas, vous vous trouvez en face d'enjeux qui rassemblent ceux qui s'opposent à leur sujet⁵⁰. Maintenant qu'il y a un état de guerre avéré, il est possible pour chacun des partis en guerre d'être explicite sur ses *but*s de guerre.

En dehors des raisons tactiques, il n'est plus nécessaire de se cacher derrière un quelconque appel à l'objectivité de la connaissance, aux valeurs indiscutables du développement humain, au Bien Public ou au bien-être de la commune humanité⁵¹. Dites-nous plutôt *qui* vous êtes, *qui* sont vos amis et vos ennemis, *qui* vous êtes prêt à sacrifier à votre bonheur, *quels* étrangers peuvent vous mettre dans une situation telle que votre existence sera niée – et, en plus, s'il vous plaît, dites-nous enfin clairement *par quelle déité* vous vous sentez convoqué et protégé. Si vous trouvez cet argument trop cruel, rappelez-vous que les crises écologiques ne nous ont pas privés d'un tiers désintéressé capable d'arbitrer tous nos conflits, mais qu'elles nous ont au contraire révélé *que ce tiers n'avait jamais existé* et que la solution du XVII^e siècle n'avait jamais été qu'un armistice provisoire. C'est cela l'état d'exception ouvert par le Nouveau Régime Climatique. C'est lui qui nous oblige à nouveau à la politique.

Je tremble à l'idée de soutenir une thèse si facile à mésinterpréter, mais il faut bien que je tire les conséquences de ces sept conférences : si nous voulons avoir une écologie politique, nous devons d'abord admettre la *division* d'une espèce humaine prématurément unifiée. Nous devons faire de la place pour des collectifs en conflit les uns avec les autres, et pas seulement pour des cultures connues par une science comme l'anthropologie physique ou culturelle. Nous devons remettre en question non seulement l'idée d'une Nature conçue comme indifférente à notre misère – Gaïa est excessivement chatouilleuse⁵² – mais également la *notion d'humains prématurément unifiés*. C'est pourquoi il est peut-être préférable de dire que le « peuple de Gaïa » se réunit, se rassemble, se conduit d'une manière qui n'est pas facilement conciliable, par exemple, avec ceux qui s'appellent « peuple de la Nature », « peuple de la Création » ou avec

ceux qui s'enorgueillissent d'être simplement des « Humains ». Rappelez-vous l'étrange *Games of Throne* que j'ai tenté de vous faire jouer dans la cinquième conférence. Ces divers peuples pourraient se réunir dans le futur, mais seulement après avoir été capables de comprendre en quoi ils diffèrent⁵³. Trop de préoccupations « nous » divisent – et ce « nous », pour commencer, possède des frontières qu'il serait bon de chercher à redessiner.

Avec l'Anthropocène, les Humains sont maintenant en guerre non pas avec la Nature, mais avec... au fait, *avec qui* ? J'ai été bien embarrassé pour leur trouver un nom. Il faudrait un titre qui divise ceux qu'on a appelés les Humains en permettant de préciser leurs autorités suprêmes, leurs époques, leurs sols, bref leur cosmogramme au lieu de les fondre tous en une masse informe⁵⁴. La science-fiction utilise souvent le terme de « Terriens », mais cela ferait trop *Star Trek* et désignerait de toute façon l'ensemble de l'espèce humaine considérée depuis une autre planète, à l'occasion d'une « rencontre du troisième type » avec des petits hommes verts. Parler de « Gaiëns » ? Ce serait trop bizarre. Les désigner par « Cul-terreux » ? Ce serait péjoratif. J'ai préféré les *Terrestres* (en anglais *Earthbound*).

Je sais qu'il est périlleux d'énoncer le problème aussi brutalement, mais je suis obligé de dire qu'à l'époque de l'Anthropocène les Humains et les Terrestres devraient accepter d'entrer en guerre. Pour dire les choses dans le style d'une fiction géohistorique, les *Humains* qui vivent à l'époque de l'*Holocène* sont en conflit avec les *Terrestres* de l'*Anthropocène*.

•

Les Terrestres doivent pouvoir dessiner les territoires dont ils dépendent pour exister. C'est le dernier point que je voudrais aborder pour finir, avant d'explorer dans la conférence suivante la géopolitique du Nouveau Régime Climatique. Hobbes – le Hobbes quelque peu simplifié que je prends comme un point de repère commode pour avancer dans ces questions – était parvenu à obtenir un semblant de paix en confiant à l'État la pleine souveraineté ; aux Sciences de la Nature une forme indiscutable de certitude ; à l'exégèse biblique une interprétation strictement morale et personnelle ; et, enfin, en s'assurant que les objets du monde naturel soient totalement désanimés et que les agents humains s'en tiennent au seul calcul de leurs intérêts, à l'exception de toute autre valeur⁵⁵. Le cosmogramme de ce grand Léviathan, s'il a peut-être permis de retarder l'état de guerre écologique déclarée, a eu l'immense défaut de priver la politique de

tout ancrage territorial. Le Léviathan pouvait se déplacer indifféremment partout, puisque les limites qui en dessinaient l'enclos ne venaient que de l'État et de sa désignation de l'ami et de l'ennemi. D'où la division entre géographie physique – la grille de l'échiquier – et géographie humaine – les sociétés qui figuraient les pions.

Qu'y avait-il *au-dessus* des États ? Les règles du calcul économique, le fantôme de l'Église d'avant la Réforme⁵⁶, les lois de la nature humaine, la guerre de tous contre chacun entre les États souverains ? Rien qui puisse assurer une paix durable. Le drame de cette solution provisoire, c'est que les limites étroites de la souveraineté permettaient et permettent toujours, c'est là le point essentiel, l'*illimitation des prises de terre*. La paix civile entre États a été obtenue au prix d'une guerre invisible et totale contre les territoires. D'où cette étrange abstraction d'une *géopolitique* au fond sans Terre, sans autre « géo » que la forme à deux dimensions de cartes prises pour le territoire. Ce que l'écologie politique a permis de comprendre, c'est à quel point cette Realpolitik était, au fond, irréaliste.

Schmitt n'avait pas prévu, quand il a fait de la Terre l'agent principal qui définissait les formes concrètes de politique, que le rôle donné à cette Terre pouvait changer si rapidement. Il avait bien vu que les États-nations n'étaient pas simplement localisables dans un espace indifférencié et qu'ils se plaçaient eux-mêmes en définissant autant d'espacements qu'il y a de décisions concernant l'ami et l'ennemi. C'était évident pour les frontières géopolitiques : là où passe la frontière, passe aussi la différence entre les alliés et les étrangers. Il avait bien compris que chaque nouvelle technique avait ouvert d'autres occasions de se placer et de s'espacer : les caravelles des premiers explorateurs, aussi bien que les avions de guerre ou les sous-marins, définissent à chaque fois de nouvelles prises de terre⁵⁷. (On imagine facilement avec quelle attention il aurait suivi la théorie politique des drones⁵⁸.) Et pourtant, s'il a réussi à spatialiser la politique, il n'est évidemment pas parvenu à historiciser la puissance d'agir de la Terre. Alors que tout le sens de son livre, c'est de la remettre au début de la réflexion, cette Terre demeure, en fin de compte, stable de bout en bout.

« La terre est appelée dans la langue mythique la *mère du droit*. La terre est donc triplement liée au droit. Elle le porte en elle, comme rétribution du travail ; elle le manifeste à sa surface, comme limite établie ; et elle le porte sur elle, comme signe public de l'ordre. *Le droit est terrien et se rapporte à la terre*. C'est là ce qu'entend le poète lorsqu'il parle de la terre *foncièrement juste* et l'appelle *justissima tellus*⁵⁹. » (p. 47.)

Par de telles phrases, Schmitt réinvente bien le chemin depuis longtemps perdu entre droit positif et nature, chemin que la solution moderniste avait définitivement coupé, puisque la « nature » avait été confiée à des objets désanimés qui ne pouvaient engendrer quelque droit ou quelque politique que ce soit. Tant que la Terre était confondue avec la « nature », nul ne pouvait plus dire d'elle qu'elle était la « plus juste ». Et pourtant, on sent vite que quelque chose ne va pas et qu'une possibilité de pensée s'est finalement refermée. Comme le dit la traduction française, « terrien », ce n'est pas forcément « terrestre ». Un esprit terrien n'a pas forcément du monde une version qui soit à l'échelle de la Terre. Schmitt, autrement dit, projette dans sa théorie du droit les préjugés d'un vieil homme regardant de sa fenêtre un ancien paysage agricole européen. Dans sa vision du sol, il n'y a ni anthropologie ni écologie. Cette répartition terrienne, terreuse, traditionnelle des rôles entre l'homme et le sol, se voit clairement dans l'une des nombreuses définitions qu'il donne du *nomos* :

« Nomos vient de nemein, un mot qui signifie aussi bien “partager” que “faire paître”. Le nomos est donc la configuration immédiate sous laquelle l'ordre social et politique d'un peuple devient spatialement perceptible, la première mensuration et division des pâturages, c'est-à-dire la prise de terres et l'ordre concret qu'elle comporte et engendre tout à la fois [...]. Le nomos est la mesure qui divise et fixe les terrains et les fonds de terre selon un ordre précis, ainsi que la configuration qui en résulte pour l'ordre politique, social et religieux. Mesure, ordre et configuration forment ici une unité spatiale concrète. » (p. 74. C'est moi qui souligne.)

Et il ajoute :

« La prise de terres, la fondation d'une cité ou d'une colonie rendent visible le nomos avec lequel un clan ou la suite d'un chef ou un peuple deviennent sédentaires, c'est-à-dire se fixent historiquement en un lieu et font d'un bout de terre le champ de force d'un ordre. »

Voilà bien la limite, celle de Schmitt, pas celle des lopins cultivés : bien que l'ordre concret soit tiré de la terre au lieu d'être simplement imposé au sol, néanmoins c'est toujours l'homme qui mesure la terre et qui la prend. L'acteur reste toujours l'humanité⁶⁰. C'est l'homme qui fonde qui mesure, qui se fixe, qui « fait d'un bout de champ le champ de force d'un ordre ». Pas un instant Schmitt n'imagine – et comment le pourrait-il à l'époque où il écrit ? – que la Terre puisse occuper une autre position que celle *de ce qui est pris* !

Le paradoxe de Schmitt, c'est qu'il fait de la Terre la « mère du droit » dans une langue mythique, mais sans pouvoir lui accorder d'autre puissance que de

servir à rendre « spatialement perceptible » l'« ordre social et politique », en lui donnant une « configuration immédiate ». Ce que Schmitt ne peut imaginer, c'est que l'expression prise de terre – *Landhname* – se mette à signifier *la prise par la Terre*. À ce moment tout basculerait. Alors que les Humains sont définis comme ceux qui prennent la Terre, les Terrestres *sont pris par elle*. Dans les deux cas, la Terre est toujours la Mère de leur droit, mais ce n'est *pas la même mère*, ce n'est *pas le même droit* et, de ce fait, *ce ne sont pas les mêmes humains* – ils ne sont plus tirés de la même glèbe, faits du même humus, tirés du même compost, bref ils n'ont pas la même composition. Que la mère du droit, au fond maternelle et bienveillante, en tout cas sympathique, puisse devenir la marâtre, la sorcière, ou même la virago du droit, voilà ce qui n'était pas prévu dans cette stupéfiante idée de mettre l'antique Gè, en plein ^{xx}e siècle, au début de l'histoire mythique de l'ordre concret.

C'est cette inversion radicale dans la direction de la prise qu'il va nous falloir considérer. Contrairement aux Terrestres, les Humains ne sont pas dignes de confiance parce que vous ne savez jamais où ils se dirigent, ni quel est le principe qui délimite les frontières de leur peuple. Dès lors, il est impossible de tracer une carte précise de leurs conflits géopolitiques. Soit ils vous disent qu'ils n'appartiennent à aucun lieu en particulier, définis seulement par le fait que, grâce à leur qualité spirituelle ou morale, ils ont été capables de se libérer des sévères « nécessités de la Nature » ; soit ils vous disent qu'ils appartiennent totalement à la Nature et à son royaume de nécessité matérielle, mais ce qu'ils entendent par matérialité a si peu de rapport avec les agents qu'ils ont auparavant désanimés que le « royaume de la nécessité » – *phusis* – semble tout aussi hors-de-la-Terre que le royaume de la liberté – *nomos*. Dans les deux cas, ils semblent incapables d'appartenir à aucun cosmos, de tracer aucun *cosmogramme*. En raison de ce manque de localisation, ils semblent rester indifférents aux conséquences de leurs actions, repoussant à plus tard le paiement de leurs dettes, indifférents aux boucles de rétroaction qui pourraient les rendre sensibles à ce qu'ils font et responsables de ce qu'ils ont fait. Les Modernes se targuent d'être rationnels et critiques tout en étant résolument non réflexifs. Paradoxalement, ce qu'ils appellent « être orientés vers l'avenir » revient à se dire : « Après moi le déluge ! »

Les Terrestres, par contraste, peuvent se nommer sensibles et responsables, non parce qu'ils posséderaient des qualités supérieures, mais parce qu'ils appartiennent à un *territoire* et parce que la *délimitation* de ce peuple est rendue explicite par l'état d'exception dans lequel ils acceptent d'être placés par ceux

qu'ils osent appeler leurs ennemis. Bien sûr, ce territoire ne ressemble pas aux cartes géographiques de nos salles de classe. Il n'est pas fait d'États-nations enserrés dans leurs frontières – les seuls acteurs que Schmitt prenaient en compte –, mais il est fait de réseaux qui s'entremêlent, s'opposent, s'intriquent, se contredisent, et que nulle harmonie, nul système, nul « tiers parti », nulle Providence suprême ne peut unifier à l'avance. Les conflits écologiques ne portent pas sur le *Lebensraum* nationaliste du passé, mais ils portent bien malgré tout sur l'« espace » et la « vie ». Le territoire d'un agent, c'est la série des autres agents avec lesquels il doit composer et qui lui sont nécessaires pour survivre dans la durée.

Bien sûr, une telle division entre l'intérieur et l'extérieur est aussi fragile que variable puisque la série d'agents dont chacun de nous dépend et à laquelle nous appartenons ne peut être résumée sans installer des instruments capables de tracer les boucles qui font rétroagir la moindre de nos actions sur ses causes. Au moindre affaiblissement de la sensibilité des instruments, à la moindre réduction de la largeur de bande des détecteurs, l'agent devient soudain moins sensible, moins réactif, moins responsable, il devient incapable de définir ce à quoi il appartient, littéralement il se met à *perdre son territoire*. Comme nous le verrons dans la conférence suivante, c'est ce qui rend ces cartes géopolitiques si difficiles à stabiliser.

Si les Humains et les Terrestres sont en guerre, cela pourrait aussi arriver à « leurs » scientifiques en conflit. Le scientifique naturaliste – de ceux qui disent fièrement qu'ils sont « de la Nature » – est une figure malheureuse, contrainte à la fois de disparaître sans corps derrière son Savoir, ou d'avoir une âme, une voix et une place, mais au risque de perdre son autorité⁶¹. Par contraste, les scientifiques terrestres sont des créatures incarnées. Ils forment un peuple. Ils ont des ennemis. Ils appartiennent au territoire dessiné par leurs instruments. Leur savoir s'étend aussi loin que leur capacité à financer, à contrôler, à maintenir les détecteurs qui rendent visibles les conséquences de leurs actions. Ils n'ont pas de scrupules à avouer le drame existentiel dans lequel ils sont engagés. Ils osent dire combien ils ont peur et, de leur point de vue, un tel effroi *augmente* plutôt qu'il ne *diminue* la qualité de leur science. Ils apparaissent clairement comme une nouvelle forme de *puissance non nationale qui prend part explicitement en tant que telle aux conflits géopolitiques*. Si leur territoire ne connaît pas de frontière nationale, ce n'est pas parce qu'ils ont accès à l'universel, mais parce qu'ils ne cessent d'amener de nouveaux agents à être partie prenante de la subsistance des autres agents. Leur autorité est pleinement politique puisqu'ils

représentent des agents qui n'ont pas d'autre voix et qui interviennent dans la vie de bien d'autres agents. Ils n'hésitent pas à dessiner la forme du monde, le *nomos*, le cosmos dans lequel ils préfèrent vivre.

Ils n'essaient plus d'être le tiers en surplomb dans toutes les discussions. Ils sont un parti, parfois ils gagnent, parfois ils perdent. Ils sont de ce monde. Pour eux, ce n'est pas une honte que d'avoir des alliés. Ils ne redoutent pas de s'engager dans ce que Schmitt appelle, dans son langage abrupt, *Raumordnungskriege*, des *guerres pour l'ordre spatial*. Libérés de la terrible obligation d'être les prêtres d'une divinité en laquelle ils ne croient pas, ils pourraient presque dire fièrement : « Nous sommes de Gaïa. » Non pas parce qu'ils se fient à la sagesse finale d'une superentité, mais parce que, finalement, ils ont abandonné le rêve de vivre à l'ombre de quelque superentité que ce soit. Si Gaïa pèse sur eux, c'est qu'ils ont compris que c'est avec elle, plutôt qu'avec la Nature, qu'ils devront dorénavant partager toute forme de souveraineté. Ils sont profanes, non plus parce qu'ils se piquent d'avoir profané les valeurs des autres comme les rationalistes à l'ancienne, mais au sens beaucoup plus banal qu'ils acceptent d'être ordinaires et de ce monde. Ce qui apparaît probablement pour la plupart des gens, scientifiques compris, comme une catastrophe – que les chercheurs soient maintenant engagés dans la géopolitique –, je le prends comme la seule minuscule source d'espérance qui vienne nous éclairer dans la situation actuelle. Enfin nous savons à quoi nous avons affaire et avec qui nous allons devoir l'affronter.

•

Si seulement j'avais tort ! Comme j'aimerais pouvoir conclure cette conférence en vous disant que vous pouvez maintenant vous réveiller d'un mauvais rêve, que cette expression de « guerre et de paix » appliquée à la Nature n'était qu'une simple façon de parler. Comme ce serait agréable de revenir à l'Ancien Régime Climatique. De se détourner à nouveau de cette tragédie en cessant de faire face à Gaïa. On se recoucherait douillettement, la tête sur le mol oreiller du climato-scepticisme...

Je ne sais pas si vous vous en souvenez mais, naguère encore, quand nous regardions le ciel, le matin, nous pouvions y contempler le spectacle d'un paysage indifférent à nos soucis ou, tout simplement, le temps variable, menant sa course, sans qu'il nous regarde aucunement. La nature était extérieure. Quel repos c'était ! Mais aujourd'hui, au lieu de nous enchanter des nuages, ces

nuages, à notre tour, c'est notre action, pour une part chaque jour moins infime, qu'ils transportent. Qu'il pleuve ou qu'il fasse beau, dorénavant, on ne peut plus ne pas se dire que c'est en partie notre faute ! Au lieu de jouir du spectacle des traînées de jets dans le ciel bleu, nous frémissons de penser que ces avions modifient le ciel qu'ils traversent, qu'ils l'entraînent dans leur sillage comme nous entraînons l'atmosphère derrière nous chaque fois que nous chauffons notre appartement, que nous mangeons de la viande, ou que nous nous préparons à voyager à l'autre bout du monde. Non, décidément, à moins de contempler les corps célestes dans le monde supralunaire, il n'y a plus rien d'extérieur sur quoi calmement méditer.

Ici-bas, dans le monde sublunaire, c'est le sentiment du sublime, lui aussi, qui nous a échappé ! Il fallait pour l'éprouver que nous ressentions notre petitesse devant les grandeurs de la nature ainsi que la grandeur de notre âme devant la brutalité de cette même nature. Mais comment ressentir encore le sublime, à l'Anthropocène, puisque nous sommes désormais une force géologique de grandeur comparable aux chaînes de montagnes, aux volcans, à l'érosion ; question brutalité, c'est nous, nous les Modernes, qui en avons gorgé notre âme au point, là encore, de rivaliser avec la nature – nous qui partageons désormais le même devenir-rocher ? Jamais plus nous ne pourrions simplement apaiser notre *hubris* devant le spectacle de paysages grandioses. Dans la Grande Clôture où nous sommes maintenant claquemurés, un œil est posé sur nous, mais ce n'est pas celui de Dieu fixant Caïn recroquevillé dans la tombe, c'est l'œil de Gaïa nous contemplant bien en face, en pleine lumière. Impossible désormais de rester indifférent. Désormais, *tout nous regarde*.

Expulsé du méandre de l'Elbe, l'œil du spectateur virtuel était forcé d'hésiter sur le bon angle permettant de saisir le tableau de Caspar David Friedrich, obligeant le visiteur à diriger son attention à l'intérieur de soi. Quand nous revenons à ce tableau, deux siècles après, nous nous apercevons que nous sommes bien expulsés de la Nature, en effet, mais ce n'est plus parce qu'elle est extérieure, indifférente, inhumaine, éternelle, mais parce que nous nous y sommes tellement emmêlés qu'elle est devenue intérieure, humaine, trop humaine, provisoire peut-être, en tout cas sensible à tout ce que nous faisons, en tiers dans toutes nos actions. Un tiers qui exige sa part. Selon quelles règles de distribution lui donner ce qui lui est dû, elle que le poète a saluée par l'invocation de *justissima tellus* ?

Notes

- [1.](#) Joseph Leo KOERNER, *Caspar David Friedrich*, 2009.
- [2.](#) Philipp VEITH, (1768-1837) copie de « Das große Ostra-Gehege an der Elbe », 1832, Musée de Dresde.
- [3.](#) Voir dans la cinquième conférence p. 199 la liste des traits qui m'a servi à imaginer une telle convocation de peuples.
- [4.](#) Se rapporter à la deuxième conférence, particulièrement p. 90 *et sq.*
- [5.](#) C'est de cette mauvaise transcendance que nous nous sommes entretenus dans la conférence précédente, p. 255, en suivant la proposition de Voegelin.
- [6.](#) Bruno LATOUR, *Politiques de la nature*, 1999.
- [7.](#) Voir, en particulier, p. 65 *et sq.* sur l'impossibilité de distinguer description et prescription.
- [8.](#) Thomas HOBBS, *Léviathan*, 1971, chapitre 13.
- [9.](#) Se rapporter à la cinquième conférence, p. 193 *et sq.*
- [10.](#) Pierre DAUBIGNY, *Gaïa Global Circus*, 2013, cité p. 43.
- [11.](#) Carl SCHMITT, *Le Nomos de la Terre*, 2001, l'expression latine est de Goethe.
- [12.](#) Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, 1972.
- [13.](#) Bruno LATOUR, « Et si l'on parlait un peu politique ? », 2002.
- [14.](#) Sur cette erreur de catégorie entre l'organisation et la politique, voir *L'Enquête sur les modes d'existence*, 2012 et les entrées correspondantes du site.
- [15.](#) Sur l'écriture de ce livre, voir la présentation de la version française par Peter Haggenmacher.
- [16.](#) J'ai bénéficié d'un séminaire organisé à Sciences Po en mai 2015 sur l'usage du *Nomos de la terre* en écologie politique avec Pierre-Yves Condé, Noah Feldmann, Dorothea Heinz, Bruno Karsenti, Joseph Koerner, Michael Northcott, Claudio Minca, Kenneth Olwig et Rory Rowan que je remercie pour leurs stimulantes remarques.
- [17.](#) Dorothea HEINZ, *La Terre comme l'impensé du Léviathan*, 2015,
- [18.](#) « Malgré cette altération des modes de penser et de s'exprimer qui survint dès l'époque classique, on continuait à percevoir la portée originelle du mot *nomos*, qui ne se réduisait nullement à une simple réglementation où être et devoir être étaient séparables et où l'on pouvait faire abstraction de la structure spatiale d'un ordre concret », Carl SCHMITT, *Le Nomos de la terre*, 2001, p. 73.
- [19.](#) Heinrich MEIER, *La Leçon de Carl Schmitt*, 2014. Pour un usage directement religieux et même spirituel de Schmitt en écologie, voir l'étonnant livre de Michael S. NORTHCOTT, *A Political Theology of Climate Change*, 2013.
- [20.](#) Carl SHMITT, *Le Nomos de la terre*, 2001, p. 89.
- [21.](#) En cette même année 2015, deux livres font également le lien entre conception de l'espace et politique écologique en utilisant *Le Nomos de la terre* : Claudio MINCA et Rory ROWAN, *On Schmitt and Space*, 2015 ; Federico LUISETTI et Wilson KAISER (dir.), *The Anomie of the Earth*, 2015, qui font suite à Stephen LEGG (dir.), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt : Geographies of the Nomos*, 2011. Malheureusement, il semble que la bifurcation physique/société y reste intacte.
- [22.](#) Kenneth OLWIG, « Has "geography" always been modern ? », 2008 ; Stuart ELDEN, *The Birth of Territory*, 2014.
- [23.](#) À la fin de la troisième conférence, p. 139 *et sq.*

24. Simon L. LEWIS et Mark A. MASLIN, « Defining the Anthropocene », 2015 et repris au début de la cinquième conférence cite p. 239.

25. L'infinitisement de l'économie est liée par Timothy MITCHELL, *Carbon Democracy*, 2013, à cette « terre nouvelle » du pétrole qui semble accessible en quantité illimitée – ce qui correspond d'ailleurs au début de la « grande accélération ».

26. « Forez les gars, forez ! », cri qui accompagne les meetings des Républicains aux États-Unis et qui exprime l'enthousiaste quasi cosmique pour un accès indéfini au pétrole et l'opposition radicale à toute restriction.

27. Sous la forme imprévue du thème des « limites planétaires » proposé par Will STEFFEN *et al.*, « Planetary boundaries », 2015. Sur cette rivalité, voir Dorothea HEINZ, *La Terre comme l'impensé du Léviathan*, 2015.

28. L'anglais dit : « *We seek to understand the normative order of the earth.* » « *Sinnreich der Erde* : c'est l'empire/royaume/règne du sens de la terre ».

29. Il est dit dans l'Évangile de Matthieu : « Heureux les artisans de paix [ou les pacifiques], car ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5, 9), alors que ceux qui « posséderont la terre », ou mieux « qui auront la terre en partage », ce sont les « doux » (Mt 5, 4). La traduction œcuménique évite possession et dit : « Heureux les doux car ils auront la terre en partage. »

30. *Nomos*, 2001, p. 47.

31. Emmanuel LAROCHE, *Histoire de la racine Nom en Grec ancien*, 1949.

32. Le juriste canadien Richard Janda a bien vu ce lien : « *This is to say that Schmitt was hiding the fact that what he would ultimately call nomos, associated with the appropriation of land, was not so much an original root relationship to the earth but rather the earlier relationship to the earth that had, for him, the greatest energy and majesty to it.* » (Communication personnelle, 22 mars 2013.)

33. N'oublions pas que la notion d'étranger s'est considérablement étendue à l'époque de l'Anthropocène avec l'insertion des non-humains.

34. Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, 1992.

35. On ne peut jamais assez aviver la tension entre le globalisme et la pensée de Gaïa. Voir la quatrième conférence.

36. Au sens de ma petite tentative : Bruno LATOUR, « Steps toward the writing of a compositionist manifesto », 2010.

37. Se rapporter particulièrement à la p. 183.

38. Voir la conférence précédente, p. 242 *et sq.*

39. D'où sa critique du traité de Versailles qui avait considéré l'Allemagne non seulement comme la partie qui avait perdu, mais comme celle qui était criminelle, et la façon dont Schmitt a repris l'histoire de la guerre – voir la belle introduction de Céline Jouin à *La Guerre civile mondiale*, 2007.

40. Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, 1972.

41. Voir le site du Breakthrough Institute fondé après la parution du livre Ted NORDHAUS et Michael SHELLENBERGER, *Break Through*, 2007. Il faut toutefois reconnaître aux deux directeurs une grande ouverture d'esprit puisque je fais partie de leur comité en ne partageant presque aucune de leurs positions !

42. C'est le petit film de la danseuse Stephany Ganachaud dont le mouvement continue à me turlupiner, < vimeo.com/60064456 >, cité p. 9.

43. Walter BENJAMIN, *Thèses sur le concept d'histoire*, IX, 2000.

44. Voir argument p. 259 *et sq.*

- [45.](#) C'est là tout le sens de l'entreprise de Péguy, disciple inspiré de Bergson, en particulier dans *Clio* : rendre aux Modernes une temporalité.
- [46.](#) Peter SLOTERDIJK, *Écumes. Sphères III*, 2005.
- [47.](#) James LOVELOCK, *La Revanche de Gaïa*, 2007, n'a donc pas un bon titre : il n'y a pas deux partis.
- [48.](#) C'est le sens de la critique faite à la notion par Christophe BONNEUIL et Pierre DE JOUVANCOURT, « En finir avec l'épopée », 2014, ainsi que par Isabelle Stengers dans le même recueil.
- [49.](#) Dipesh CHAKRABARTY, « Postcolonial studies and the challenge of climate change », 2012. À un objecteur qui lui demandait quel était le nouvel acteur qui allait remplacer le prolétariat révolutionnaire, j'ai été rassuré d'entendre Anna Tsing répondre d'une voix calme : « Peut-être avons-nous eu déjà trop de ces acteurs héroïques... ! », Utrecht, 18 avril 2015.
- [50.](#) Noortje MARRES, *Material Participation*, 2012.
- [51.](#) Que chacun parvienne à se battre sous ses propres couleurs, c'est le seul espoir démocratique de Walter LIPPMANN, *Le Public fantôme*, 2008, et le seul qu'il juge réaliste
- [52.](#) C'est la propriété que lui donne Isabelle Stengers.
- [53.](#) Richard WHITE, *Le Middle Ground*, 2009. C'est à créer un tel lieu commun – une fiction, une simulation – que nous nous attacherons dans la conférence suivante.
- [54.](#) Avant de s'indigner d'une perte de l'humanisme, il convient de se rappeler à quel point les propriétés de l'humain qu'on voudrait sauver étaient étriquées puisqu'elles n'intégraient ni monde, ni corps, ni matérialité de peur de sombrer dans le « naturalisme ».
- [55.](#) Sur la figure de Hobbes dessinée par Voegelin, lire le commentaire décisif de Bruno KARSENTI, « La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes », 2012.
- [56.](#) Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*, 2001.
- [57.](#) On ne peut parler de ces sujets sans la mythologie, comme le fait Schmitt dans *Terre et Mer*, 1985.
- [58.](#) Comme le fait avec talent Grégoire CHAMAYOU, *Théorie du drone*, 2013.
- [59.](#) Carl SCHMITT, *Le Nomos de la terre*, 2001.
- [60.](#) C'est cette ambiguïté qu'explore Dorothea HEINZ, *La Terre comme l'impensé du Léviathan*, 2015.
- [61.](#) Voir la cinquième conférence p. 209 et sq.

8^e conférence

Comment gouverner des territoires (naturels) en lutte ?

Au Théâtre des négociations, les Amandiers, mai 2015 ·
Apprendre à se réunir sans arbitre supérieur · Extension de
la Conférence des Parties aux Non-Humains · Multiplication
des parties prenantes · Dessiner les zones critiques ·
Retrouver le sens de l'État · *Laudato Si* ! · Enfin, faire
face à Gaïa · « Terre, terre ! ».

J'avais peur qu'ils n'y arrivent pas. Quand ils ont commencé à monter sur les planches, délégation après délégation – « Forêt » après « France », « Inde » avant « Peuples Indigènes », la délégation « Atmosphère » avant celle de l'« Australie », « Océans » après « Maldives » –, chacune se présentant fièrement, à parité de souveraineté avec toutes les autres, j'ai commencé à y croire. Quand au bout de trois jours et une nuit blanche, les délégations sont revenues sur scène pour présenter au public le résultat de leurs travaux, épuisées mais toujours aussi maîtresses de leur jeu, j'ai compris que ces jeunes gens, venus d'une trentaine de pays, avaient dépassé toutes

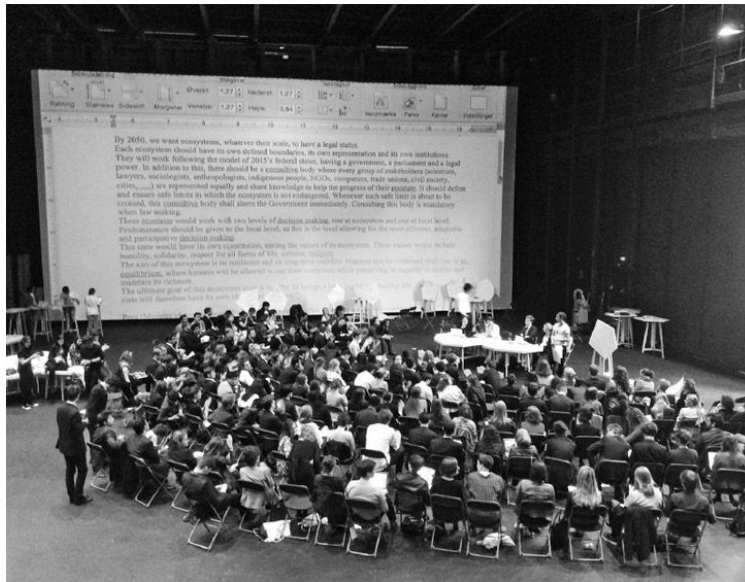


FIGURE 8-1
photo B.L.

mes attentes. Au théâtre des Amandiers, ce week-end de mai 2015, je crois bien que j'ai par moments vu apparaître, sortant de la fumée dont le metteur en scène, Philippe Quesne, aime à recouvrir ses spectacles, quelque chose comme le « *nouveau nomos de la Terre* », ce *nomos* promis par Schmitt aux « artisans de paix ». Quelque chose que, dans mon enthousiasme, je qualifierais de *constituant*. Pour débiter cette dernière conférence, je voudrais vous présenter quelques éléments de ce droit constitutionnel de la Terre exploré par ces délégations d'étudiants¹.

Comment pouvez-vous accorder quelque crédit que ce soit, me direz-vous, à ce que jouent des gamins sur la scène d'un théâtre ? J'y accorde le même crédit qu'au travail également fragile, également provisoire, également maladroit de la pensée. Le scénario monté par Frédérique Aït-Touati pour mobiliser sur les planches la simulation d'une négociation sur le climat n'est ni plus ni moins éclairant que des lectures de philosophie politique ou que l'écriture si hésitante de ces conférences. Quand il s'agit de se situer à la hauteur de l'événement Gaïa, il faut faire flèche de tout bois. Si je suis le dernier à m'étonner que deux cents étudiants puissent résoudre un problème insoluble de géopolitique, c'est parce que le pas d'une danseuse m'a d'abord averti que je devais me mettre au travail. D'ailleurs, j'ai plus appris des comédiens de *Gaïa Global Circus* improvisant des scènes dans les lumineuses cellules de la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, que de nombreux ouvrages de littérature dite « écologique »². Qu'ai-je

fait d'autre, dans ces pages, sinon de commenter par d'autres improvisations leur « écriture de plateau » qui commentait les miennes ? Les personnages conceptuels se déplacent comme ils veulent en traversant tous les murs.

De toute façon, le concept d'un nouveau *nomos* de la Terre ne peut apparaître autrement que comme une fiction. Souvenez-vous du travail d'invention qu'il a fallu, jadis, pour faire émerger cet être improbable qu'on appelle le *peuple* ou, plus tard, la *question sociale* ? Comment imaginer qu'on puisse découvrir d'un coup, simplement en y pensant très fort, à quoi pourraient ressembler des négociations de paix entre des territoires en lutte ? Si, comme dit la maxime, « la politique est l'art du possible », encore faut-il qu'il y ait des arts pour multiplier ces possibles³.

Il existe d'ailleurs un lien fascinant entre le principe de la simulation politique et celui de la modélisation scientifique⁴. Les connaissances sur la mutation écologique reposent à la fois sur les campagnes de mesure à long terme mais aussi sur des modèles, seul moyen d'aborder des phénomènes dont la complexité dépasse toute capacité d'analyse. Les boucles qui commencent à s'ajouter, l'une après l'autre, à notre existence en nous faisant sentir, chaque jour davantage, les rétroactions réciproques entre les puissances d'agir du monde terrestre, il faut en faire un modèle – une fiction – bien avant de pouvoir les vérifier pour de vrai. La fiction anticipe ce qu'on espère bientôt constater. À chaque génération de modèles, on peut ajouter de nouvelles variables, compliquant de plus en plus une image du monde qui devient progressivement de plus en plus réaliste – et de plus en plus difficile à calculer ! De même, à chaque simulation politique, on peut ajouter de nouvelles délégations, de nouveaux représentants, compliquant de plus en plus une image de la chose publique qui devient progressivement de plus en plus réaliste – et dont les dérives sont de plus en plus difficiles à contrôler ! *Complicquer* les modèles du monde et y *impliquer* ceux qu'ils concernent pour ensuite *composer*, voilà qui me semble une définition commune aux sciences, aux arts et à la politique.

C'est exactement ce qui s'est passé dans ce *théâtre des négociations*, en mai 2015, et qui donne à cet épisode apparemment pédagogique, une dimension constituante. En effet, je prétends que ce modèle réduit – 41 délégations, 208 délégués – est *plus réaliste* que le monde réel à échelle un, et en particulier que cette fameuse *Conférence des Parties*, ou COP en anglais, dont il s'agissait de préfigurer la vingt et unième édition, à Paris, en décembre 2015. En observant les délégués, dans la salle dite transformable qu'ils avaient préférée à la grande salle trop formelle à leurs yeux, décider qu'ils siègeraient comme ils l'entendent

et aussi longtemps qu'il le faudrait, vous me pardonnerez de n'avoir pu m'empêcher de penser à la salle du Jeu de paume et à ce moment, ô combien décisif, où, le 20 juin 1789, les États Généraux avaient décidé de ne plus siéger *par ordres*, noblesse, clergé et tiers, mais de se réunir en Assemblée constituante !

•

Avant de se transformer en tout autre chose, les États Généraux avaient été réunis, comme on le sait, pour résoudre une simple question d'impôt. De même, toutes proportions gardées, en partant de la question du climat, la simulation s'est donnée de tout autres buts. Si le modèle est plus réaliste, c'est d'abord parce que les concepteurs avaient décidé de ne pas se concentrer sur l'impossible question de réduire les émissions de CO₂ pour tenter de rester au-dessous de la limite fatidique des 2 degrés de réchauffement. En effet, l'excellent livre de Stefan Aykut et Amy Dahan⁵, les avait convaincus que le Régime Climatique ne peut conduire qu'à une impasse : comment prétendre résoudre la conséquence lointaine – l'action du CO₂ sur la machinerie du climat – sans s'attaquer à ses causes prochaines – les multiples décisions sur les modes de vie des nations participantes ? Autant chercher à limiter l'usage des armes à feu après en avoir encouragé la libre distribution. Pour que la négociation soit réaliste, il fallait se concentrer, contrairement à la vraie COP, sur les diverses manières d'occuper des territoires, et pas sur la seule allocation de quotas de CO₂. Manière de se prémunir d'avance contre un échec possible de la COP 21, en préfigurant les réformes de procédure qu'il faudra bien mener.

Il fallait surtout considérer comme irréalisable de confier aux seuls États-nations la tâche de résoudre les problèmes créés par leurs façons, très utopiques, en tout cas très peu terrestres, d'occuper leurs sols. Les frontières des États, nous l'avons vu dans les deux conférences précédentes, résolvent un problème qui date de quatre siècles afin, d'une part, d'imposer la paix entre des religions devenues folles et, d'autre part, d'assurer la prise illimitée de terres possédées jusque-là par d'autres collectifs. Quatre siècles plus tard, après l'expansion impériale, la colonisation, la décolonisation, la mondialisation, il n'y a plus rien de réaliste dans une assemblée de cent quatre-vingt-quinze États. Même s'ils parvenaient à s'entendre, tous les problèmes qui les assaillent leur échapperaient

quand même, puisqu'ils se sont emberlificotés les uns dans les autres de la plus indémêlable façon, au point que tous ces problèmes sont devenus, comme on dit, *transversaux*.

Ah, direz-vous, mais, naturellement, c'est qu'il faut traiter tous ces problèmes de « manière globale » ! Et pourtant, c'est à cette utopie-là qu'il fallait refuser de céder. Malgré le mot « parties », les membres de la COP ne sont pas les *parties* d'un Tout supérieur qui permettrait de les unifier en leur attribuant à chacun un rôle, une fonction et des limites, mais des *parties*, au sens diplomatique, dans une négociation qui ne peut débuter que parce qu'il n'y a justement *plus d'arbitre supérieur* – ni la force, ni le droit, ni la nature. Contre le déluge de bons sentiments qui accompagne trop souvent la question écologique, il fallait accepter de ne pas se réunir sous un principe supérieur commun. Nous retrouvons ici la figure du Globe dont nous avons appris, conférence après conférence, à quel point elle était non seulement impossible mais moralement, religieusement, scientifiquement et politiquement délétère. Tel était le point de départ des étudiants de mai pour monter leur simulation. Tel est le risque qu'ils ont accepté de prendre : ni Dieu ni Nature – et donc pas de Maître !

Faisons la liste des principes supérieurs communs qu'ils ont accepté de ne *pas* invoquer. Ils ont compris, premièrement, qu'il ne faut pas compter sur le mirage d'un gouvernement mondial qui pourrait, par un miracle de coordination et de bonne gouvernance, attribuer à chacun sa part de CO₂ ou de compensation financière, sous peine de sanctions. Si l'on est en droit d'en rêver, l'absence de ce gouvernement planétaire est trop évidente. C'est de l'ONU qu'il faut demander comme Staline s'enquérât du Vatican : « L'ONU, combien de divisions ? » Les minces procédures de la COP ne sont là ni pour préfigurer ce gouvernement mondial ni pour le remplacer, mais simplement pour ralentir, quand c'est possible, l'état de guerre.

Mais, deuxièmement, il n'y a pas non plus de Nature globale capable, si seulement tout le monde se tournait vers elle, de faire taire tous les désaccords. On n'a pas encore vu un seul cas où l'appel aux Lois de la Nature aurait permis l'alignement *automatique* des intérêts. Comme je l'ai vu tagué sur les murs du théâtre des Amandiers : « La planète bleue n'unifie pas ! » Troisièmement, la Science de la nature non plus n'a pas la capacité de mettre tout le monde d'accord. Même sans la pseudo-controverse montée par les climato-sceptiques, s'il y a une chose à laquelle il est toujours sain d'échapper, c'est à un gouvernement des savants. L'unanimité n'est pas leur fort, et heureusement⁶.

L'intérêt de l'expérience, c'est que les étudiants ont aussi compris, même si cela leur est plus difficile à admettre, que les Lois du Marché, connues par la Science économique, ne peuvent servir de Dôme de substitution, de Globe, d'Absolu, de Dieu-Mammon capables d'imposer des décrets indiscutables à tout ce qui consomme, produit, achète et vend. Même si, par un paradoxe qui n'a jamais cessé de me surprendre, le bon sens tend à attribuer plus de certitude indiscutable aux lois de l'économie capitaliste qu'à celles de la nature – les deux fusionnés d'ailleurs dans le thème commun de la naturalisation⁷ –, il semble quand même difficile d'oublier que de dix économistes on peut tirer quinze conseils contradictoires sur la politique à mettre en œuvre. Assemblages de techniques utiles, l'économie n'offre pas plus que les autres sciences, la Grande Unification des Lois de la Planète. En voulant économiser l'écologie, vous ajoutez à une multiplicité vertigineuse une autre multiplicité.

S'il existait un gouvernement mondial, une Nature unifiée, une Science universelle ou une Économie fonctionnant selon des lois infrangibles, les délégués se seraient réunis, comme nous l'avons vu dans la conférence précédente, sous l'égide de ce qu'il faut bien appeler un (quasi-)État de la Nature. Peu importe que cet État apparaisse séculier ou profane, il aurait été apolitique en ce sens qu'on aurait maintenu la fiction d'un arbitre souverain auquel les délégations auraient pu faire appel pour mettre fin aux désaccords. Les délégués auraient occupé une fonction, rempli un rôle, suivi un script. Ils n'auraient fait qu'imiter de simples opérations de police. Leurs délégations auraient été des parties, au sens à la fois juridique et organisationnel du terme puisqu'il leur aurait suffi d'obéir à des règles. Les jeunes délégués se seraient bien amusés, peut-être, mais de la même manière qu'ils savent si bien le faire au cours d'une partie de *Risk* ou en se prenant passionnément à un jeu de *Donjon et Dragon*. Aucune invention politique n'aurait été nécessaire. Il n'y aurait rien eu de constituant.

Ce qui rend réaliste la simulation de mai aux Amandiers, c'est que les délégations se sont réunies *sans qu'il y ait* d'échappatoire, sans qu'il existe un ailleurs, sans appel, sans extérieur souverain, sans référence à un Dôme, une Tente, un Dais capable de les abriter. D'ailleurs, quand les délégations, le premier jour, se sont présentées les unes aux autres, rares étaient les allusions à la Nature, à l'Humanité, à la Planète, au Globe. Chacune n'a parlé que d'elle. Chacune se savait seule. Chacune savait que les autres étaient seules. Rien ne les unifiait d'avance. Leur supérieur commun, ce n'était que le cadre proposé par le secrétariat qui les avait réunies et qu'elles avaient provisoirement accepté. Rien

de plus qu'un *middle ground*, une clairière entre deux suspensions d'armes⁸. Seule la minuscule fiction de se retrouver sur scène, dans un théâtre, pour quatre jours, entouré par un minimum d'ameublement conçu tout exprès⁹, définissait les limites totalement artificielles – et reconnues comme telles. C'est parce qu'il n'y avait *rien de naturel* dans l'exercice, qu'il était réaliste ! Comme rien n'était écrit d'avance, *il pouvait échouer*. Et d'ailleurs, il n'a cessé de faillir rater.

•

Encore fallait-il que les concepteurs soient capables de donner de la vraisemblance à cet intérieur sans extérieur. Si je souligne certaines des innovations décisives qui ont été introduites, c'est parce que je suis convaincu qu'elles serviront dans l'avenir quand il faudra convoquer de véritables négociations de paix¹⁰.

Première innovation, la plus radicale mais celle qui a semblé aller de soi : on ne peut plus laisser les États-nations occuper seuls la scène. C'est justement pour éviter cette utopie qu'il faut leur adjoindre des délégations *non étatiques*. Non plus parce qu'elles représenteraient des intérêts *supérieurs* à ceux de l'Humanité mais, tout simplement, parce que ce sont d'autres puissances, possédées par d'autres intérêts¹¹, qui exercent sur les premiers une continuelle pression et qui forment par conséquent d'autres territoires, d'autres *topoi*. Le point décisif, c'est que les délégations dont le nom rappelle d'anciens éléments dits de la « nature » – « Sol », « Océans », « Atmosphère », « Espèce en voie de disparition » – ne sont pas là pour naturaliser la discussion en rappelant aux humains les nécessités de leur « environnement », mais afin de repolitiser la négociation, en empêchant des coalitions de se former trop vite sur le dos des autres.

C'est pourquoi il était important que ces délégations non conventionnelles se soient présentées dans le même appareil, et selon le même protocole, que celles des États anciens ou nouveaux : chaque délégation est formée de la même façon, s'exprime dans la même langue (en l'occurrence, l'anglais) et toutes sont représentées par exactement les mêmes jeunes gens en robe ou costume cravate... Aucune bizarrerie n'aurait été de mise. La délégation « Océan » ne fait pas semblant de parler par tempête et tsunami, pas plus qu'« Atmosphère » ne se prend pour Borée, ni « Sol » pour une motte grouillant de vers de terre¹². Ne sont ici représentés que de puissants intérêts, capables de désigner les autres parties prenantes comme leurs ennemis. Par exemple, les actions d'un pays qui

acidifient les océans au point de les transformer en désert sont bien la preuve qu'il pèse sur ce quasi-domaine, ce qui entraîne aussitôt la réplique de la délégation « Océan ». « Ce que vous, délégation "États-Unis" ou "Australie", vous faites subir à notre domaine, nous le considérons comme inacceptable pour notre souveraineté. En nous opposant à vous, nous définissons la limite de notre territoire et *nous redéfinissons la forme du vôtre.* »

C'est une fiction bien sûr, mais la fiction ne porte que sur le seul point de donner, par le truchement d'une prosopopée, une égale souveraineté à tous les intérêts. Vous comprendrez sans peine la surprise d'un souverain surveillant tranquillement son domaine qui entend soudain la *réplique* virulente des territoires qui se mettent à crier : « Cela n'est plus à toi ! » La prise de terre s'inverse aussitôt, et, avec elle, la définition même de ce que veut dire, pour un pouvoir quelconque, posséder une terre. Jusqu'ici, ces intérêts, ces imbrications, n'avaient aucune autre présence dans le débat que celles de données dressant le cadre où opéraient les délégations étatiques. Les données étaient là, bien sûr, mais muettes et désanimées. En tout cas, dédramatisées. Elles formaient un cadre, elles n'étaient pas des agents. C'était des chiffres, pas une voix, pas un drame, pas un rôle dans une intrigue en cours. Autrement dit, on était encore dans l'Holocène : le sol ne réagissait pas aux actions humaines. Tout change quand on donne aux puissances d'agir une figuration *compatible* avec celles d'autres puissances d'agir. Alors, la *redistribution* peut commencer.

Si vous acceptez de définir le territoire, non pas comme un segment de cartes en deux dimensions, mais comme *ce dont on dépend pour subsister, ce que l'on est capable d'explicitier ou de visualiser, ce que l'on est prêt à défendre*, alors toute dramatisation, même fictive, des acteurs qui le composent modifiera la composition du scénario¹³. Peu importe la figuration dont vous partez : ce qui compte, c'est la réactivité des parties prenantes. Si vous vous étonnez qu'on fasse parler « Forêt », alors il faut vous étonner aussi qu'un président parle comme représentant de « France ». Personne morale pour personne morale, chacune a beaucoup à dire et ne s'exprime que par une vertigineuse série d'indispensables truchements. S'il a fallu bien des décennies pour accepter que la définition de la démocratie comme volonté du peuple souverain corresponde, même vaguement, à une réalité, c'est par une fiction qu'il fallait commencer. « Quoi ? Le peuple souverain, mais où avez-vous la tête ? » « Quoi une délégation de la Forêt ? Mais vous n'y pensez pas ! » Les étudiants y ont pensé, et cela ne semble pas leur avoir posé de problème.

Je me suis beaucoup amusé de ce que, à aucun moment, la négociation n'achoppe sur une telle objection. C'est fort poliment et sans l'apparence de la moindre gêne, que l'infatigable présidente, Jennifer Ching, s'adressait à « Sols » ou à « Amazonie » aussi bien qu'à « Canada » ou à « Europe ». Si la fiction paraissait si vraisemblable, c'est parce que chaque délégation était supposée capable de parler, ce qui est évidemment plus facile dans un théâtre habitué à entendre résonner sous les cintres la voix des chœurs, des divinités, des monstres ou des fées. Mais qui l'est aussi parce que tous les dispositifs de parole ont la même étrangeté, qu'il s'agisse de représenter les humains (qui ne parlent pas) ou les non-humains (que l'on fait parler). Pour les Terrestres, la question ne se pose plus : ils sont agités par trop d'agents articulés pour pouvoir se croire seuls à parler. Tel est peut-être le seul avantage de vivre à l'époque de l'Anthropocène.

De toute façon, parler avec quelque autorité, c'est toujours interpréter ce que diraient les muets si seulement ils pouvaient parler – et se faire interrompre par un autre qui affirme qu'ils disent autre chose ! Le doute sur la représentation n'apparaît qu'au moment des conflits, quand la dispute se tend et qu'on s'oppose à ce que dit un élu, un scientifique, un expert, un citoyen, sur tel ou tel état du monde, au point de poser la question : « Comment le sais-tu ? Qu'est-ce qui le prouve ? » Le temps est fini où les humains se parlaient entre eux devant un parterre de choses inertes. S'ils parlent un langage articulé, c'est que le monde l'est aussi¹⁴. Ce qui est mis en doute dans la négociation, c'est la *qualité* de la représentation, et non plus le *principe* de la représentativité lui-même¹⁵. Ce que les Modernes avaient oublié, le Nouveau Régime Climatique vient le leur rappeler.

Il est d'ailleurs assez peu surprenant que ce principe de représentation ait été développé par les scientifiques à propos des choses du monde, avant de devenir un principe de représentation politique de ces mêmes choses devenues autant de sujets de controverse et de souci. Sans les sciences, les mutations écologiques seraient restées invisibles. En quelque sorte, ce sont les chercheurs qui ont été les *activistes* de cette nouvelle question sociale. Ce sont eux qui les ont d'abord politisées – au bon sens du terme – en devenant leurs représentants et en les introduisant dans les vieilles questions de la démocratie et du gouvernement représentatif. Ce sont eux qui ont mis l'acidification de l'océan aussi bien que la dénudation des sols à l'*agenda* politique des assemblées représentatives. Il suffit de prolonger ce qu'ils ont commencé.

Cette objection de principe qui obnubile tellement les journalistes (« Comment pouvez-vous prétendre “représenter” les océans ou

l'atmosphère ? ») gênait d'autant moins les délégués qu'ils avaient tous intégré les scientifiques dans leur délégation, mais sans leur donner un rôle supérieur à celui de porte-parole *ajoutés aux autres*. Les sciences ne se trouvaient ni hors jeu, ni à côté, ni en surplomb des joueurs. Voilà encore une innovation bien astucieuse. Chaque délégation mobilisait à sa façon les portions de recherche, d'instrumentation, d'appareillages, d'expertise pour pouvoir répondre aux questions sur la qualité de la représentation de tel ou tel intérêt, de tel ou tel État du monde¹⁶. En tout cas, la Science n'était plus là pour dicter le cadre général dans lequel la négociation devrait nécessairement se dérouler. Leur objectivité n'était pas en doute, mais seulement leur unification. Là non plus, il ne faut plus attendre d'extériorité. Cette première assemblée postnaturelle, était aussi postépistémologique.

Si cette distribution des sciences semble affaiblir l'autorité qu'elles n'ont de toute façon jamais eue, elle procure en échange une place de choix pour les chercheurs amenés à se retrouver *partout*. Ils deviennent capables de défendre enfin l'originalité, la puissance, les intérêts des êtres dont ils sont les porte-parole et qu'ils peuvent incarner – représenter, interpréter – avec leurs contradictions et leurs controverses dans toutes les négociations, pour essayer de faire bouger les lignes. La connaissance *située*, voilà qui est beaucoup plus réaliste que la connaissance de Nulle Part ou qui prétend rester au-dessus des parties. Nous avons tous été confirmés dans ces vues en voyant Jan Zalasiewicz – Monsieur Anthropocène lui-même ! – partager une nuit fébrile au milieu des délégués, sans être à aucun moment choqué de cette innovation-là. C'est que, mieux que tout autre, il sait combien il est difficile de créer un consensus entre scientifiques, et dans combien de négociations délicates se trouvent mêlés les géologues du groupe de travail de la sous-commission de nomenclature du Quaternaire qu'il préside¹⁷ !

Il était donc très important que nul ne prétende représenter La Nature conçue dans sa globalité, et qu'aucune délégation ne se prenne, par exemple, pour la « voix de Gaïa ». Toute la politique en aurait été aussitôt vidée. C'est en ce point qu'il devient politiquement, et non plus scientifiquement capital de ne *pas* prendre Gaïa pour un Système unifié. Si toute l'astuce de Lovelock, je l'ai assez montré, consiste à désagréger le système en autant d'acteurs capables d'*empiéter* sur l'action des autres, c'est cette désagrégation des puissances d'agir dont il faut obtenir la traduction politique pour que les *empiétements* des territoires des uns sur les autres deviennent enfin clairement visibles¹⁸. D'où l'importance de multiplier (dans le cadre bien sûr limité du modèle réduit) les ci-devant êtres de

la nature. C'est alors que, à la place du rapport antique entre l'ordre d'une société et l'ordre naturel qui lui servirait de cadre, d'une géographie humaine posée sur une géographie physique, on commence à définir des frontières ami/ennemi, et donc à dessiner les fronts de territoires en lutte.

•

Peu à peu, on glisse des conflits traditionnels entre États-nations à des conflits *entre territoires*. Le pluralisme des délégations toutes égales en légitimité fait bien ressentir que les relations vont devenir enfin vraiment conflictuelles entre les manières différentes d'entrelacer les intérêts puisqu'il n'y a plus d'échappatoire. Les étudiants ne cherchaient pas à établir une nouvelle version du *Whole Earth Catalog*¹⁹. Ce qui les intéressait au contraire, c'était quelque chose comme une *redistribution des terres*, l'équivalent fictif d'une immense réforme agraire ! À partir de ce moment, les parties prenantes se sont vraiment prises au jeu. Même si, dans le langage de la « gouvernance », le terme de « partie prenante » semble plutôt fade, il suffit, pour en retrouver la virulence, de souligner la *partie*, la part, la portion qu'il s'agit de *prendre*, et de se rappeler qu'il s'agit de l'arracher à ceux qui la *tiennent*. Si les parties *prenantes* se multiplient, il devient de plus en plus difficile de rester une partie-*tenante* ! C'est ce qui est arrivé aux délégations des États-nations : elles ont trouvé à qui parler... C'est là le parallèle avec la situation révolutionnaire que je n'ai pu m'empêcher d'évoquer, quand les ordres traditionnels ont refusé de se réunir *séparément*.

Toutefois, la scène de conflit ainsi construite aurait été de peu d'intérêt si les concepteurs avaient limité les délégations non étatiques aux ci-devant objets « matériels ». On en serait inévitablement revenu à opposer les Humains et la Nature, en retombant dans le vieux dualisme Nature/Culture qui aurait paralysé toute la discussion. Il aurait été impossible de lutter contre lui – nous connaissons bien sa force – sans l'introduction de délégations non étatiques qui ne se définissent pas comme les héritières des anciens objets « matériels » enfin doués de la parole. D'où l'importance que les délégations « Villes », « Peuples Indigènes », ou « Organisations non-gouvernementales » viennent mettre leur grain de sel²⁰. C'est alors qu'on commence à comprendre que ce qui est apporté par les délégations non étatiques n'est pas le « souci de la nature », mais une action corrosive contre la délimitation des territoires dont les pays continuent à se croire les dépositaires exclusifs. Si « Sols », « Atmosphère », ou « Océans »

peuvent encore apparaître comme le cadre (ex-naturel) d'un gouvernement des hommes, la prétention de « Villes », « ONG », « Peuples Indigènes » à gouverner aussi, vient directement ronger la logique même de l'exercice du pouvoir, aussi bien que sa projection administrative sur une carte en deux dimensions.

Et pourtant, on sent bien que cela ne suffirait toujours pas à rendre la simulation réaliste. Il existe en effet de certaines puissances qui agissent toujours de façon obscure ou détournée, et qui semblent se jouer de l'activité politique des malheureux États devenus entre leurs mains de simples marionnettes. Ce sont ces puissances que l'on rassemble en un tout quand on parle de « globalisation » ou de « mondialisation ». Ce sont elles dont on dit qu'elles agissent en douce et qu'on flétrit du terme de lobbies – voire de mafias. « Eh bien », ce sont dit les organisateurs, « si elles agissent, si elles s'opposent, si elles sont des parties prenantes, ou mieux des parties-*arrachantes*, alors il ne faut pas qu'elles restent à l'extérieur, mais qu'elles se trouvent à l'intérieur, à égalité de souveraineté, elles aussi, pour qu'on sache enfin comment elles définissent leur territoire, quels sont leurs amis et leurs ennemis, et pour quelle cause elles sont prêtes à se battre, au besoin jusqu'à la mort – ce qui veut généralement dire celle des autres parties-tenantes ». D'où l'arrivée dans la liste, des délégations « Puissances économiques », « Organisations internationales », ainsi que cette délégation des plus étranges mais qui fut l'une des plus efficaces, les « Actifs délaissés du pétrole », capable de ruiner les autres pays en réduisant leur richesse pétrolière à rien²¹.

Vous comprenez maintenant ce que ces innovations ont de constituant. Dans la véritable COP, tous ces intérêts, toutes ces parties prenantes ont bien une place, mais à l'extérieur, sous la forme d'innombrables campagnes d'influence, de lobbying, de communication, de *side-events*. Dans la salle de négociation, en revanche, il n'y a que des États, supposés tous égaux. À l'intérieur, selon un protocole strict, les pays essayent de réduire l'impact des conséquences lointaines – ce que les émissions de CO₂ font à la machinerie climatique – en recherchant le consensus ; au-dehors, toutes les autres parties, devenues autant de groupes de pression, se battent dans le plus grand désordre sur les causes prochaines. Aux Amandiers, les organisateurs ont décidé de placer toutes les parties à l'intérieur pour qu'il n'y ait plus d'extérieur, et pour qu'on voie les parties prenantes exercer leurs pressions *toutes ensemble*. Que chacun se batte sous ses propres couleurs²².

La règle de composition est d'une grande simplicité : chaque fois que l'on dira d'un problème posé aux gouvernements qu'il est *transversal*, on cherchera à l'insérer dans la simulation en lui donnant force, figure et voix. Autrement dit, si vous souhaitez arracher une partie à une autre, alors participez à la redistribution, mais *qu'on voie votre main*. Selon ce principe, on doit désormais décider des délégations, non pas selon la vraisemblance de leur figuration plus ou moins conventionnelle ou vraisemblable – « Sol » ou « Ville », « Atmosphère » ou « Congo », « ONG » ou « Arctique » –, mais selon leur capacité à *s'opposer aux autres en explicitant sur quel territoire elles se trouvent*. Si une partie est capable de prendre le territoire d'une autre parce que cette autre l'occupe déjà, l'envahit, ou la limite, alors on lui accordera l'égale souveraineté. Elle n'aura pas à agir en douce, elle devra se présenter et dire quels sont ses intérêts, quels sont ses buts de guerre, qui sont ses amis et ses ennemis, bref où elle *se trouve*, qu'est-ce qui permet de l'*espacer* des autres. Ce faisant, elle rendra visible aux autres le territoire qu'elle occupe ou qui la préoccupe.

C'est ce problème de répartition des lumières et des conditions d'éclairage qui me paraît justifier le lien avec un épisode constituant. C'est ce qui a permis aux étudiants de découvrir qu'ils étaient bel et bien en état de guerre et que la négociation n'avait rien à voir avec la simple répartition de quotas de CO₂ sous l'arbitrage implicite d'un État de la Nature. Alors que Hobbes devait inventer une politique après des décennies d'affreuses guerres civiles, le paradoxe des négociations sur le climat, c'est qu'il faut faire comprendre aux protagonistes qu'ils sont bel et bien en guerre, alors qu'ils se croient en situation de paix !

Qu'est-ce que cela change, direz-vous ? Tout. Comme on peut le lire dans n'importe quel manuel de géopolitique : à chaque fois qu'une grande puissance a vu l'émergence d'une autre puissance, les autres ont dû reprendre à zéro le calcul de leurs intérêts (comme jadis l'Espagne a dû s'ajuster à l'irruption des Pays-Bas ou, aujourd'hui, les États-Unis à celle de la Chine). C'est ce qu'on appelle dans les traités la balance des pouvoirs ou le concert discordant des nations²³. Imaginez comme elle s'agite, cette balance, quand les « Villes » et les « Sols » se mettent à exiger leurs dus et selon quelle musique puissante ils commencent à trépigner des pieds ! N'y a-t-il pas là de quoi réchauffer l'État, « ce monstre froid », en le faisant danser ?

Ce que la simulation nous a permis de tester, c'est qu'il y a deux directions possibles pour gouverner en période de mutation écologique : vers le haut, ou vers le bas. Vers le haut, en faisant appel à un principe supérieur commun, à l'État de la Nature. Malheureusement, celui-ci, non seulement n'existe pas mais

il dépolitise toute la négociation devenue simple application de règles de distribution. Vers le bas, en acceptant de ne pas avoir d'arbitre souverain mais en traitant toutes les parties prenantes à égal niveau de souveraineté. La première direction est utopique, au sens étymologique de ce qui est « nulle part » ; la seconde consiste à se donner un sol. Une telle situation n'existe pas non plus ? C'est vrai, mais du moins permet-elle de repolitiser la négociation par ce qu'il y a de plus essentiel : l'appartenance à un territoire. Si la démocratie doit recommencer, c'est par le bas ; cela tombe bien, le sol, il n'y a rien de plus bas ! Vous vouliez du *bottom up* ? Eh bien, en voilà !

Vous vous souvenez peut-être de la phrase du général de Gaulle : « [A]u club des Grands, nous trouvions, assis aux bonnes places, autant d'égoïsmes sacrés qu'il y avait de membres inscrits²⁴. » Le réalisme en géopolitique exige de ne jamais croire qu'on pourra demander aux « membres inscrits » d'abandonner leur « égoïsme sacré » pour le bien supérieur de tous. Le réalisme en Gaïa-politique, permet néanmoins de demander aux parties prenantes de définir autrement ce que cet égoïsme doit défendre jusqu'à la mort, en modifiant justement *quel territoire il s'agit de défendre*. Après tout, le même général de Gaulle savait bien que défendre sa patrie en choisissant de rester l'arme au pied, immobile derrière la ligne Maginot, ou en mobilisant des divisions de chars cuirassés, ce n'était pas du tout demeurer fidèle au même « égoïsme sacré » – ni à la même patrie.

Telle est l'innovation majeure de la simulation de mai : à défaut de pouvoir abandonner la défense étroite de ses intérêts, est-il faisable d'*allonger la liste* de ce à quoi l'on se trouve directement intéressé ? Si les États-nations se trouvent impactés par d'autres délégations qui prétendent exercer leur autorité sur le même sol, ou sur des portions du même sol, comment vont-ils réagir ? Comment vont-ils modifier la définition de ce à quoi ils tiennent, au fond, plus qu'à tout ? Vous entrez dans la négociation avec une idée de vos intérêts, vous en ressortez avec une autre. À Realpolitik, Realpolitik *et demie*... N'est-ce pas ainsi, au fond, que s'apprend l'« art brillant de la diplomatie²⁵ » ?

•

Pour que la simulation des Amandiers permette d'instituer ou d'instaurer Gaïa, il aurait fallu que les délégués parviennent à réaliser deux des buts que les concepteurs s'étaient donnés, et qu'ils ne sont malheureusement pas parvenus à atteindre. Ils avaient prévu de demander aux délégations de *visualiser* par des

moyens idoines les nouvelles formes de souveraineté superposées qu'elles étaient en train d'explorer. Enfin, au cours d'une dernière cérémonie, ils auraient voulu que les anciens États-nations *redéfinissent* leur souveraineté au vu et au su des autres délégations. Si l'on veut que le nouveau *nomos* de la Terre ne soit pas qu'une vision fugace, c'est à ces deux tâches qu'il faut s'atteler pour compléter l'exercice.

Vous aurez peut-être noté que, dans la troisième conférence, nous avons déjà rencontré la difficulté de donner des limites exactes à l'« égoïsme sacré ». J'avais tenté de vous montrer comment Lovelock s'était moqué de l'étrange idée du gène égoïste, non pas parce qu'il doutait que les vivants s'intéressent avec avidité à leur sort – que pourraient-ils bien faire d'autre ? –, mais parce qu'il doutait qu'on puisse donner des bords assurés à leurs intérêts²⁶. C'est la distinction même entre un organisme et son environnement que la théorie de Gaïa remet en cause. Nous retrouvons ici le même problème du calcul de l'égoïsme – toujours aussi « sacré » –, non plus des organismes, mais des Grandes Puissances. Cette fois-ci, c'est la distinction même entre un État et son environnement que l'intrusion de Gaïa oblige à reprendre. Qu'il en soit des gènes comme des États ne peut plus nous étonner puisque, dans les deux cas, c'est aux théories de l'organisation, à la science économique, aux formats de comptabilité, que nous empruntons toujours la notion de limite ou de calcul. Tracer des limites à des intérêts, c'est l'action la plus directement politique qui soit²⁷. C'est toujours là où se décide la question de la répartition des puissances d'agir (qui est au fond le seul sujet de ces conférences).

Contrairement à la vulgate, la fameuse tragédie des communs ne vient pas de l'impuissance des individus à oublier leurs intérêts égoïstes parce qu'ils seraient incapables de se consacrer longtemps au « bien de tous »²⁸. La tragédie vient de la croyance récente que l'on ne peut calculer l'intérêt de l'individu – étatique, animal ou humain peu importe – que d'une seule façon, en le posant sur un territoire qui n'appartient qu'à lui et sur lequel il régnerait souverainement ; puis en renvoyant « à l'extérieur » ce qui ne *doit pas* être pris en compte. C'est la nouveauté autant que l'artificialité de ce type de calcul, que souligne bien le terme technique d'« externalisation » – synonyme exact de *négligence calculée*, et par conséquent d'irréligion²⁹. Pour retrouver le monde commun – et peut-être aussi le sens (du) commun –, la solution n'est pas de faire appel à la Totalité, qui de toute façon n'existe pas, mais d'apprendre à représenter différemment le territoire auquel on appartient. Ce qui permettra ensuite de modifier ce que l'on

prétend défendre, au nom de l'égoïsme sacré. Il s'agit, au fond, d'*internaliser* les empiétements innombrables de ceux dont nous découvrons peu à peu combien nous en dépendons pour subsister.

En termes de géopolitique, la question revient donc à visualiser sur le même sol *plusieurs autorités superposées*. Les Hollandais, par exemple, se sont montrés capables d'élire au même moment, depuis le XIII^e siècle, les députés appelés à représenter les sujets humains, mais aussi les représentants qui siégeront dans l'Autorité nationale de l'eau (*Rijkswaterstaat*), et dont les décisions seront suivies, avec attention, par les éleveurs de veaux, de vaches, de couvées, aussi bien que par les floriculteurs de tulipes³⁰. On dira qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un pays construit artificiellement par digues et polders donne aux puissances de la mer et des fleuves une représentation digne de sa souveraineté. Après tout, si les Maîtres de l'Eau se trompent dans leurs calculs, c'est toute la Hollande qui disparaîtra, engloutie sous la mer du Nord aussi sûrement que l'Atlantide. Là où il est question de vie et de mort, il est normal que l'Eau exerce bel et bien une domination reconnue, et qu'elle soit donc représentée par le truchement d'un pouvoir qui s'ajoute, s'oppose, se superpose à celui du roi et du Parlement... C'est la preuve en tout cas qu'il n'y a pas d'obstacle à imaginer sur un même sol des souverainetés qui empiètent aussi sûrement l'une sur l'autre que les pouvoirs du pape et de l'empereur au Moyen Âge³¹.

Il n'y a bien évidemment rien de naturel dans un tel arrangement. Il suffit pour s'en convaincre de comparer avec les arboriculteurs d'amandes de la Vallée centrale, en Californie. Eux aussi dépendent si totalement des puissances de l'eau que leur verte vallée ne devrait être qu'un désert de sable brûlé par le soleil³². Mais, comme il n'y a personne pour représenter l'aquifère dans laquelle ils pompent allègrement de plus en plus profond en période de sécheresse, chaque fermier vole l'eau de ses voisins, au point de faire littéralement baisser par subsidence le sol sous leurs pieds, offrant ainsi la meilleure caricature qui soit de la tragédie des communs³³. Ceux qui ont vu *Chinatown* savent que tracer les intérêts entremêlés ne va pas sans risque³⁴... Contrairement aux Hollandais, les fermiers de la Vallée centrale ont été économisés³⁵ – modernisés, naturalisés, matérialisés, peu importe l'adjectif – au point de se trouver sans ressource devant ce phénomène de calamité dite, bien à tort, « naturelle » : pénurie d'eau et pénurie de capacité à prendre en charge la situation³⁶. Il est amusant de constater que les Californiens ignorent toujours les procédures des antiques communs qui, pendant des millénaires, avaient inventé des dispositifs astucieux

pour distribuer l'eau à toutes les parties prenantes, en encaissant les sécheresses. Ou plutôt, il est tragique, en effet, de constater que l'on peut perdre volontairement une compétence si essentielle à sa propre survie – ce qui prouve assez que l'égoïsme a beau être « sacré », il n'est pas lucide pour autant !

Dans le cas de la Vallée centrale, la difficulté de représentation est double : pour un géologue, il n'y a rien de plus difficile à cartographier qu'un aquifère dont les limites ne recoupent jamais nettement celles d'un cadastre. Mais même si on le pouvait, comment représenter l'eau *sans la fiction* d'un représentant, d'un fonctionnaire, d'un officier, d'un truchement qui parlerait en son nom, et surtout qui pourrait parler *face à face* avec les rudes fermiers californiens ? La fiction n'est pas de donner une voix à l'eau, mais de croire qu'on *pourrait se passer* de la représenter *par une voix humaine* capable de se faire comprendre à d'autres humains. L'erreur n'est pas de prétendre représenter les non-humains ; nous le faisons de toute façon sans arrêt quand nous parlons des rivières, des voyages, du futur, du passé, des États, de la Loi ou de Dieu. L'erreur serait de croire possible de prendre en compte de tels intérêts, sans un humain qui en incarne, qui en *personnifie*, qui en *autorise*, qui en *représente* les intérêts. Cette personnification si nécessaire au Léviathan pour sortir de l'état de nature, est encore plus indispensable pour des territoires en lutte qui cherchent à mettre fin à l'État de la Nature³⁷.

Vous comprenez maintenant pourquoi j'ai tant insisté sur la continuité à établir entre puissances d'agir. Il n'existe pas un aquifère objectif de la géologie, puis un aquifère juridique du droit complexe des sols, et puis encore, par-dessus lui, un aquifère politique de l'eau californienne. Il n'y a pas de niveaux ; le monde n'est pas une mille-feuille. L'eau de l'aquifère de la Vallée centrale gagne ou perd ses propriétés, ses attributs, selon la manière dont on l'associe à d'autres puissances d'agir. L'eau externalisée par chaque forage décidé « librement » par chaque propriétaire indépendant n'est pas du tout la même eau que celle patiemment surveillée par le *Rijkswaterstaat* des Pays-Bas. Faute d'être bien représentée, elle n'a pas non plus les mêmes *propriétés*, et partant les mêmes *propriétaires*, et il est donc impossible pour les parties prenantes de s'en *approprier* la substance. C'est de l'eau en quelque sorte rejetée, désanimée – et bientôt évanouie comme celle d'un mirage. Cette eau est au sens propre utopique.

On voit bien là toute l'étrangeté de ce que nous avons étudié dans la sixième conférence, sous le terme d'*immanentisation*, cette curieuse façon d'échapper à la fois à l'immanence par un appel déplacé à la transcendance, et à la

transcendance par un court-circuit trop rapide avec l'immanence³⁸. C'est ce mélange très étrange, très moderne, très pervers aussi, qui donne l'impression aux humains de recevoir un bien qui leur est dû en quantité *infinie* pour un temps *infini* – comme s'il tombait du Ciel – et qui, en même temps, *va disparaître* – comme si, littéralement, il s'était englouti sous terre. C'est ce mélange qui fait passer ceux qui se croyaient en droit de le posséder pour toujours, d'un enthousiasme infini pour le futur à un profond désespoir sur les fautes du passé. Tout le contraire, par conséquent, de l'*eau bien gouvernée* des Hollandais, et donc *délimitée*, ou, comme on dit, *appropriée*. Le « bon gouvernement » de l'eau, des sols, de l'air, des villes ou des économies exige un *gouvernement représentatif*, et donc des porte-parole, des emblèmes, des figures, à qui l'on puisse parler face à face. Avec le « mauvais gouvernement », c'est impossible. On sait depuis la fresque de Lorenzetti à Sienne, que c'est seulement en dressant de telles figures que l'on peut « conjurer la peur »³⁹. Pourquoi ce qu'on savait peindre au XIV^e siècle, l'a-t-on oublié aussi totalement au XXI^e ?

Le problème des « questions écologiques », pour employer un terme désuet, c'est qu'elles semblent parler d'objets qui ont été téléchargés dans l'utopie aussi bien que dans l'uchronie. Ni l'eau, ni le sol, ni l'air, ni les vivants ne sont dans le temps ou dans l'espace de ceux qui en font le cadre de leur action. On connaît le débat, aussi ancien que l'idée même de géopolitique, sur l'existence ou non de « frontière naturelle » – le Rhin, l'Oural, ou le Rubicon. Après tout ce que nous avons fait subir à la (notion de) « nature », il va de soi que ce n'est plus ce genre de limite qui peut nous permettre de stabiliser les relations entre puissances d'agir. Reste toutefois à tracer leurs limites. Elles ne peuvent être dictées de l'extérieur simplement parce qu'elles auraient été « déterminées objectivement par les Lois de la Nature ». Ces limites doivent être ressenties, elles doivent être engendrées, elles doivent être découvertes, elles doivent être *décidées de l'intérieur* des peuples eux-mêmes. Sans décision, nous le savons, il n'y a pas de corps politique, pas de liberté ni d'autonomie.

C'est tout l'intérêt des termes de « limites planétaires⁴⁰ » aussi bien que de « zones critiques⁴¹ », ces notions inventées, comme l'Anthropocène, par des scientifiques devenant conscients que la notion de limite comprend le droit, la politique, la science – et peut-être aussi la religion et les arts. Tout ce qui permet de se rendre sensible à la rétroaction des êtres. Ce qu'ils réinventent par ces termes hybrides, c'est une activité *géo-traçante*, qui ne fait que nous rappeler, après tout, le sens ancien de la *géographie*, de la *géologie*, de la *géomorphologie*, c'est-à-dire l'écriture, l'inscription, la graphie, le parcours et

l'inventaire d'un territoire. Personne ne peut appartenir à un sol sans cette activité de pistage de l'espace, de parcours des lopins et de traçage de lignes, tous ces mots grecs – *nomos*, *graphos*, *morphos*, *logos* – de la même Gè, Géo ou Gaïa.

Malheureusement, s'il y a une crise de la représentation, ce n'est pas seulement parce que l'on hésite à faire parler les choses qui nous concernent. C'est aussi parce que nous sommes limités à l'imaginaire de ces cartes en deux dimensions, aux frontières délimitées, qui sont bien utiles, comme on le sait, pour « faire la guerre⁴² », mais fort insuffisantes si l'on veut s'y retrouver dans la géopolitique des territoires en lutte. Pour nous donner une vision enfin réaliste de nos appartenances, il nous manque une géographie des territoires discontinus et superposés. Quelque chose comme une carte géologique avec sa vision en trois dimensions, ses couches multiples encadrées les unes dans les autres, ses dislocations, ses ruptures, ses reptations, toute cette complexité que les géologues ont su maîtriser pour l'histoire longue des sols et des roches, mais dont l'infortunée géopolitique reste dépourvue⁴³. Nous ne savons pas comment figurer les empiétements qui sont pourtant le seul moyen de reprendre à nouveaux frais la question de la souveraineté. Les réseaux, hélas – je suis payé pour le savoir –, restent difficilement lisibles⁴⁴. Quand on les projette sur un fond de carte, on se retrouve à l'intérieur des limites de l'antique cartographie, sans avoir beaucoup avancé.

Il faudrait à la géohistoire, une visualisation capable de rivaliser avec les anciennes représentations de la géographie et de l'histoire, enfin fusionnées. Tout se passe comme si chaque limite, chaque frontière, chaque borne, chaque empiétement, bref chaque boucle, devait être à la fois racontée collectivement, collectivement tracée, collectivement rejouée et ritualisée. Chacune de ces boucles enregistre les réactions inattendues de quelque agent extérieur qui vient compliquer l'action humaine. À cause de cette réactivité, ce que signifie un « territoire » s'est trouvé totalement bouleversé : ce n'est plus le vieux paysage pastoral des champs bien délimités d'où les moissons viennent lentement et fidèlement à maturité – « *Et in Arcadia ego.* » Loin d'être l'« appropriation du sol », la *Landnahme* célébrée par Carl Schmitt, c'est plutôt la violente *réappropriation* de tous les titres humains par la Terre elle-même. Comme si « territoire » et « terreur » avaient une racine commune.

Les Terrestres doivent sans cesse tracer et retracer les boucles par tous les moyens à leur disposition, comme si les anciennes distinctions entre l'instrumentation scientifique, l'émergence d'un public, les arts politiques, aussi

bien que la définition de l'espace civique étaient en train de disparaître. Ces distinctions sont beaucoup moins importantes que cette forte injonction : faites en sorte qu'une boucle soit traçable et publiquement visible, sans quoi nous serons aveugles et démunis, sans aucun sol sur lequel nous établir⁴⁵. Nous deviendrions des étrangers dans notre propre pays. Tout se passe avec de telles boucles, comme si les fils de la tragédie n'étaient pas tissés seulement par les dieux olympiens de jadis, mais par toutes les puissances d'agir. C'est ce que raconte l'Anthropocène : un mythe vraiment œdipien. Et, contrairement à Œdipe, si longtemps aveugle à ses actions, devant la révélation des fautes passées, nous devons résister à la tentation de nous aveugler à nouveau, en acceptant de les regarder en face, afin de pouvoir nous tourner les yeux grands ouverts vers ce qui vient à nous.

•

Les concepteurs de la simulation avaient imaginé une dernière scène, avant la signature finale, où ils auraient assemblé ceux des délégués qui représentaient les gouvernements des États-nations, les seules parties reconnues par la COP officielle. Une telle assemblée n'aurait pas eu pour but de décider enfin ce que les autres délégations n'avaient fait que proposer mais de déceler les formes juridiques, conformes au droit international, qu'il faudra bien donner aux décisions prises par les autres délégations. Une telle innovation aurait inversé le sens de la souveraineté⁴⁶. Les États, au lieu d'occuper toute la place, se seraient retrouvés en position de serviteurs, de facilitateurs, d'organisateurs, de logisticiens, de juristes. On leur aurait reconnu la seule compétence pour laquelle ils sont vraiment indispensables : concevoir, signer et maintenir des accords internationaux. Tout le reste serait resté dans d'autres mains. On aurait eu la surprise de voir émerger l'équivalent d'une société civile des territoires en lutte, qui aurait fait de l'appareil d'État un organe non plus de commandement, mais *de service*. L'État aurait été *désinventé*... J'attendais vraiment cette scène finale ! En filant le parallèle historique, elle aurait été aussi importante que le passage d'une monarchie de droit divin à une monarchie constitutionnelle.

L'État aurait-il été réduit pour autant ? Pas forcément. Bien sûr, il aurait subi une forte secousse, mais au fond, dès la séance d'ouverture de la simulation des Amandiers, les spectateurs, en voyant « Villes » ou « Sols » négocier d'égal à égal avec « Russie » ou « Brésil », avaient déjà ressenti combien les États-nations prenaient un coup de vieux. En fait, on les aurait plutôt libérés de la

tâche impossible de tenir un territoire à l'abri de tous les empiétements, tâche qu'ils ont toujours fort mal assumée et qui n'a plus guère de sens à l'époque de la mutation écologique. Au bout du compte, ils en seraient sortis plutôt rajeunis. Qui peut nier le gain de civilisation qui a permis de passer du pouvoir des rois à celui des États constitutionnels ? Quelle avancée si l'on pouvait enfin passer des États régnant sans contre-pouvoir sur un sol délimité par des frontières, à un ordre constitutionnel enfin doté du système complexe de contre-pouvoirs exercés par les autres délégations – ces fameux *checks and balances* tant célébrés par les Humains, mais que les Terrestres en sont encore à rechercher ?

S'il est vrai que la conception moderne de la souveraineté provient de la nécessité de trouver une solution à l'impossible question du double pouvoir de la religion et de la politique, on comprend tout le bénéfice que l'État recueillerait s'il pouvait se défaire d'une souveraineté si mal emmanchée. Solution imaginée pour régler le problème religieux et pour s'emparer des terres étrangères préalablement vidées des collectifs multiformes qui avaient appris à les habiter, l'État étouffe désormais sous le fardeau d'avoir à prendre en charge la Terre entière. D'autant qu'entre-temps, depuis les guerres de religion, la question de la souveraineté s'est encore compliquée de l'autorité de la Science, avec un grand S, par quoi il faut comprendre, le plus souvent, depuis plusieurs décennies, celle de l'Économie. Sous l'autorité de cette puissance apparemment mondiale mais curieusement déterritorialisée, *il a perdu la capacité d'assurer la défense de ses sujets*. Ce qu'on appelle globalisation, c'est que *plus personne ne sait où habiter*⁴⁷. L'échec de la lutte de l'État contre les mondialisations successives ne l'a nullement préparé à prendre en compte cette mondialisation *par la Terre*. À l'époque de l'Anthropocène, l'État souverain se retrouve donc frappé d'obsolescence, juste au moment où la mondialisation planétaire devient littéralement, et non plus figurativement, la planète. Comment conserver le « monopole de la violence physique légitime » quand il s'agit de la violence géohistorique du climat ?

Bientôt, les prétentions de l'État-nation à représenter la souveraineté totale sur un territoire qui, de toute façon, lui échappe, apparaîtront aussi étranges que celles des rois à exercer le pouvoir absolu. Il va falloir inévitablement qu'il apprenne à partager le pouvoir. Et donc, aussi inévitablement, il faut se préparer à un renforcement, ou disons, une réarticulation de ce qu'on appelle la souveraineté. Il n'y a aucune raison pour que le même terme continue à désigner cet amalgame des autorités religieuses, scientifiques et politiques, qui remplirait totalement un espace continu délimité par une frontière. C'est charger l'État d'un

poids devenu trop lourd pour lui. La scène que j’imaginai à la fin de la simulation, c’était celle où il se déchargeait de ce fardeau pour redistribuer la souveraineté autrement. Il se serait renforcé, à condition que tout ce qui l’entoure, ce qu’il externalisait, se retrouve à l’intérieur – comme la simulation en a fait le pari⁴⁸. Non seulement les anciens états de la nature, mais aussi ce qu’on appelle, bien à tort, les forces supranationales qui occupent toutes, au bout du compte, un territoire qu’il faut également apprendre à tracer, aussi discontinu qu’il soit. Si l’on prétend gouverner ce qui se passe *offshore*, il faut bien redéfinir la rive, les bords, les limites qui vont enfin *contenir* toutes les puissances, au sens propre d’en borner l’expansion. Vous imaginez la scène ? « Aujourd’hui 31 mai 2015 : les États abolis »... On passait enfin au XXI^e siècle !

Et c’est en ce point que serait intervenue la figure, maintenant moins énigmatique, de Gaïa. Contrairement à la Nature, Gaïa ne fait pas irruption pour régner à la place de tous les États forcés de se soumettre à ses lois, mais *comme ce qui exige que la souveraineté soit partagée*. Tout se passe comme s’il y avait eu confusion entre la Nature et cet *oikos* local, historique, sublunaire de Gaïa. À une époque antérieure, quand nous mentionnions la présence d’un « phénomène naturel », dès que l’on franchissait le seuil invisible de la société, de la culture et de la subjectivité, c’est comme si tout le reste, des entrailles de notre corps au Big Bang, du sol sous nos pieds aux étendues infinies des galaxies, était fait de la *même matière*, appartenait au même domaine et obéissait aux mêmes lois intangibles. Mais Gaïa n’est pas la Nature. Gaïa ce sont les avatars localisés, historiques et profanes de la Nature⁴⁹ ; ou plutôt, la Nature apparaît rétrospectivement comme l’extension épistémologique, politisée, (contre-)religieuse et légendaire de Gaïa. De là cette surprenante inversion qui débouche sur le désarroi complet des Modernes. Si la Nature avait pu nous procurer l’espérance d’unifier et de pacifier la politique, ou, du moins, d’offrir un arrière-plan solide aux aléas de l’histoire humaine, ce n’est pas le cas avec Gaïa. Elles ne promettent pas la paix et n’assurent aucun décor stable.

Contrairement à l’ancienne Nature, elles ne jouent ni le rôle de l’objet inerte que l’on pourrait approprier ni celui de l’arbitre supérieur auquel, en fin de compte, on pourrait s’en remettre. C’est l’ancienne Nature qui pouvait à la fois servir de cadre général à nos actions tout en restant *indifférente* à notre destinée. C’est Mère Nature qui servait de nourrice à des humains capables à la fois de la négliger comme un simple objet inerte et muet, alors même qu’ils célébraient en elle l’*ultima ratio*. Comme le dit le proverbe : « On ne peut pas surpasser Mère Nature ! » Cette figure prétendument maternelle se retrouvait à la fois au-

dessous – comme objet manipulable et méprisable – et au-dessus – comme arbitre final et comme jugement dernier. Tout ce que les humains pouvaient faire, c'était de jouer le rôle de l'enfant sage, du gardien raisonnable, du révolté sûr d'être puni, ou du jardinier respectueux. On comprend assez que la progéniture de cette marâtre cruelle et sanglante se soit précipitée tout droit sur le canapé du psychanalyste – et pourquoi les féministes n'ont eu de cesse d'en combattre le mythe⁵⁰. La Nature, nous le comprenons maintenant encore plus clairement, n'a pas d'autre pouvoir que de rendre fous ses enfants. Avec elle, l'écologie, qu'elle soit scientifique ou politique, n'avait aucune espèce de chance...

Toute conception de la nouvelle géopolitique doit prendre en compte que les Terrestres sont attachés à Gaïa d'une tout autre façon que les humains étaient attachés à la Nature. Gaïa ne sont plus *indifférentes* à nos actions. Contrairement aux Humains dans la Nature, les Terrestres se savent aux prises avec Gaïa. Ils ne peuvent ni les traiter comme objets inertes et muets ni comme juges suprêmes et arbitres finaux. C'est en ce sens qu'ils n'entrent plus avec elles dans un rapport infantile de Mère à enfants. Terrestres et Terres sont devenus adultes. Les deux parties partagent la même fragilité, la même cruauté, la même incertitude sur leur destin. Ce sont des pouvoirs qu'on ne peut dominer et qui ne peuvent dominer. Comme Gaïa ne sont ni extérieures ni indiscutables, elles ne peuvent pas rester indifférentes à la politique. Elles peuvent nous traiter en ennemis. Nous le pouvons aussi.

Tandis que la Nature pouvait régner sur les humains comme un pouvoir religieux auquel il fallait rendre un culte paradoxal, civique et séculier, Gaïa ordonnent seulement de partager le pouvoir *comme des pouvoirs profanes et non pas religieux*. Il est inutile d'espérer une nouvelle *translatio imperii* qui irait de Dieu à la Nature, puis de la Nature à Gaïa. Aucune « loi des trois états » n'est ici à l'œuvre⁵¹. Gaïa se contentent de rappeler les traditions plus modestes d'un corps politique qui reconnaît enfin dans la Terre ce par quoi ce corps assemblé *accepte solennellement d'être définitivement borné*. Même si jusqu'à présent il n'y a pas de culte civique pour un tel traçage des « frontières planétaires » qu'un corps politique s'imposerait à lui-même, ce que nous avons fait dans la simulation, c'est d'entre-apercevoir un tel rituel. Des limites que rien n'imposait – au sens de l'ancienne Nature – ont été collectivement décidées – devant la nouvelle Gaïa. Cela ne veut pas dire que les humains doivent se sentir coupables – la culpabilité les paralyserait inutilement –, mais qu'ils doivent apprendre à devenir capables de *répondre*⁵². C'est en se rendant capables de cette

réponse, en se dotant d'une telle sensibilité, que les Humains dans la Nature deviennent des Terrestres avec et contre Gaïa. Les voilà les *checks and balances*, cette étrange métaphore technique utilisée par le droit constitutionnel et que l'on retrouve ici, comme principe de composition des puissances d'agir⁵³.

C'est ce qui va nous permettre de comprendre enfin cette métaphore si troublante des boucles et cet usage si instable de la notion de *cybernétique*. Comme on le sait, dans l'étymologie même de *cybernétique*, il y a tout un *gouvernement* qui prétend tenir la barre ! La question est de savoir si la métaphore glisse du côté de la technique – on multiplie les servocommandes et les centres de *contrôle* –, ou du côté de la politique – on multiplie les occasions d'entendre *protester* ceux qui exigent de rétroagir aux commandes ! D'un côté, on étend toujours plus loin l'ambition moderne par excellence, jusqu'au rêve cauchemardesque de la géoingénierie⁵⁴ ; de l'autre, on profite de la situation pour se démoderniser, en revenant sur Terre.

Tout dépend de ce qu'on entend par *répondre* à des commandes. Tout ce qui réagit à nos actions commence à prendre une consistance, une solidité, une cohérence qui peuvent être traitées soit comme ayant la prédictibilité d'un système *cybernétique* au sens technique du terme, soit comme des agents qui ont tous vocation à faire entendre leurs voix. Que faites-vous quand vous entendez, par exemple, les spécialistes du climat qui ne cessent d'ajouter à leurs modèles la « réponse » de la couche de glace au réchauffement des eaux, la « réponse » des micro-organismes à l'acidité des océans, la « réponse » du Gulf Stream à la circulation thermohaline, la « réponse » des sols à la perte de biodiversité ? Est-ce que vous en faites un système de plus en plus naturalisé, ou est-ce que vous en faites un corps politique à composer, puissance d'agir après puissance d'agir ? Si vous en faites un système global, vous désanimez et vous dépolitisez. Si vous en faites une divinité totale, vous suranimez et vous dépolitisez tout aussi sûrement. Pouvons-nous devenir capables de nous en tenir à l'animation propre à la Terre, ce qui permettrait de redéfinir la politique aussi bien que la nature ? Est-ce une extension de la politique ? Oui, en effet. Comme il est étrange d'avoir pu penser que seuls les humains étaient des « animaux politiques » ? Et les animaux, alors ? Et tous les agents animés ?

Gaïa ne possède pas, ne doivent pas posséder la qualité légale de la *res publica*, de l'État, du grand Léviathan artificiel inventé par Hobbes. C'est de l'État aussi bien que de l'État de la Nature qu'elles viennent, en quelque sorte, nous libérer. Si l'on a longtemps prétendu qu'il fallait sortir de la Nature pour s'émanciper comme Humain, c'est devant Gaïa que les Terrestres cherchent

l'émancipation. Quand nous commençons à nous rassembler en tant que Terrestres, nous réalisons que nous sommes convoqués par un pouvoir qui est pleinement politique puisqu'il inverse tous les titres, toutes les revendications légales à occuper un sol et à se prétendre propriétaire. Confrontés à une telle inversion des titres de propriété, les Terrestres comprennent que, contrairement à ce à quoi les Humains n'ont cessé de rêver, ils ne joueront jamais le rôle d'Atlas, ni celui du Jardinier de la Terre, qu'ils ne seront jamais capables de remplir la fonction de Maître Ingénieur du Vaisseau Spatial Terre, pas même celle de Gardien modeste et fidèle de la Planète Bleue. C'est aussi simple que cela : *ils ne sont pas seuls aux commandes*. Quelqu'un d'autre les a précédés, même s'ils ont appris bien tardivement leur présence, leur précedence et leur préséance. L'expression *partage du pouvoir*, ne signifie rien d'autre.

Gaïa n'a pas d'autre forme légale que d'être celle à laquelle on s'adresse. Si elles n'ont pas de souveraineté, il est possible qu'elles possèdent du moins, ce que les Romains appelaient une *majesté*⁵⁵. On peut s'adresser à elles non pas *comme on le faisait à la Nature* impersonnelle et néanmoins personnalisée, mais franchement et directement, *en les nommant* comme de nouvelles entités politiques. Vivre à l'époque de l'Anthropocène, c'est admettre une étrange et difficile *limitation de pouvoirs* au profit de Gaïa, considérées comme l'agrégation profane de tous les agents reconnus grâce au tracé des circuits de rétroaction. Ici encore, la pensée comme la pratique ont besoin de la fiction : « Gaïa, je te nomme, comme ce à quoi je m'adresse, et ce devant quoi je suis prêt à faire face. »

S'il est toujours bienséant de macérer rétrospectivement la question : « Comment me serais-je conduit si je m'étais trouvé parmi les criminels du siècle passé ? », il est encore plus utile, me semble-t-il, de ne pas se trouver parmi les criminels du siècle présent quand nous allons devoir affronter les « combats pour l'ordonnancement, l'appropriation et la distribution des espaces et des climats ». Carl Schmitt crédite le *jus publicum europeanum* d'avoir limité pendant deux siècles les guerres intra-européennes en les exportant ailleurs avant qu'elles n'éclatent au ^{xx}e siècle hors de toutes limites pour devenir mondiales. Les Terrestres seront-ils capables d'inventer un successeur à ce *jus publicum*, en vue de limiter les guerres à venir pour la désappropriation du monde ? Serons-nous capables de placer ce nouveau droit sous la même ancienne invocation, celle de la « Terre, mère du droit », que Virgile saluait du nom de « *justissima tellus* » ? Un tel déplacement déboucherait sur un mode d'action différent pour les anciennes « lois de la nature », quelque chose comme un « *jus publicum*

telluris », encore à inventer, en vue de limiter ce que Schmitt, dans son langage terriblement précis appelait les *Raumordnungskriege*, les « guerres pour l'ordre spatial », expression qui, une fois purgée de ses associations avec les conflits du xx^e siècle offre une définition radicale de la vie terrestre, mais une vie terrestre enfin capable d'assumer la présence de Gaïa pour qu'elles nous permettent de donner des limites aux guerres à venir.

Au fond l'affrontement se résume à ceci : étendre l'hégémonie des États-nations sur la Terre en donnant aux Modernes un nouvel horizon de maîtrise – une sorte d'éco-modernisation plus impérieuse et bien plus violente encore que toutes les prises de terre précédentes – ou accepter de plier le genou devant la majesté de Gaïa, en faisant de la distribution des puissances d'agir la question politique par excellence – une reprise de la grande question de la démocratie ? Cela reviendrait probablement à se passer des expressions de moderne, de nature et même d'écologie, ce que j'ai résumé par la formule : passer de l'Ancien au Nouveau Régime Climatique.

•

L'issue de ce combat dépend forcément de la façon dont nous nous rendrons capables d'hériter de la religion. S'il est vrai, comme je le crois avec beaucoup d'autres, que ce qu'on appelle « sécularisation » n'a fait que reprendre le trait principal des contre-religions – vivre dans la fin des temps –, mais en décalant cette fin des temps dans l'utopie de la modernisation, on comprend que l'accès au terrestre sera rendu impossible. Même si nous parvenions à redonner une place aux sciences et à dynamiser de nouveau la politique, il n'en resterait pas moins que ceux qui ont hérité du modernisme – c'est-à-dire, aujourd'hui, la planète entière dans ce qu'elle a de globalisé ou de mondialisé – se situent dans un temps impossible, celui qui les a pour toujours arrachés au passé et lancés dans un futur sans avenir. Exactement la situation temporelle dont l'Anthropocène marque l'obsolescence.

Si nous ratons cet embranchement-là, la bataille du religieux et du séculier va continuer. Au lieu de découvrir la matérialité, le terrestre, l'ordinaire, le mondain, on va se retrouver dans des guerres infinies sur les fondements utopiques de l'existence – avec en plus, sous le nom nouveau de fondamentalisme, le retour des guerres de religion contre lesquelles l'État était supposé nous garder. On peut même imaginer le pire, des guerres de religion menées au nom de la sauvegarde de la Nature ! Souvenons-nous de l'argument

de Schmitt, ce sont les guerres menées au nom de la raison, de la morale, du calcul, les guerres « justes », qui mènent à l'extermination sans limite. Des guerres globales menées au nom de la survie du Globe seraient bien pires que les guerres dites « mondiales ». L'étendue, la durée et l'intensité de ces guerres ne peuvent être *limitées* que si nous acceptons que la composition du monde commun n'a *pas encore été achevée*, qu'il n'y a pas de Globe. Comment décider des limites ? En acceptant la finitude : celle de la politique, celle des sciences, mais aussi celle des religions.

Je sais bien que la solution usuelle consiste à dire : laissons les religions derrière nous et passons à autre chose. Mais comment faire si, dans ce mouvement, nous emportons avec nous ce qu'elles ont de pire, en laissant de côté le contrepoison qu'elles ont su élaborer ? Avec cette étrange idée du séculier, nous ne pouvons ni revenir au religieux ni nous en extraire. La seule solution est de reprendre à nouveaux frais ce que veut dire l'expression de « contre- »religion. S'il n'y a rien à faire avec la religion croupion devenue salut de l'âme et police des mœurs, il faut bien parvenir à domestiquer cette furieuse invention d'un temps qui ne passe pas, puisque, de toute façon, nous en avons hérité. Autour de ces questions passablement obscures de la fin, des buts, de la finitude, de l'infini, du sens, de l'absurde et ainsi de suite, il y a toujours la question religieuse. Pour retrouver du sens à la question de l'émancipation, c'est de *l'infini qu'il faut s'émanciper*.

Le seul moyen, me semble-t-il, c'est de prendre au sérieux la dimension apocalyptique dont nous sommes les descendants – l'apocalypse que nous avons fait subir aux autres collectifs et qui revient aujourd'hui sur nous –, mais dont nous avons perdu la capacité de comprendre le sens. La question devient donc : pouvons-nous réapprendre à vivre dans le temps de la fin, sans pour autant basculer dans l'utopie, celle qui nous a téléchargés dans l'au-delà, aussi bien que celle qui nous a fait manquer l'ici-bas ? Autrement dit, pouvons-nous enchaîner trois humiliations en cascade, celle des sciences, de la politique et de la religion, au lieu de cet amalgame mortifère qui en a mélangé les vertus, mais n'a réussi qu'à nous empoisonner ? Si le mot d'humiliation vous choque, rappelez-vous qu'il y dedans l'humus et le compost... La phrase du mercredi des Cendres : « Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras à la poussière ! », n'est pas une malédiction, mais une bénédiction : ce qui vaut par-dessus tout ne dure que par ce qui ne dure pas.

Vivre au *temps de la fin*, c'est d'abord accepter la finitude du temps qui passe et en finir avec la négligence. Avant d'être enflée dans de grandioses scènes

cosmiques à grand budget, la rupture radicale de l'eschatologie doit être d'abord reconnue dans une tonalité plus légère, plus humble et plus économe. La fin du temps n'est pas le Globe Final qui encercle tous les autres globes, la réponse finale au sens de l'existence ; c'est plutôt une nouvelle différence, une nouvelle ligne, tracée à *l'intérieur* de toutes les autres lignes, qui les traverse partout, et qui donne un autre sens à tous les événements, c'est-à-dire un but, une présence finale et radicale, un achèvement. Non pas un autre monde, mais ce même monde saisi d'*une façon radicalement nouvelle*.

Tragiquement, cette torsion dans le flux du temps, cet événement dans l'événement, cet *eschaton* situé à l'intérieur du mouvement de l'histoire, a été métamorphosé en échappée hors du temps, en saut dans l'éternité, dans ce qui ne connaît pas de temps. L'Incarnation a été altérée en fuite loin de toute chair vers le royaume désincarné du domaine spirituel du lointain. Comme si la calamité du *naturel* n'était pas suffisante, des générations de prêtres, de pasteurs, de prédicateurs et de théologiens se sont mises à maltraiter les Saintes Écritures pour ajouter au-dessus de la Nature un domaine du *surnaturel*. Comme si la (non-)existence de la Nature pouvait servir de fondement solide à la (non-)existence du Surnaturel ! L'ensemble de la religion, en tout cas dans le christianisme et ses multiples avatars, a été progressivement déplacé vers le projet de sauver les âmes désincarnées des humains de leur attachement peccamineux à la Terre. Le regard tourné vers le haut, les yeux extasiés par l'attente de l'événement final ! C'est en grande partie la croyance selon laquelle un combat contre le matérialisme doit être impitoyablement mené qui a égaré le christianisme, forçant le fidèle à dédaigner le chemin des sciences, au moment même où elles montraient le chemin de la Terre plus clairement que la colonne de fumée qui menait les Hébreux dans le désert.

L'idée n'était pas vaine. La Création comme alternative à la Nature permettait de s'assurer que le pouvoir de conversion de l'Incarnation n'était pas limité aux replis intimes de l'âme, et qu'il pouvait s'étendre finalement, de proche en proche, je devrais dire de prochain en prochain, jusqu'au cosmos tout entier. Mais seulement à la condition que la Création ne *devienne pas* un autre nom de la Nature, qui s'en distinguerait seulement par la présence d'agents suranimés, et qui serait régie par un Grand Dessein providentiel. Le Saint-Esprit peut « renouveler la surface de la Terre », mais Il est impuissant quand on le confronte à la Nature sans visage. C'est parce que Gaïa offre de telles figures profanes, mondaines, terrestres, qu'elle peut permettre à la dynamique de l'Incarnation de reprendre son élan dans un espace libéré des limites de la

Nature. Si nous « savons vraiment que toute la création gémit et travaille dans la douleur de l'enfantement jusqu'à *maintenant* » (Rom : 8-22), cela veut dire qu'elle n'est pas achevée et qu'ainsi elle doit être composée, pas à pas, d'âme en âme, d'agent en agent.

Comme il est étrange que les théologiens qui combattent le matérialisme aient mis si longtemps à comprendre que ce sont eux qui ont construit, à travers les siècles, un véritable culte de la Nature, c'est-à-dire la recherche d'une entité extérieure, immuable, universelle et indiscutable, par contraste avec le récit changeant, local, intriqué et discutable que nous autres Terriens habitons. Pour sauver le trésor de la Foi, ils l'avaient abandonné à l'Éternité. En voulant émigrer vers ce monde surnaturel, ils n'avaient pas remarqué que ce qui était « mis de côté » n'était pas le péché mais tout ce pour quoi, selon leur propre récit, leur propre Dieu avait fait mourir son propre Fils, à savoir la Terre de Sa Création. Ils ont dû oublier qu'une autre acception du mot « écologie » – pour reprendre la belle étymologie fictive de Jurgen Moltmann⁵⁶ – pourrait être *oikos logou*, c'est-à-dire la Maison du Logos, ce Logos qui, comme il est dit dans saint Jean, a « beaucoup de demeures » (Jn : 14-2). J'espère que vous avez compris que pour occuper la Terre, ou plutôt, pour *être occupés* et *préoccupés* par la Terre, nous devons habiter toutes ces demeures en même temps. Le cosmos n'a pas besoin qu'on y étale la Gloire de Dieu, il a besoin, au contraire, que la religion, en se limitant, apprenne à conspirer avec les sciences et la politique, pour redonner un sens à la notion de limite.

J'étais sans espoir sur ce point, je l'avoue, lorsque j'ai eu l'heureuse surprise de lire l'encyclique du pape François capable de reprendre le Cantique des Créatures en s'adressant à la Terre par le nom de « mère » et de « sœur ». Je m'étais juré de ne jamais citer saint François ; trop de sensiblerie, trop de bons sentiments. Et pourtant, quand j'ai lu : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la terre, qui nous soutient et nous gouverne, et produit divers fruits avec les fleurs colorées et l'herbe », je me suis dit qu'entre la généalogie terrifiante de Gaïa et l'arbre familial que dressait le pape François, il y avait peut-être à établir des liens que l'ancienne querelle contre le paganisme semblait avoir pour jamais sectionnés⁵⁷. D'autant que l'auteur plein de verve en faisait une nouvelle version du *Manifeste du Parti communiste* en rattachant enfin l'écologie avec la politique et sans mépriser pour autant les sciences. Je me suis alors demandé si le vœu de Voegelin n'allait pas enfin se réaliser⁵⁸ : ceux qui sont passés par tous les avatars des contre-religions successives allaient peut-être devenir capables d'ouvrir leur âme, comme il dit, à une instance suprême sans

pour autant devoir abandonner les autres. Serait-ce possible, me disais-je en lisant l'appel du pape François à la conversion, que l'intrusion du Gaïa puisse nous rendre proches de tous les dieux ? Que la trop célèbre phrase du poète : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ! », devienne : « Seule l'assemblée de *tous les dieux* peut encore nous sauver... »

•

Si je voulais, pour finir, ramasser d'une vive esquisse tout ce que j'ai dit de Gaïa, je dirais que rien n'est joué. Le pire peut advenir, en particulier que l'on prenne Gaïa pour la réincarnation de l'ancien État de la Nature. Imaginez cette catastrophe : des élites politiques, scientifiques et religieuses qui feraient de Gaïa la puissance à laquelle il faudrait obéir au nom des vérités indiscutables de l'État, de la Science et de la Religion confondus. « Gaïa exige ! Gaïa veut ! Gaïa demande ! » Toutes les puissances du Globe fusionnées dans le plus toxique des amalgames. L'Empire du Globe, le retour ! Tous les totalitarismes agissant de concert, un gouvernement par Gaïa serait l'horreur absolue. Si vous m'avez suivi jusqu'ici, vous aurez compris que Gaïa n'est pas le Globe, ni une figure globale, mais l'*impossibilité* de s'en tenir à une figure du Globe. Gaïa est historique de part en part. Gaïa n'est pas une Mère nourricière, ni une marâtre, indifférente ou lointaine. Elle n'est pas du tout maternelle ! Si vous en doutez encore, reportez-vous à la Gaïa de la mythologie grecque, la plus ambiguë, la plus complexe, la moins stable des puissances passées. La Gaïa actuelle à laquelle nous devons faire face n'est pas plus une divinité salubre que l'ancienne Gè. Elle oblige toutes les divinités à se poser la question de leur mode de présence. Gaïa n'hérite pas plus des forces politiques qu'elle n'hérite des formes de la religion cosmique. Elle est pétrie de trop de sciences, d'instrumentations, de modèles, de capteurs, pour ressembler en aucune façon aux anciens accès au monde. En ce sens, elle est aussi éloignée de Pachamama que de l'antique Gè. Et pourtant elle métamorphose bien les sciences et va les changer pour toujours : elle les anthropologise, elle les ramène sur Terre, elle encourage leur multiplicité, elle accueille leur instrumentation, elle conspire avec leur modestie retrouvée. Gaïa exige des sciences qu'elles disent où elles se situent et sur quelle portion de Terre elles habitent. Gaïa n'est pas plus scientifique à l'ancienne qu'elle n'est un ersatz païen de la Création. Elle se méfie du paganisme – cette version péjorative de l'ancienne appartenance au monde – autant que de se faire transformer par la religion chrétienne dans le dessein providentiel d'un Dieu transcendant. Elle se

méfie de toute transcendance. Elle ne refuse pas le dessein, mais elle veut qu'il y en ait autant qu'il y a d'acteurs sur sa Terre. Elle objecte à toute fuite dans l'au-delà. Gaïa est la grande figure contre l'utopie et l'uchronie. Gaïa c'est la grande chasseuse de gnostiques. Gaïa est en tiers dans tout ce que font les hommes, les divinités, les organismes et les dieux, elle est un autre nom pour le Tiers. Gaïa peut accueillir le présent, mais elle se méfie de l'Apocalypse et de tout ce qui prétend sauter à la fin des temps. Elle rabaisse les exagérations de la religion comme celles des sciences et de la politique. Elle veut que le présent soit célébré d'abord pour ce qu'il est, le temps qui fait durer, par ce qui passe. Gaïa c'est la finitude, la très juste et très mondaine finitude. Et ensuite, libre à vous, adeptes de la (contre-)religion, d'y ajouter le temps de l'attente enfin réalisée, mais *que ce soit dans le temps*. Gaïa se tient devant nous comme la Terre qu'il ne faut pas quitter, que l'on ne peut pas quitter. Loin d'être le ballon gonflé d'air qui permet à la grenouille de se croire plus grosse que le bœuf, Gaïa est la grande puissance de la *déflation*. Elle est l'épine qui dégonfle toutes les obsessions du Globe. Elle exige des Modernes qu'ils cessent de se croire de l'autre côté de l'Apocalypse. Elle est une grande figure de l'exégèse : relisez vos textes saints, vous scientifiques, vous religieux, vous politiques. Du doigt elle désigne la Terre, tout simplement.

•

Vous avez souvent contemplé, j'en suis sûr, ces admirables cartes dites en forme de T majuscule, par lesquelles les moines, au Moyen Âge, se représentaient le monde, Jérusalem au milieu, avant qu'elles soient rendues démodées par la découverte stupéfiante d'un monde infiniment plus vaste dont il fallait désormais apprendre à dessiner les rivages⁵⁹. J'ai souvent pensé, en préparant ces conférences, à quel point la situation présente ressemblait à celle de nos prédécesseurs érudits au moment où la nouvelle leur est parvenue que Christophe Colomb, contre toute attente, était revenu de son voyage vers la Chine. Nous aussi, nous dessinons sans relâche nos cartes en forme de T majuscule, avec l'Homme en son centre et la Nature, circulaire, globale, qui l'entoure, le menace ou le protège. Et nous aussi nous allons devoir les redessiner entièrement pour absorber d'autres terres nouvellement découvertes qui obligent à sortir tout à fait de la Nature et de l'Humanité, en redistribuant les sciences, la religion, la politique, bref, en redessinant la totalité de notre cosmologie. Quelle surprise pour les gens du XVI^e siècle, de découvrir à quel

point la nature se découvrait plus vaste que leur petit monde méditerranéen. Quelle surprise pour les gens du ^{xxi}^e, de découvrir à quel point la (notion de) nature est étroite comparée au comportement de la Terre qui s'ouvre soudain sous leurs pieds.

Inutile de se bercer d'illusions : nous sommes aussi mal préparés pour les bouleversements à venir de l'image du monde que l'était l'Europe en 1492. D'autant que, cette fois, ce n'est pas l'expansion de l'espace à laquelle il faut se préparer, la découverte de terres nouvelles préalablement vidées de leurs habitants, cette gigantesque prise de terre qui a permis ce qu'on a longtemps appelé l'« expansion occidentale ». Il s'agit toujours de l'espace, de la terre, de découverte, mais c'est la découverte d'une Terre nouvelle considérée dans son *intensité* et non plus dans son *extension*. Nous n'assistons pas stupéfaits à la découverte d'un Nouveau Monde à notre disposition, mais à l'obligation de réapprendre entièrement la façon dont nous allons devoir habiter l'Ancien⁶⁰ ! La nouveauté est d'autant plus grande et notre surprise d'autant plus complète, que cette fois-ci ce n'est plus nous qui chassons les anciens peuples de leur terre, c'est notre terre à nous, à nous aussi, qui est l'objet de la prise. Ou plutôt, il semble que ce soit tous les peuples anciennement humains qui se trouvent simultanément l'objet d'une prise de terre inversée, par la Terre elle-même. D'ailleurs, tous ces renversements sont encore si obscurs que nous ne savons pas mieux ce qui nous est tombé dessus que Colomb au retour d'Hispaniola qu'il avait prise pour le rivage de la Chine ! Au moment de finir ces conférences, je ne suis même pas si sûr de la qualité des nouvelles que j'ai relayées en vous racontant ce que l'Anthropocène allait modifier à nos façons de vivre – peut-être s'agit-il de simples rumeurs...

Ce qui est sûr, c'est que si les humains de l'espèce moderne avaient pu se définir comme ceux qui s'émancipaient toujours des contraintes du passé, toujours en train d'essayer de franchir les infranchissables colonnes d'Hercule, à l'inverse, les Terrestres doivent explorer la question de leurs limites. Alors que les Humains avaient pour devise « *Plus ultra* », les Terrestres n'ont pas d'autre maxime que celle-ci : « *Plus intra* ». Ils ne peuvent s'appuyer sur aucune autre version plus ancienne de ce que représentait le sol, la terre, le terrain. Non pas parce qu'ils redoutent d'être réactionnaires et rétrogrades (rétrograder est ce qu'ils ont *arrêté* de faire quand ils ont arrêté de croire qu'ils étaient modernes⁶¹ !), mais parce qu'il n'y a aucun moyen de rétrécir leurs modes de vie, leurs techniques, leurs valeurs, leur multitude, leurs villes, dans les limites étroites de ce que signifiait « appartenir à un pays ». Paradoxalement, en vue de

déterminer leurs limites, les Terriens doivent s'arracher aux limites de ce qu'ils considéraient comme l'espace : la campagne étroite qu'ils aspiraient tant à quitter, aussi bien que l'utopie de l'espace indéfini qu'ils aspiraient tant à atteindre. La géohistoire requiert un changement dans la définition même de ce que signifie avoir, tenir ou occuper un espace ; de ce que signifie être approprié par une terre.

Le problème que la politique des États-nations ne pouvait envisager, le pouvoir transformateur de milliards de gens pourrait le découvrir. Où pourrions-nous découvrir les « quatre planètes » nécessaires à notre progrès et à notre développement, sinon dans les sinuosités et les anfractuosités de Gaïa elle-même⁶² : à savoir, à l'intérieur des frontières planétaires, enveloppées dans leurs mondes multiples, et *parce que* nous apprendrons à maintenir notre activité dans des limites volontairement et politiquement décidées ? C'est là que la transcendance de la religion se tient, au plus profond des âmes humaines ; c'est là que les sciences et la technologie résident, au plus profond des nombreux récits entremêlés de *tous* les événements de *tous* les agents dans *toutes* les déviations et replis de son *histoire naturelle* ; c'est là que les ressources de la politique se trouvent, au plus profond de l'indignation et de la révolte de ceux qui crient en voyant leur sol se dérober sous leurs pieds. Ce que la maxime *Plus intra* désigne est aussi, d'une certaine façon, un chemin pour le progrès et l'invention, un chemin qui relie l'histoire naturelle de la planète avec l'histoire sainte de l'Incarnation, et avec la révolte de ceux qui vont apprendre à ne jamais rester tranquilles sous prétexte qu'il faudrait obéir aux lois de la nature.

C'est toujours la vieille et fière injonction : « En avant ! En avant ! », non pas vers une nouvelle terre, mais vers une terre dont la face doit être renouvelée. Vous savez que Christophe Colomb prenait très au sérieux son prénom de « porteur de Christ », et qu'il était convaincu d'aider son Dieu à franchir l'Atlantique de la même manière que le passeur Christophe avait permis, dit la légende, à l'enfant Jésus de traverser le fleuve. Plus personne ne peut croire que nous ayons les épaules assez solides pour porter un tel poids. Nous devrions plutôt accepter de peser moins lourd sur le dos de ce qui nous porte à travers le gué du temps, à savoir Gaïa.

Aussi éloignés que nous soyons de l'esprit de conquête du capitaine Colomb, peut-être sommes nous néanmoins toujours comme les matelots assoiffés au bord de sa caravelle, guettant jour après jour le cri que la vigie va bien finir par faire retentir un matin, du haut de son nid de pie : « Terre, terre ! »

⁶²

Notes

1. « Théâtre des négociations », simulation menée dans le cadre de « *Make it Work* », jouée au théâtre des Amandiers du 26 au 31 mai 2015, mise en scène par Philippe Quesne et Frédérique Aït-Touati avec la participation de SPEAP, l'école des arts politiques de Sciences Po (cop21makeitwork.com/simulation >) à l'initiative de Laurence Tubiana et de moi-même.

2. Le projet *Gaïa Global Circus* a été développé en 2011, 2012 et 2013 à la Chartreuse grâce au soutien sans faille de François Debanne et à Reims en 2013 grâce à celui de Ludovic Lagarde.

3. Telle est la maxime du programme d'expérimentation en arts politiques (SPEAP) créé en 2010 à Sciences Po avec Valérie Pihet.

4. Amy DAHAN et Michel ARMATTE, « Modèles et modélisations : 1950-2000. Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux », 2005.

5. Il s'agissait de sortir des impasses mises en lumière par le livre Stefan AYKUT et Amy DAHAN, *Gouverner le climat ? Vingt ans de négociation climatique*, 2015.

6. C'est ce qui trouble les climato-sceptiques et qui devrait plutôt les rassurer : le cas est si rare qu'il faut le prendre pour le signal d'une situation en effet exceptionnelle. Dans son livre, Paul Edwards fait la suggestion encore plus troublante que les certitudes ne seront jamais plus grandes que maintenant puisque, en modifiant tellement le système, on le rend aussi de moins en moins prévisible (Paul N. EDWARDS, *A Vast Machine*, 2010) !

7. La deuxième nature – l'Économie – étant toujours plus difficile à mettre en doute que la première (Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, 1983).

8. Richard WHITE, *Le Middle Ground*, 2009.

9. La transformation matérielle du lieu dont on sait l'importance dans toute entreprise diplomatique avait été confiée au groupe de designers allemands Raum Labor.

10. Je m'obstine depuis *Nous n'avons jamais été modernes*, 1991, à chercher la forme exacte et la faisabilité pratique de ce que j'appelais alors le « Parlement des choses ».

11. « Intérêt » doit-être compris au sens des deuxième et troisième conférences, comme une propriété générale des puissances d'agir qui se superposent et s'interpénètrent.

12. Chaque délégation comprenait obligatoirement cinq délégués – ou entités : un représentant gouvernemental ou quasi gouvernemental, un acteur économique, un représentant de la société civile, une fonction de connaissance scientifique, un cinquième librement choisi.

13. Michel LUSSAULT, *L'Avènement du monde*, 2013. Bruno LATOUR, « La mondialisation fait-elle un monde habitable ? », 2009.

14. Cet élément essentiel de l'*Enquête sur les modes d'existence* a été abordé à la fin de la deuxième conférence, p. 90 et sq.

15. Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, 2005.

16. Malgré la présence de nombreux étudiants à double formation scientifique et « littéraire », on manquait d'accès aux sciences. L'innovation, toutefois, consistait, à distribuer les chercheurs dans toutes les délégations et non pas de les tenir à l'écart et au-dessus sous la forme actuelle du GIEC.

17. J'ai présenté Ian Zalaciewicz au début de la quatrième conférence, p. 147.

18. La superposition, la pénétrabilité, l'*overlap*, voilà le point essentiel de la reterritorialisation du Nouveau Régime Climatique. Sans cela on retombe sur l'identité séparée par des frontières, en continuant à

rêver d'un monde global. On retombe dans le schème des parties et du Tout.

19. Dietrich DIEDERICHSEN et Anselm FRANKE (dir.), *The Whole Earth Catalog*, 2013 : passionnante révision de l'histoire de ce catalogue qui a joué un rôle tellement important dans les années 1980.

20. Certaines délégations étaient intermédiaires entre une définition géographique classique et une définition plurinationale, comme l'Arctique le Sahara ou l'Amazonie. Ce qui correspond d'ailleurs peu ou prou à la réalité comme le montre François GEMENNE, *Géopolitique du changement climatique*, 2009.

21. Inspirée du travail de John PALMESINO et Ann-Sofi RÖNNSKOG, Territorial Agency « Oil left in the ground ».

22. Walter LIPPMANN, *Le Public fantôme*, 2008.

23. Frédéric RAMEL, *Philosophie des relations internationales*, 2011.

24. Charles DE GAULLE, *Mémoires de guerre. Le salut (1944-1946)*, p. 54.

25. « The brilliant art of diplomacy », cité en pleine crise, par la présidente Jennifer Ching à un délégué inquiet.

26. Voir p. 137 et sq.

27. De même que la localisation dans l'espace et le temps est la plus formelle des opérations qui prétendent néanmoins définir la matière (comme le montre Whitehead), de même le formatage des intérêts individuels distincts de leur « contexte » est l'opération la plus politique qui soit alors qu'elle prétend définir l'évidence en quelque sorte autochtone des intérêts humains. Le problème en physique et en sciences sociales est le même et les deux procédures naissent en même temps, au XVII^e siècle.

28. Elinor OSTROM, *La Gouvernance des biens communs*, 2010.

29. Michel CALLON, « La sociologie peut-elle enrichir l'analyse économique des externalités ? », 1999. Sur la négligence comme antonyme de la religion, voir la citation de Serres, p. 200.

30. Wiebe E. BIJER, « The politics of water », 2005.

31. Point essentiel de Schmitt dans *Le Nomos de la terre*, 2001 : il ne s'agit aucunement de domaines séparés – contrairement à ce qui va se passer à partir de Hobbes – mais d'un principe de superposition des mêmes affaires par des formes distinctes de pouvoir. C'est ce même principe qui préside à la « révision constitutionnelle » proposée dans *Politiques de la terre*, 1999.

32. Désert artificiellement produit puisqu'il s'agissait d'une vaste zone humide systématiquement détruite après la colonisation.

33. Matt RICHTER, « California farmers dig deeper for water, sipping their neighbors dry ». Sur le contexte géohistorique de la crise actuelle, John MCPHEE, *Assembling California*, 1994.

34. Film de Roman Polanski, 1974.

35. L'économisation est le résultat d'un travail de formatage et de performance, ce qui permet de se défaire de l'idée que l'*Homo œconomicus* serait un « natif ».

36. Mike DAVIS, *Génocides tropicaux*, 2006.

37. Ce jeu de personnification fait l'objet du chapitre XVI du *Léviathan* de Hobbes : « Il s'ensuit de là que lorsque l'auteur conclut une convention, en vertu de l'autorité reçue, il lie par là l'auteur tout autant que si celui-ci l'avait conclue lui-même », p. 163.

38. Éric VOEGELIN, *La Nouvelle Science du politique*, 2000, et mon résumé p. 259.

39. Patrick BOUCHERON, *Conjurer la peur. Sienne 1338*, 2013.

40. Will STEFFEN *et al.*, « Planetary boundaries », 2015,

41. Susan L. BRANTLEY *et al.* « Crossing disciplines », 2007.

42. Allusion au titre du célèbre essai de Yves LACOSTE, *La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, 1982.

43. Ian ZALACIEWICZ, communication personnelle, 31 juin 2015.
44. Malgré les nombreux efforts du médialab pour rendre plus facile à suivre la logique des réseaux. Voir l'étonnante entreprise de Bureau d'Études, *An Atlas of Agendas*, 2015, pour figurer l'emprise du capital par des réseaux.
45. Comme ces bornes de tsunami qui marquaient les anciennes limites des cataclysmes passés et qui ont été ignorées ou oubliées (Martin FACKLER, « Tsunami warnings, written in stone », 2011). Reiko Hasegawa a eu la gentillesse de traduire pour moi le texte de l'une d'entre elles érigée en 1933 : « *Houses on the higher ground, happiness and joy of children and descendants/Memory of the tragedy of great tsunamis/Must not built houses below this stone/The tsunami came until here in 1896 as well as in 1933/The district was completely destroyed, survivors counts only two for the first and four the other/Be warned no matter how many years go by* », communication personnelle, 1^{er} juillet 2015.
46. On aurait ainsi inversé la scène de la COP dite de Copenhague en 2009 où les chefs d'État, après avoir détricoté tout le travail de négociation, se sont mis autour d'une table et ont rédigé sur une feuille blanche en quelques lignes ce qui leur paraissait acceptable. Voir l'étonnante vidéo : <http://www.spiegel.de/video/video-1063770.htm>
47. D'où cette étonnante réaction, partout visible, d'en revenir à l'identité, juste au moment où la mutation écologique impose la superposition et l'intrication de toutes les puissances d'agir. C'est cette crise qu'explorent au fond Stefan AYKUT et Amy DAHAN, *Gouverner le climat ?*, 2015. Le point d'interrogation veut dire : non, on ne peut pas gouverner le climat – non seulement parce qu'il n'y a pas de gouvernement, mais parce qu'il n'y a pas d'État gouvernant. C'est cela passer de l'Ancien au Nouveau Régime Climatique.
48. Curieusement, et Naomie KLEIN, *Tout peut changer*, 2015, et Aykut et Dahan, 2015, terminent par un vibrant appel au retour de l'État.
49. J'utilise le pluriel pour souligner le caractère multiple de cet acteur.
50. Charis THOMPSON, *Making Parents*, 2005, Giovanna DI CHIRO, « Ramener l'écologie à la maison », 2014, et en particulier l'étonnant Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière*, 2014.
51. Allusion à la sempiternelle triade, en particulier chez Auguste Comte, qui prétend rythmer l'histoire et son évolution par paliers.
52. Voir l'usage de « response-able » par Haraway, p. 41.
53. La métaphore technique du régulateur a toujours fasciné la théorie politique, Otto MAYR, *Authority, Liberty, an Automatic Machinery in Early Modern Europe*, 1986.
54. Clive HAMILTON, *Les Apprentis sorciers du climat*, 2013.
55. Je dois cette suggestion à Pierre-Yves Condé : « Ce n'était pas encore la plénitude en acte d'une somme de compétences, telle que devait la concevoir le droit monarchique à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne. C'était une plénitude affirmée seulement comme intransgressible, à travers l'interdit. Lieu vide de la Majesté, qui projetait autour du pouvoir son cercle sanctuarisé. [...] L'histoire de l'État romain, si l'on veut entendre par ce mot autre chose qu'une vague approximation descriptive, c'est-à-dire si l'on veut comprendre dans les termes mêmes ou elle fut formulée à Rome la problématique – et plus encore la pratique – de la construction juridique de l'Un, passe par le détour de l'histoire du crime de majesté. Le crime n'est pas un incident de parcours, une anomalie accidentelle. Il est au contraire l'événement que suppose l'institution politique édifiée sur la défense d'un point de référence ultime », Yan THOMAS, « L'institution de la majesté », 1991.
56. Jurgen MOLTSMANN, *Le Rire de l'univers*, 2004.
57. Pape FRANÇOIS, *Laudato Si !*, 2015.
58. Voir p. 261 sur le pluralisme impossible de la tradition occidentale.

- [59.](#) Jerry BROTON, *Une histoire du monde en 12 cartes*, 2013.
- [60.](#) Voir la citation de Schmitt commentée p. 300.
- [61.](#) C'est le retournement de la danseuse qui nous a servi d'indice depuis le début, voir p. 9 et p. 312.
- [62.](#) Selon les calculs – évidemment grossiers – du *Living Planet Report 2014*, il faudrait près de quatre planètes, si l'on calcule en « hectare global » pour assurer à tous les humains le mode de vie des Américains du Nord.

Bibliographie

- ABRAM, David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (trad. Didier Demorcy et Isabelle Stengers), La Découverte, Paris, 2013.
- AÏT-TOUATI, Frédérique, *Contes de la Lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Gallimard, Paris, 2011.
- ALAVOINE-MULLER, Soizik, « Un Globe terrestre pour l'exposition de 1900. L'utopie géographie d'Élisée Reclus », *L'Espace géographique*, 32, 2, 2003.
- ANDERS, Gunther, *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique* (trad. Christophe David), Le Serpent à plumes, Paris, 2006.
- , *Le Temps de la fin*, Éditions de l'Herne, Paris, 2007.
- ARCHER, David, *The Long Thaw : How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*, Princeton University Press, Princeton, 2010.
- ASHMORE, Malcolm, Derek EDWARDS et Jonathan POTTER, « The bottom line : The rhetoric of reality demonstrations », *Configurations*, 2, 1, 1994, p. 1-14.
- ASSMANN, Jan, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire* (trad. Laure Bernardi), Aubier, Paris, 2001.
- , *Le Prix du monothéisme* (trad. Laure Bernardi), Aubier, Paris, 2003.
- , *Violence et Monothéisme*, Bayard, Paris, 2009.
- AUERBACH, Erich, *Figura : La Loi juive et la Promesse chrétienne*, Macula, Paris, 2004.
- AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire* (trad. et introduction par Gilles Lane), Seuil, Paris, 1970.

AYKUT, Stefan et Amy DAHAN, *Gouverner le climat ? Vingt ans de négociation climatique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2015.

BACHELARD, Gaston, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, Paris, 1998.

BANWART, S. A., J. CHOROVER et J. GAILLARDET, *Sustaining Earth's Critical Zone. Basic Science and Interdisciplinary. Solutions for Global Challenges*, Report of the The University of Sheffield, Royaume-Uni, 2013.

BARNES, Barry et Steven SHAPIN (dir.), *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills, Sage, Londres, 1979.

BASTAIRE, Hélène et Jean BASTAIRE, *La Terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, Le Cerf, Paris, 2010.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette et Isabelle STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 1992.

BIAGIOLI, Mario, *Galiléen Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago University Press, Chicago, 1993.

—, *Galileo's Instruments of Credit : Telescopes, Images, Secrecy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

BIJKER, Wiebe E., « The politics of water. The Oosterschelde storm surge barrier: a Dutch thing to keep the water out or not », in Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Making Things Public*, MIT Press, Cambridge, 2005, p. 512-529.

BLUMENBERG, Hans, *Naufrage avec spectateur*, L'arche, Paris, 1997.

—, *La Légitimité des temps modernes* (trad. M. Sagnol, J.-L. Schlgel et D. Trierweiller), Gallimard, Paris, 1999.

BONNEUIL, Christophe et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris, 2013.

BONNEUIL, Christophe et Pierre DE JOUVANCOURT, « En finir avec l'épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène », in Émilie HACHE (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, Paris, p. 57-105.

BOUCHERON, Patrick, *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Seuil, Paris, 2013.

BOUREUX, Christophe, *Dieu est aussi jardinier*, Le Cerf, Paris, 2014.

BOURG, Dominique, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, Paris, 2010.

BRAHAMI, Frédéric, *Le Travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris, 2001.

BRANTLEY, Susan L., Martin B. GOLDBABER et K. Vala RAGNARSDOTTIR, « Crossing disciplines and scales to understand the critical zone », *Elements*, 3, 2007, p. 307 – 314.

- BRECHT, Bertold, *La Vie de Galilée*, L'Arche, Paris, 1990.
- BREDEKAMP, Horst, *La Nostalgie de l'Antique. Statues, machines et cabinets de curiosités* (trad. par Nicole Casanova), Diderot Éditeur, Paris, 1996.
- , *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan archétype de l'État moderne. Illustration des œuvres et portraits* (trad. par Denise Monidgliani), Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2003.
- BROTTON, Jerry, *Une histoire du monde en 12 cartes* (trad. par Séverine Weiss), Flammarion, Paris, 2013.
- BRÜCKLE, Irène et Oliver HAHN, *Galileo's Sidereus Nuncius : A Comparison of the proof copy with other paradigmatic copies*, Akademie Verlag, Berlin, 2011.
- CALLON, Michel, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, 1986, p. 169-208.
- (dir.), *The Laws of the Markets*, Blackwell, Oxford, 1998.
- , « La sociologie peut-elle enrichir l'analyse économique des externalités ? Essai sur la notion de cadrage-débordement », in Dominique FORAY et Jacques MAIRESSE (dir.), *Innovations et performances. Approches interdisciplinaires*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1999, p. 399-431.
- (dir.), *Sociologie des agencements marchands. Textes choisis*, Presses de l'École nationale des mines, Paris, 2013.
- CARTWRIGHT, Nancy, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- , *The Dappled World : A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- CHABARD, Pierre, « L'Outlook Tower, anamorphose du monde », *Le Visiteur*, 7, 2001, p. 64-89.
- CHAKRABARTY, Dipesh, « The climate of history : Four theses », *Critical Enquiry*, 35, hiver 2009, p. 197-222.
- , « 2012. Postcolonial studies and the challenge of climate change », *New Literary History*, 43, 1, 2012, p. 1-18.
- , « Climate and capital : On conjoined histories », *Critical Enquiry*, 41, automne 2014.
- CHAMAYOU, Grégoire, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.
- CHARBONNIER, Pierre, *La Fin d'un grand partage. De Durkheim à Descola*, Presses du CNRS, Paris, 2015.

CHARLSON, Robert J. *et al.*, « Oceanic phytoplankton, atmospheric sulphur, cloud albedo and climate », *Nature*, 326, 16 avril, p. 655-661.

CHARVOLIN, Florian, *L'Invention de l'environnement en France. Chroniques anthropologiques d'une institutionnalisation*, La Découverte, Paris, 2003.

CHIRO, Giovanna Di, « Ramener l'écologie à la maison », in Émilie HACHE (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris, 2014, p. 191-220.

CLARK, Christopher, *Les Somnambules* (trad. Marie-Anne de Bérù), Flammarion, Paris, 2013.

CLINE, Éric C., *1177 avant J.-C. Le jour où la civilisation s'est effondrée* (trad. Philippe Pignarre), La Découverte, Paris, 2015.

COLLECTIF, *An Atlas of agendas. Mapping the Power, Mapping the Commons*, Anagram Books, Londres, 2015.

COLLECTIF, « Penser la catastrophe », *Critique*, 783-784, août-septembre 2012.

COLLECTIVE, *The Arcimboldo Effect : Transformations of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century*, Bompiani, Milan, 1987.

CONWAY, Erik M. et Naomi ORESKES, *L'Effondrement de la civilisation occidentale* (trad. Françoise et Paul Chemla), Les liens qui libèrent, Paris, 2014.

CONWAY, Philip, « Back down to Earth : Reassembling Latour's Anthropocenic geopolitics », *Global Discourse : An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, 2015.

CORBIN, Alain (dir.), *La Pluie, le soleil et le vent. Une histoire de la sensibilité au temps qu'il fait*, Aubier, Paris, 2013.

CRARY, Jonathan, *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and Modern Culture*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1999.

CRONON, William (dir.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Norton, New York, 1996.

CRUIKSHANK, Julie, *Do Glaciers Listen ? : Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, University of Washington Press, Seattle, 2010.

CRUTZEN, P. J. et E. F. STOERMER, « The "Anthropocene" », *Global Change Newsletter*, 2000, p. 17-18.

DAHAN, Amy et Michel ARMATTE, « Modèles et modélisations : 1950-2000. Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux », *Revue d'histoire des sciences*, 57, 2, 2005, p. 243-303.

- DANOWSKI, Deborah et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », in Émilie HACHE (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris, 2014. p. 221-339.
- DARDOT, Pierre et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, Paris, 2014.
- DASTON, Lorraine, « The factual sensibility : An essay review on artifact and experiment », *Isis*, 79, 1988, p. 452-470.
- , *L'Économie morale des sciences modernes* (trad. Samuel Lézé, introduction de Stéphane Vandamme), La Découverte, Paris, 2014.
- DASTON, Lorraine et Peter GALISON, *Objectivité*, Les Presses du réel, Dijon, 2012.
- DASTON, Lorraine et Fernando VIDAL, *The Moral Authority of Nature*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- DAUBIGNY, Pierre, *Gaïa Global Circus*, 2013.
- DAVIS, Mike, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900). Aux origines du sous-développement*, La Découverte, Paris, 2006.
- DAWKINS, Richard, *L'Horloger aveugle* (trad. Bernard Sigaud), Robert Laffont, Paris, 1999.
- , *Le Gène égoïste* (trad. Nicolas Jones-Gorlin), Odile Jacob, Paris, 2003.
- DEBAISE, Didier, *L'Appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Presses du Réel, Dijon, 2015.
- DE GAULLE, Charles, *Mémoires de guerre. Le salut (1944-1946)*, Plon, Paris, 1959.
- DELÉAGE, Jean-Paul, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, Paris, 1991.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.
- DESCOLA, Philippe, *Les Lances du crépuscule*, Plon, Paris, 1994.
- , *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.
- , *La Fabrique des images*, musée du Quai Branly, Paris, 2010.
- DESPRET, Vinciane, *Penser comme un rat*, Éditions Quae, Versailles, 2009.
- , *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions ?*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2012.
- DESPRET, Vinciane et Isabelle STENGERS, *Les Faiseuses d'histoires : Que font les femmes à la pensée ?*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris,

2011.

DÉTIENNE, Marcel, *Apollon, le couteau à la main*, Gallimard, Paris, 2009.

DEWEY, John, *Logique. La théorie de l'enquête*, PUF, Paris, 1938 (1992).

—, *Le Public et ses problèmes* (Trad. et préface Joelle Zask), Folio, Paris, 2010.

DIEDERICHSEN, Dietrich et Anselm FRANKE (dir.), *The Whole Earth Catalog. California and the Disappearance of the Outside*, Haus der Kulturen der Welt, Berlin, 2013.

DOEL, Ronald E., « Constituting the postwar Earth sciences : The military's influence on the environmental sciences in the USA after 1945 », *Social Studies of Science*, 33, 2003, p. 635 – 666.

DOOREN, Thom Van, *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, Columbia University Press, New York, 2014.

DÖRRIES, Matthias, « The politics of atmospheric sciences : “Nuclear winter” and global climate change », *Osiris*, 26, 1, 2011, p. 198-223.

DUBOS, René, *Louis Pasteur, franc-tireur de la science*, La Découverte, Paris, 1995 [1950].

DUPUY, Jean-Pierre, « “On peut ruser avec le destin catastrophiste” », *Critique*, 783, 2012, p. 729-737.

—, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2003.

DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968 [1912].

EDWARDS, Paul N., *A Vast Machine. Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2010.

—, « Entangled histories : Climate science and nuclear weapons research », *Bulletin of Atomic Scientist*, 68, 4, 2012, p. 28-40.

ELDEN, Stuart, *The Birth of Territory*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.

FACKLER, Martin, « Tsunami warnings, written in stone », *New York Times*, 20 avril 2011.

FARINELLI, Franco, *De la raison cartographique* (trad. Katia Bienvenu), CTHS, Paris, 2009.

FEDERICI, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Entremonde, Marseille, 2014.

FLEMING, James Rodger, *Fixing the Sky : The Checkered History of Weather and Climate Control*, Columbia University Press, New York, 2010.

FOESEL, Michael, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Seuil, Paris, 2012.

FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique du discours*, Presses de l'université de Limoges, Limoges, 1998.

FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Flammarion, Paris, 1998 [1686].

FORD, J.R. et al., « An assessment of lithostratigraphy for anthropogenic deposits », *Geological Society London*, Special Publications, 395, 2014.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966.

FOX-KELLER, Evelyn, *La Passion du vivant. La vie et l'œuvre de Barbara Mc Clintock*. (trad. Rose-Marie Vassallo-Villaneau, préface d'Isabelle Stengers), Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

FRANÇOIS, pape, *Laudato Si !*, Saint Siège, Vatican, 2015.

FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Seuil, Paris, 2012.

FREUD, Sigmund, « Une difficulté de la psychanalyse », (trad. Marie Bonaparte), in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, 1933.

FUKUYAMA, Francis, *La Fin de l'histoire ou le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992.

GADDIS, John Lewis, *The Cold War : A New History Paperback*, Penguin, Hammondsworth, 2006.

GAGLIARDI, Pasquale, Anne Marie REIJNENET et Philipp VALENTINI, *Protecting Nature, Saving Creation. Ecological Conflicts, Religious Passions and Political Quandaries*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, Paris, 1992.

—, *Leçons sur l'Enfer de Dante* (trad. Lucette Degryse, postface de Jean Marc Lévy-Leblond), Fayard, Paris, 2008.

GALINIER, Jacques et Antoinette MOLINIÉ, *Les Néo-Indiens. Une religion du troisième millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

GALISON, Peter, *L'Empire du temps. Les horloges d'Einstein et les cartes de Poincaré* (trad. Bella Arman), Robert Laffont, Paris, 2005.

GAMBONI, Dario, « Composing the body politic. Composite images and political representations 1651-2004 », in Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Making*

Things Public. The Atmospheres of Democracy, MIT Press, Cambridge, Mass, 2005, p. 162-195.

GONTIER, Thierry (dir.), *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, Le Cerf, Paris, 2011.

GARDINER, Stephen M., *A Perfect Moral Storm : The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

GARFINKEL, Harold, Michael LYNCH et Éric LIVINGSTON, « The work of a discovering science construed with materials from the optically discovered pulsar (reprinted in *Ethnomethodology*, vol. 3. Sage Benchmarks in Social Research Methods, Londres, 2011, p. 214-243) », *Philosophy of Social Sciences*, 11, 1981 [2011], p. 131-158.

GARY, Romain, *Les Racines du ciel*, Folio, Paris, 1972.

GEISON, Gerald et James A. SECORD, « Pasteur and the process of discovery. The case of optical isomerism », *Isis*, 79, 1988, p. 6-36.

GEMENNE, François, *Géopolitique du changement climatique*, Armand Colin, Paris, 2009.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *La Décroissance. Entropie, Ecologie, Economie, Sang de la terre*, Paris, 2011.

GERVAIS, François, *L'Innocence du carbone. L'effet de serre remis en question*, Albin Michel, Paris, 2013.

GIL, Marie, *Péguy au pied de la lettre. La question du littéralisme dans l'œuvre de Péguy*, Le Cerf, Paris, 2011.

GILBERT, Scott F. et David EPEL, *Ecological Developmental Biology. Integrating Epigenetics, Medicine and Evolution*, Sinauer Associates, Inc, Sunderland, Mass, 2009.

GLACKEN, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought From Ancient Times to the End of the 18th Century*, California University Press, Berkeley, 1967.

GOLDING, William, *Sa Majesté des mouches* (trad. Lola Tranec), Gallimard, Paris, 2008.

GORDON, Deborah, *Ants At Work : How An Insect Society Is Organized*, Free Press, New York, 1999.

—, « The ecology of collective behavior », *PLoS Biol*, 12, 3, 2014, p ; 1-4.

—, *Ant Encounters : Interaction Networks and Colony Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

GORE, Al, *Une vérité qui dérange. L'urgence planétaire du réchauffement climatique et ce que nous pouvons faire pour y remédier* (trad. Christophe

Jaquet), La Martinière, Paris, 2007.

—, *La Raison assiégée* (trad. Claudine Richetin), Seuil, Paris, 2008.

GOULD, Stephen-Jay, *La Vie est belle*, Seuil, Paris, 1991.

GRACE, C. R., « Structure of the N-terminal domain of a type B1 G protein-coupled receptor in complex with a peptide ligand », *PNAS*, 104, 20 mars 2007, p. 4858-4863.

GREIMAS, Algirdas J. et Joseph COURTÈS (dir.), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979.

GREIMAS, Algirdas J. et Jacques FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris, 1991.

GREVSMÜHL, Sebastian Vincent, *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, La Découverte, Paris, 2014.

GRIBBIN, John et Mary GRIBBIN, *James Lovelock : In Search of Gaïa*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

GROVE, Richard, *Les Îles du paradis. L'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854* (trad. Mathias Lefèvre), La Découverte, Paris, 2013.

HACHE, Émilie (dir.), *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*, Éditions Amsterdam, Paris, 2012.

— (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris, 2014.

HAMILTON, Clive, *Les Apprentis sorciers du climat : Raisons et déraisons de la géo-ingénierie* (trad. Cyril Le Roy), Seuil, Paris, 2013.

—, *Requiem pour l'espèce humaine* (trad. Jacques Treiner et Françoise Gicquet), Presses de Sciences Po, Paris, 2013.

HAMILTON, Clive, Christophe BONNEUIL et François GEMENNE (dir.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, Londres, 2015.

HAMILTON, Clive et Jacques GRINEVALD, « Was the Anthropocene anticipated ? », *Anthropocene Review*, 1, 14, 2015.

HARAWAY, Donna, *Le Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes* (anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan), Exils, Paris, 2007.

—, « Jeux de ficelles avec des espèces : rester avec le trouble », in Vinciane DESPRET et Raphaël LARRÈRE, *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Hermann, Paris, 2014.

—, « Staying with the trouble : Sympoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques », in Isabelle STENGERS (dir.), *Gestes spéculatifs*, Les Presses

du Réel, Dijon, 2015.

—, « Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene », in Jason MOORE, *Capitalocene*, à paraître, 2016.

HARNACK, Adolf, *Marcion the Gospel of the Alien God* (trad. John Steely et Lyle Bierma), Wipf & Stock, Oregon, 1990 [1923].

HEINZ, Dorothea, *La Terre comme l'impensé du Léviathan. Une lecture de Carl Schmitt en juriste de l'écologie politique*, mémoire de l'EHESS dirigé par Bruno Karsenti, EHESS, Paris, 2015.

HEISE, Ursula K., *Sense of Place and Sense of Planet : The Environmental Imagination of the Global*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

HÉSIODE, *Théogonie. La naissance des dieux* (précédé d'un essai par Jean-Pierre Vernant), Rivages, Paris, 1981.

HOBBS, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (trad., préface et notes François Tricaud), Sirey, Paris, 1971.

HOCHSTRASSER, Julie Berger, *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age*, Yale University Press, New Haven, 2007.

HOGGAN, James, *Climate Cover-Up. The Crusade to Deny Global Warming*, Greystone Books, Vancouver, 2009.

HÖLLDOBLER, Bert et Edward O. WILSON, *The Superorganism : The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, Norton, New York, 2008.

HULME, Mike, *Why We Disagree About Climate Change. Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle* (texte, trad. et commentaire M. Malherbe), Vrin, Paris, 2005.

HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Gérard Granel), Gallimard, Paris, 2004.

HUZAR, Eugène, *La Fin du monde par la science* (introduction de Jean-Baptiste Fressoz), Ére, Alfortville, 2008 [1855].

JAMES, William, *A Pluralistic Universe*, The University of Nebraska Press, Londres, 1996 [1909].

JAMESON, Frederik, « Future City », *New Left Review*, mai-juin 2003.

JEANDEL, Catherine et Remy MOSSERI, *Le Climat à découvert. Outils et méthodes en recherche climatique*, CNRS Éditions, Paris, 2011.

JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité*, Le Cerf, Paris, 1990.

- , *Gnostic Religion*, Beacon Press, New York, 2001.
- KARSENTI, Bruno, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Cerf, Paris, 2012.
- , « La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96, 3, 2012, p. 513-540.
- , « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », *Tracés*, Hors série *Philosophies et Sciences sociales*, 2013, p. 167-188.
- KEELING, Charles D, « Rewards and penalties of recording the Earth », *Annual Review of Energy and Environment*, 23, 1998, p. 25-82.
- KEPEL, Gilles et Jean-Pierre MILELLI (dir.), *Al Qaeda in its Own Words*, Belknap Press, Cambridge, Mass, 2008.
- KERSHAW, Ian, *La Fin. Allemagne 1944-1945* (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat), Seuil, Paris, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren, *Crainte et tremblement* (Trad. et présentation Charles Le Blanc), Rivages poche, Paris, 2000 [1843].
- KLEIN, Naomie, *Tout peut changer. Capitalisme et changement climatique*, Actes Sud, Arles, 2015.
- KOERNER, Joseph Leo, *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape*, Reaktion Books, Londres, 2009.
- KOESTLER, Arthur, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers* (trad. Georges Fradier), Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- KOHN, Eduardo, *How Forests Think : Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley, 2013.
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1962.
- KUPIEC, Jean-Jacques et Pierre SONIGO, *Ni Dieu ni gène*, Seuil, Paris, 2000.
- LACOSTE, Yves, *La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, La Découverte, Paris, 2014 [1982].
- LAROCHE, E., *Histoire de la racine Nem en Grec ancien : nemo, nemesis, nomos, nomizo*, Klincksieck, Paris, 1949.
- LARRÈRE, Catherine, *Les Philosophies de l'environnement*, PUF, Paris, 1997.
- LATOUR, Bruno, « Pasteur et Pouchet : hétérogenèse de l'histoire des sciences », in Michel SERRES (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Bordas, Paris, 1989, p. 423-445.
- , *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991.
- , *Aramis, ou l'amour des techniques*, La Découverte, Paris, 1992.

- , « Les objets ont-ils une histoire ? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique », in Isabelle STENGERS (dir.), *L'Effet Whitehead*, Vrin, Paris, 1994, p. 197-217.
- , « Moderniser ou écologiser. À la recherche de la septième Cité », *Écologie politique*, 13, 1995, p. 5-27.
- , *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999.
- , *L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* (trad. Didier Gille), La Découverte, Paris, 2001.
- , *Pasteur : guerre et paix des microbes* suivi de *Irréductions*, La Découverte, Paris, 2001 [1984].
- , « Et si l'on parlait un peu politique ? », *Politix*, 15, 58, 2002, p. 143-166.
- , *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2013 [2002].
- , « Why has critique run out of steam ? From matters of fact to matters of concern. Special issue on the "future of critique" », *Critical Inquiry*, 30, 2, 2004, p. 25-248.
- , « Le rappel de la modernité : approches anthropologiques », < ethnographiques.org >, 6, 2004.
- , *Changer de société. Refaire de la sociologie* (trad. Nicolas Guilhot), La Découverte, Paris, 2006.
- , « The Powers of fac dimiles : A turing test on science and literature », in Stephen J. BURN et Peter DEMSEY (dir.), *In Intersections Essays on Richard Powers*, Dalkey Archive Press, Champaign, Urbana, 2008, p. 263-292.
- , *What is the Style of Matters of Concern. Two Lectures on Empirical Philosophy*, Van Gorcum, Amsterdam, 2008.
- , « La mondialisation fait-elle un monde habitable », in *Territoire 2040, Prospectives périurbaines et autres fabriques de territoire*, *Revue d'étude et de prospective*, 2, 2009, p. 9-18.
- , *Sur le culte moderne des dieux faitiches* suivi de *Iconoclash*, La Découverte, Paris, 2009 [1996].
- , « Steps toward the writing of a compositionist manifesto », *New Literary History*, 41, 2010, p. 471-490.
- , *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, La Découverte, Paris, 2010.
- , « Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert d'avoir sauvé ton âme ? » in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *L'Avenir de la Terre. Un défi pour les Églises*,

Desclée de Brouwer, Paris, 2010, p. 51-72.

—, « Au moins lutter à armes égales. Postface », in Edwin ZACCAI, François GEMENNE et Jean-Michel DECROLY, *Controverses climatiques, sciences et politiques*, Presses de Sciences Po, Paris, 2012, p. 247-256.

—, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris, 2012.

—, *Facing Gaïa. Six Lectures on the Political Theology of Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion*, < bruno-latour.fr >, 2013.

—, « Agency at the time of the Anthropocene », *New Literary History*, 45, 2014, p. 1-18.

—, « Formes élémentaires de la sociologie ; formes avancées de la théologie », *Archives de sciences sociales des religions*, 167, juillet-septembre 2014, p. 255-277.

—, « Some advantages of the notion of « critical zone » for geopolitics (Geochemistry of the Earth's surface GES-10 Paris France, 18-23 août, 2014) », *Procedia Earth and Planetary Science*, 2014, p. 3-6.

—, « “Nous sommes des vaincus” », in Camille RIQUIER, *Charles Péguy*, Le Cerf, Paris, 2014, p. 11-30.

—, « Telling friends from foes in the time of the Anthropocene », in Clive HAMILTON, Christophe BONNEUIL et François GEMENNE (dir.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, Londres, 2015, p. 145-55.

LATOUR, Bruno et Paolo FABBRI, « Pouvoir et Devoir dans un article de science exacte », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, 1977, p. 81-99.

LATOUR, Bruno et Émilie HACHE, « Morale ou moralisme ? Un exercice de sensibilisation », *Raisons politiques*, 34, mai 2009, p. 143-166.

LATOUR, Bruno *et al.*, « “Le tout est toujours plus petit que ses parties”. Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde », *Réseaux*, 31, 1, 2013, p. 199-233.

LATOUR, Bruno et Peter WEIBEL (dir.), *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2002.

—, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2005.

LATOUR, Bruno et Steve WOOLGAR, *La Vie de laboratoire* (trad. Michel Biegunski), La Découverte, Paris, 1988.

LEGG, Stephen (dir.), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt : Geographies of the Nomos*, Routledge, Londres, 2011.

- LENTON, Timothy M., « Gaïa and natural selection : A review article », *Nature*, 394, 30 juillet 1998, p. 439-447.
- LEWIS, Simon L. et Mark A. MASLIN, « Defining the Anthropocene », *Nature*, 519, 12 mars 2015, p. 171-180.
- LIPPMANN, Walter, *Le Public fantôme* (trad. Laurence Décréau, introduction Bruno Latour), Demopolis, Paris, 2008.
- LOCHER, Fabien, « Les pâtures de la guerre froide : Garrett Hardin et la “tragédie des communs” », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 60, 1, 2013, p. 7-36.
- LOCHER, Fabien et Gregory QUENET, « L’histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d’un nouveau chantier. Numéro spécial sur l’histoire de l’environnement », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 56, 4, 2009.
- LOVELOCK, James, *Homage to Gaïa. The life on an Independent Scientist*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- , *Gaïa. Une médecine pour la planète. Géophysiology, nouvelle science de la terre* (trad. Bernard Sigaud), Sang de la terre, Paris, 2001.
- , *La revanche de Gaïa. Pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l’humanité ?* (trad. Thierry Piélat), Flammarion, Paris, 2007.
- LOVELOCK, James et Dian HITCHCOCK, « Life detection by atmospheric analysis », *Icarus : International Journal of the Solar System*, 7, 2, 1967.
- LOVELOCK, James et M. WHITFIELD, « Life span of the biosphere », *Nature*, 296, 1982, p. 561-563.
- LÖWITH, Karl, *Histoire et salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire* (préface Jean-François Kervégan), Gallimard, Paris, 2002.
- LUBAC, Henri de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Le Cerf, Paris, 2014 [1981].
- LUSETTI, Federico et Wilson KAISER (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, Durham, 2015.
- LUNTZ, Frank, *Words That Work*, Hachette Books, New York, 2005.
- LUSSAULT, Michel, *L’Avènement du monde. Essai sur l’habitation humaine de la Terre*, Seuil, Paris, 2013.
- MACKENZIE, Donald, *Material Markets. How Economic Agents are Constructed*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- MANDEVILLE, Bernard, *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, Vrin, Paris, 1992 [1714].

- MANN, Charles C., *1493. Comment la découverte de l'Amérique a changé le monde* (trad. Marina Boraso), Albin Michel, Paris, 2013.
- MANN, Michael, « If you see something say something », *New York Times*, 2014.
- MANN, Michael E., *The Hockey Stick and the Climate Wars : Dispatches from the Front Lines*, Columbia University Press, New York, 2013.
- MARGULIS, Lynn, *Symbiotic Planet : A New Look at Evolution*, Basic Books, New York, 1998.
- , « Gaïa », in Émilie HACHE (dir.), *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*, Éditions Amsterdam, Paris, 2012, p. 251-266.
- MARGULIS, Lynn et Dorian SAGAN, *L'Univers bactériel*, Albin Michel, Paris, 1989.
- , *Microcosmos : Four Billion Years of Microbial Evolution*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- MARRES, Noortje, *Material Participation : Technology, the Environment and Everyday Publics*, Palgrave, Londres, 2012.
- MARTEL, Yann, *L'Histoire de Pi*, Gallimard, Paris, 2009.
- MARTIN, Nastassja, *Les Âmes sauvages Gwich'in, Occident, Environnement : rencontres des mondes en subarctique (Haut Yukon, Alaska)*, thèse EHES, Paris, 2014 (à paraître aux éditions La Découverte, 2016).
- MASSON-DELMOTTE, Virginie, *Climat : le vrai et le faux*, Le Pommier, Paris, 2011.
- MATTEUCCI, Ruggero et al., « A hippocratic oath for geologists ? », *Annals of Geophysics*, 55, 3, 2012, p. 365-369.
- MAYR, Otto, *Authority, Liberty, an Automatic Machinery in Early Modern Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- MCNEIL, John R., *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l'environnement mondial au XX^e siècle*, Champ Vallon, Saint-Étienne, 2010.
- MCPHEE, John, *The Control of Nature*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1980.
- , *Assembling California*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1994.
- MEIER, Heinrich, *La Leçon de Carl Schmitt. Quatre chapitres sur la différence entre la théologie politique et la philosophie politique* (trad. Françoise Manent), Le Cerf, Paris, 2014.
- MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, Londres, 1980.
- MIALET, Hélène, *À la recherche de Stephen Hawking*, Odile Jacob, Paris, 2014.

MINCA, Claudio et Rory ROWAN, *On Schmitt and Space*, Routledge, Londres, 2015.

MITCHELL, Timothy, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole* (trad. Christophe Jacquet), La Découverte, Paris, 2013.

MOLTMANN, Jurgen, *Le Rire de l'univers. Traité de christianisme écologique* (textes choisis par Jean Bastaire), Le Cerf, Paris, 2004.

MONOD, Jacques, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.

MONTEBELLO, Pierre, *L'Autre Métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

MORRISON, Philip et Phylis MORRISON, *The Powers of Ten (realized by Charles and Ray Eames)*, W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1982.

MORTON, Oliver, *Eating the Sun. The Everyday Miracle of How Plants Power the Planet*, Fourth Estate, Londres, 2007.

MORTON, Timothy, *Hyperobjects : Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2013.

NICÉRON, Jean-François, *La Perspective curieuse à Paris chez Pierre Billaine Chez Jean Du Puis rue Saint Jacques à la Couronne d'Or avec l'Optique et la Catoptrique du RP Mersenne du mesme ordre Oeuvre très utile aux Peintres, Architectes, Sculpteurs, Graveurs et à tous autres qui se meslent du Dessein*, 1663.

NORDHAUS, Ted et Michael SHELLENBERGER, *Break Through. From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Houghton Mifflin Company, New York, 2007.

NORTHCOTT, Michael S., *A Political Theology of Climate Change*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

OLWIG, Kenneth, « Has “geography” always been modern ? : Choros, (non) representation, performance, and the landscape », *Environment and Planning A : Society and Space*, 40, 2008, p. 1843-1861.

—, « The Earth is not a globe : Landscape versus the “globalist” agenda », *Landscape Research*, 36, 4, 2011, p. 401-415.

ORESQUES, Naomie, « Beyond the ivory tower : The scientific consensus on climate change », *Science*, 306, 5702, 2004, p. 1686.

ORESQUES, Naomi et Erik M. CONWAY, *Les Marchands de doute* (trad. Jacques Treiner), Le Pommier, Paris, 2012.

—, *L'Effondrement de la civilisation occidentale* (trad. Françoise et Paul Chemla), Les liens qui libèrent, Paris, 2014.

OSPOVAT, Dov, *The Development of Darwin's Theory : Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

OSTROM, Elinor, *La Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, De Boeck, Bruxelles, 2010.

PANOFSKY, Erwin, *La Perspective comme forme symbolique et autres essais*, Minuit, Paris, 1975.

—, *Galilée critique d'art* (trad. Nathalie Heinich), suivi de *Attitude esthétique et pensée scientifique par Alexandre Koyré*, Impressions Nouvelles, Bruxelles, 2001.

PASTEUR, Louis, « Mémoire sur la fermentation appelée lactique », *Œuvres complètes*, T. II, Masson et Cie éditeurs, Paris, 1922, p. 3-13.

PEARCE, Fred, *With Speed and Violence : Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change*, Beacon Press, Boston, 2007.

PÉGUY, Charles, *Œuvres en prose complètes*, t. III (édition présentée, établie et annotée par Robert Durac), Gallimard, coll. « La Pléiade », Paris, 1992.

PESTRE, Dominique, *Introduction aux Science Studies*, La Découverte, Paris, 2006.

—, « Néolibéralisme et gouvernement. Retour sur une catégorie et ses usages », in Dominique PESTRE (dir.), *Le Gouvernement des technosciences. Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*, La Découverte, Paris, 2014.

PICKERING, Andy, *The Cybernetic Brain : Sketches of Another Future*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.

PIKE, Sarah M., *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, New York, 2006.

POLANYI, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 [1945].

POWERS, Richard, *La Chambre aux échos*, 10/18, Paris, 2009.

PROCTOR, Robert N., *Golden Holocaust. La conspiration des industriels du tabac*, Éditions des Équateurs, Paris, 2014.

PRYCK, Kari De, « Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, ou les défis d'un mariage arrangé entre science et politique », *Ceriscope*

environnement (en ligne), Sciences Po, Paris, 2014.

QUENET, Gregory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015.

RAMEL, Frédéric, *Philosophie des relations internationales*, Presses de Sciences Po, Paris, 2011.

RECLUS, Élisée et Nicolas JANKOVIC, *Projet de globe terrestre au 100 000^e*, Éditions B2 Le Moniteur, Paris, 2012.

RICHTEL, Matt, « California farmers dig deeper for water, sipping their neighbors dry », *New York Times*, 5 juin 2015.

RIQUIER, Camille, « Charles Péguy. Métaphysiques de l'événement », in Didier DEBAISE, *Philosophie des possessions*, Les Presses du Réel, Dijon, 2011.

—,(dir.), *Charles Péguy*, Le Cerf, Paris, 2014.

ROCKSTRÖM, Johan, « A safe operating space for humanity », *Nature*, 461, 24 septembre 2009.

ROCKSTRÖM, Johan, Will STEFFEN *et al.*, « Planetary boundaries : Exploring the safe operating space for humanity », *Ecology and Society*, 14, < ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/ >, 2009.

RUDWICK, Martin, *Earth's Deep History. How it Was Discovered and Why it Matters*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.

RUDWICK, Martin J. S., *Bursting the Limits of Time : The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.

RUSE, Michael, *The Gaïa Hypothesis. Science on a Pagan Planet*, The University of Chicago Press, Chicago, 2013.

BUYER, Raymond, *Néo-finalisme* (préface de Fabrice Colonna), PUF, Paris, 2013 [1952].

SCHAFER, Simon, « Seeing double : How to make up phantom body politic », in Bruno LATOUR and Peter WEIBEL (dir.), *Making Things Public*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2005, p. 196-202.

—, *The Information Order of Isaac Newton's Principia Mathematica*, The Hans Rausing Lecture 2008 Uppsala University, Salvia Smaskrifter, Föreläsaren, 2008.

—, « Newtonian angels », in Joad RAYMOND (dir.), *Conversations with Angels : Essays Towards a History of Spiritual Communication*, Palgrave, Londres, 2011,

p. 90-122.

—, *La Fabrique des sciences modernes, XVII^e-XIX^e siècle* (trad. Frédérique Aït Touati, Loïc Marcou et Stéphane Van Damme), Seuil, Paris, 2014.

SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, 1922, 1969, Gallimard, Paris, 1988.

—, *La Notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, Calmann-Lévy, Paris, 1972 [1963].

—, *Terre et mer*, Le Labyrinthe, Paris, 1985.

—, *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes : Sens et échec d'un symbole politique*, Seuil, Paris, 2001.

—, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* (trad. Lilyane Deroche-Gurcel et présentation Peter Haggenmacher), PUF, Paris, 2001.

—, *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, (trad. et présentation Céline Jouin), ERE, Paris, 2007.

SCHNEIDER, Stephen H. et al., *Scientists debate Gaïa*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2008.

SERRES, Michel, *La Traduction. Hermès III*, Minuit, Paris, 1974.

—, *Le Parasite*, Grasset, Paris, 1980.

—, *Le Contrat naturel*, Bourin, Paris, 1990.

SHAPIN, Steven, *La Révolution scientifique*, Flammarion, Paris, 1998.

SHAPIN, Steven et Simon SCHAFFER, *Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique* (trad. Thierry Piélat), La Découverte, Paris, 1993.

SLOTERDIJK, Peter, *Écumes. Sphères III* (trad. Olivier Mannoni), Maren Sell, Paris, 2005.

—, *Le Palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire* (trad. Olivier Mannoni), Maren Sell, Paris, 2006.

—, *Globes. Sphères II* (trad. Olivier Mannoni), Maren Sell, Paris, 2010.

SONIGO, Pierre et Isabelle STENGERS, *L'Évolution*, EDP Sciences, Les Ulis, 2003.

SOUDAN, Clara, *Théologie politique de la nature. L'ontologie théologique de Hans Jonas au fondement de son éthique environnementale de la responsabilité* (master en philosophie de la religion), EPHE, Paris, 2015.

SQUARZONI, Philippe, *Saison brune*, Delcourt, Paris, 2012.

STEFFEN, Will et al., « Planetary boundaries : Guiding human development on a changing planet », *Science Express*, 2015.

—, « The Anthropocene : From global change to planetary stewardship », *Ambio*, 12 octobre 2011.

—, « The trajectory of the Anthropocene : The great acceleration », *The Anthropocene Review*, 2015, p. 1-18.

STENGERS, Isabelle, *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, Paris, 1993.

—, « La guerre des sciences : et la paix ? », in Jurdant BAUDOUIN (dir.), *Impostures scientifiques. Les malentendus de l'affaire Sokal*, La Découverte, Paris, 1998, p. 268-292.

—, *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Paris, 2002.

—, *La Vierge et le Neutrino*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005.

—, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2009.

STENGERS, Isabelle et Thierry DRUMM, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2013.

STERN, Nicolas, *The Economics of Climate Change : The Stern Review*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

STRUM, Shirley et Bruno LATOUR, « The meaning of social : From baboons to humans », in Glendon SCHUBERT et Roger D. MASTERS (dir.), *Primate Politics*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1991, p. 73-86.

STRUM, Shirley, « Darwin's monkey : Why baboons can't become human », *Yearbook Of Physical Anthropology*, 55, 2012, p. 3-23.

STYFHALS, Willem, « Gnosis, modernity and divine incarnation : The Voegelin-Blumenberg debate », *Bijgraden, International Journal in Philosophy and Theology*, 73, 3, 2012, p. 190-211.

SZERSZYNSKI, Bronislaw, « The end of the end of nature : The Anthropocene and the fate of the human », *The Oxford Literary Review*, 34, 2, 2012, p. 165 – 84.

TANSLEY, A. G., « The use and abuse of vegetational concepts and terms », *Ecology*, 16, 3, 1935, p. 284-307.

TARDE, Gabriel, *Les Lois sociales*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

TAYLOR, Bron, *Dark Green Religion : Nature, Spirituality and the Planetary Future*, The University of California Press, Berkeley, 2010.

THOMAS, Yan, « L'institution de la majesté », *Revue de synthèse*, CXII, 3, 4, 1991, p. 331-386.

—, *Les Opérations du droit* (textes choisis et préfacés par Olivier Cayla, Jacques Chiffolleau, Marie-Angèle Hermitte et Paolo Napoli), Seuil, Paris, 2011.

THOMPSON, Charis, *Making Parents : The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2005.

TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

—, *Les Usages de l'argumentation*, PUF, Paris, 1992.

TRESCH, John, « Cosmogram », in Melik OHANIAN et Jean-Christophe ROYOUN (dir.), *Cosmograms*, Lukas and Sternberg, New York, 2005, p. 67-76.

—, *The Romantic Machine*, The University of Chicago Press, Chicago, 2012.

TSING, Anna L., *The Mushroom at the End of the World : On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton, 2015.

TWAIN, Mark, *La Vie sur le Mississippi* (trad. Bernard Blanc), Payot, Paris, 2001.

TYRRELL, Toby, *On Gaïa : A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

VAN DAMME, Stéphane, *Descartes*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002.

VAUGHAN, Diane, *The Challenger Launch Decision : Risky Technology, Culture and Deviance at NASA*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

VENTURINI, Tommaso, « Diving in magma : how to explore controversies with actor-network theory », *Public Understanding of Science*, 19, 3, 2010, p. 258-273.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *Les Assassins de la mémoire. Un Eichmann de papier et autres essais sur le révisionnisme*, La Découverte, Paris, 1991.

VIEILLE-BLANCHARD, Élodie, *Les Limites à la croissance dans un monde global. Modélisations, perspectives, réfutations*, thèse, EHESS, Paris, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2009.

VOEGELIN, Éric, *La Nouvelle Science du politique* (trad. Sylvie Courtine-Denamy), Seuil, Paris, 2000.

—, « Ersatz religion. The gnostic mass movements of our time », *The Collected Works of Éric Voegelin*, T. 5, *The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*, The University of Missouri Press, Columbia et Londres, 2000, p. 295-313.

VON UEXKÜLL, Jakob, *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification*, Gonthier, Paris, 1965.

- WADDINGTON C.H., *Biological Processes in Living Systems : Towards a Theoretical Biology*, T. IV, Aldine Transactions reprint, Édimbourg, 2012.
- WARD, Barbara et René DUBOS, *Only One Earth. An Unofficial Report Commisioned by the Secretary General of the United Nations Conference on the Human Environment*, Norton, New York, 1972.
- WARD, Peter D., *The Medea Hypothesis : Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive ?*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- WEART, Spencer, *The Discovery of Global Warming*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2003.
- WELZER, Harald, *Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, Gallimard, Paris, 2009.
- WHITE, Lynn, « Historical roots of our ecological crisis », 1967.
- WHITE, Richard, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs : 1650-1815* (trad. Frédéric Cotton), Anacharsis, 2009.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Le Concept de nature*, Vrin, Paris, 1998 [1920].
- WHITMAN, James Q., *The Verdict of Battle : The Law of Victory and the Making of Modern War*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2012.
- WILLIAMS, Alex, and Nick Srnicek, « Le Manifeste pour une politique accélérationniste » (trad. Yves Citton), *Multitude*, 56, 2015, p. 23-35.
- WILLIAMS, Mark *et al.*, « Humans as the third evolutionary stage of biosphere engineering of rivers », *Anthropocene*, < [dx.doi.org/10.1016/j.ancene.2015.03.003](https://doi.org/10.1016/j.ancene.2015.03.003) >, 2015.
- WITHAM, Larry, *The Measure of God : Our Century Long Struggle to Reconcile Science and Religion. The Story of the Gifford Lectures*, Harper, San Francisco, 2005.
- YACK, Bernard, *The Longing for Total Revolution : Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- ZACCAI, Edwin, François GEMENNE et Jean-Michel DECROLY, *Controverses Climatiques, Sciences et Politiques*, Presses de Sciences Po., Paris, 2012.
- ZALASIEWICZ, Jan, *The Earth After Us : What Legacy will Humans Leave in the Rocks ?*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

—, *The Planet in a Pebble : A Journey into Earth's Deep History*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

ZALASIEWICZ, Jan *et al.*, « When did the Anthropocene begin ? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal », *Quaternary International* (2015).

—, « The new world of the Anthropocene », *Environmental Science and Technology*, 44, 7, 2010, p. 2228-2231.