

**Comment ne pas unifier trop vite ce qui pourtant « nous » enserme
« tous ». L'énigme de Gaia présentée par un anthropologue des
Modernes à des philosophes africains**

Bruno Latour, atelier de la pensée, Dakar, 23 mars (in absentia) V/2

Le temps me manque pour me présenter proprement, comme c'est la coutume, en excipant de ma lignée, de mon pays, de mes fraternités, et même aussi, peut-être, en signalant par de certains symboles, les divinités que je sers et celles auxquelles je dois prendre garde. Je vais donc accélérer les choses en reprenant, avec de très petits changements, une citation de notre collègue Séverine Kodjo qui m'avait beaucoup frappée quand elle était parue dans le journal *Le Monde*. En s'efforçant de convaincre ses lecteurs de l'importance de la philosophie africaine, elle écrivait ceci: « Contrairement à ce que l'on pourrait croire, il ne s'agit pas de rejeter systématiquement tout ce qui vient d'Occident, mais de saisir en quoi les concepts ou les paradigmes produits par les sciences occidentales peuvent être, ou pas, pertinents pour appréhender les réalités africaines. Et, dans le même mouvement, revaloriser des savoirs et des savoir-faire issus des cultures africaines qui avaient été dépréciés, voire interdits, par le colonisateur. »

Ce qui m'avait saisi dans cette phrase, c'est à quel point elle présentait exactement ce que je faisais moi depuis cinquante ans, à ceci près que ma cible c'était la philosophie ou mieux l'anthropologie philosophique de ces mêmes sociétés dites « occidentales ».

Il suffit donc, pour me présenter à vous dignement, de reprendre cette phrase avec de minuscules inflexions : « Il ne s'agit pas de rejeter systématiquement tout ce qui vient d'Occident, mais de saisir en quoi les concepts ou les paradigmes produits par l'épistémologie occidentale peuvent être, ou pas, pertinents pour appréhender les réalités scientifiques. Et, dans le même mouvement, revaloriser des pratiques savantes, des savoirs, et des savoir-faire issus de ces sociétés qui avaient été dépréciés, voire interdits, par le colonisateur. »

La cible est différente, mais le projet est bien le même : rien dans les définitions de l'Occident, de la Modernité, du Développement, de la Civilisation, et, surtout, de la Raison avec un grand R, ne permet de

comprendre ce que font les acteurs qui se réclament de ces traditions. En particulier les chercheurs, ceux que Bachelard appelait les « travailleurs de la preuve ».

C'est grâce à mon premier terrain dans les usines d'Abidjan, il y a exactement 50 ans, que j'ai eu l'intuition qu'il fallait rendre l'anthropologie *symétrique* et c'est bien en tant qu'anthropologue des Modernes, que je m'adresse à vous ce soir. C'était pour moi le seul moyen d'apprendre de la décolonisation par l'*extérieur*, ce qui me permettrait de me décoloniser de l'*intérieur*.

Je reconnais volontiers que mon approche a eu beaucoup moins de succès que celle représentée aujourd'hui par les orateurs de cette table ronde : s'il existe grâce à eux de nombreux programmes de philosophie africaine, je n'ai convaincu personne de créer un département d'anthropologie des Modernes ! L'illusion sur les avatars de la Raison, cette étrange colonisation intérieure qui permet aux civilisateurs de se tromper sur eux-mêmes à ce point, n'est toujours pas dissipée.

Pourtant, si j'ai l'audace de croire que l'anthropologie *symétrique* est importante c'est parce qu'elle permet de prendre de la distance avec l'histoire de la Raison et donc de lier, d'une manière plus intime les décolonisations extérieures et intérieures. L'histoire et la sociologie des sciences — et non pas de la Science — ont permis de sortir définitivement de cette éternelle prétention à l'universalité. Dans le modèle colonial, la Raison est puissante parce que la Science est « partout, d'un coup » à la façon d'une surface entièrement couverte par l'empire de la vérité. Par rapport à ce « partout », il ne reste que des particularités que l'on peut choisir de détruire, de chérir, de muséographier, d'intérioriser, etc. Mais malgré toutes les variantes possibles, ce rapport de l'universel et des particularités dépend entièrement d'un modèle de la pratique scientifique qui ne résiste pas à l'examen.

Comme nous l'avons montré tant de fois, mes collègues et moi, les sciences ont besoin pour s'étendre avec quelque succès, d'aller de proche en proche, à la condition de bénéficier, à chaque coup, d'un ensemble toujours plus impressionnant de conditions *locales* qui peuvent à tout moment lui manquer. Il leur faut des laboratoires, des écoles, des instruments, des collègues, d'innombrables répétitions et corrections, et d'un constant entretien pour que leurs résultats durement obtenus continuent à être valides. Le travail des historiens

et des sociologies des sciences a été de particulariser, de localiser, de situer les pratiques savantes. « *Situated knowledge* » est devenu leur mot d'ordre. Ou, comme le dit Stengers, « les sciences ne sont jamais tout terrain ».

Leur modèle n'est donc plus du tout celui d'une surface qu'elles couvriraient, mais, pour le dire d'un mot qui nous est familier, d'un réseau de connections point à point. Oui, oui, les faits avérés peuvent s'étendre « partout » mais au sens où l'on dit en Europe que l'on peut aller « partout » en train, ou recevoir « partout » internet. De même, quand on parlera désormais de « science universelle », personne ne peut oublier — ne doit oublier — leurs rails et leurs antennes !

Pourquoi cette localisation des sciences est-elle si décisive ? Mais parce qu'elle empêche d'activer le rapport ancien de l'universel et du particulier. L'universalité, elle aussi, se paye en réseaux coûteux qu'il faut développer segment après segment, maille après maille et dont chaque gain fait l'objet d'un combat, d'une traduction, d'une captation, d'un nœud. C'est alors qu'une certaine distance peut être prise avec toutes les formes de totalisation, et que l'on peut se mettre à comparer entre eux ce qu'on pourrait simplement appeler des vecteurs d'extension. (Comme j'ai peu de temps, je vais vite!)

Au lieu de chercher à classer a priori ce qui est universel et ce qui est particulier, on va pouvoir comparer des vecteurs qui n'ont apparemment rien à voir mais qui peuvent parfaitement se croiser, s'emmêler, se superposer, ou se détruire. Pour une analyse en terme de réseaux, la manière dont une entreprise de café est parvenue à « universaliser » la pratique ruineuse des capsules d'aluminium jetables et de la machine nécessaire à leur usage, est aussi intéressante à suivre que le maintien du temps dit avec raison lui aussi « universel » par les institutions de la métrologie, ou, pour prendre un autre exemple familier à notre collègue Souleiman Bachir Diagne, que l'histoire et l'extension de l'algèbre de Boole ou que la diffusion de la pensée de Mohammad Iqbal. Cela ne veut évidemment pas dire que ces vecteurs se ressemblent, ni qu'ils aient les mêmes buts, ni que leur extension relie les mêmes points, mais que jamais on ne pourra plus obtenir cet effet de cohérence et de couverture totales que l'idée d'universalité et de Raison étaient supposées procurer.

Comme je cherchais une image qui permettrait de relier les résultats de l'anthropologie symétrique, je suis tombé avec

stupéfaction sur le livre de Denetem Touam Bona, que notre ami Jérémie Fontaine m'avait conseillé de lire. Cette « sagesse des lianes » offrait jusque dans la prolifération de ses métaphores d'emmêlement, une image que je trouvais très exacte de ce qui rendait les Modernes si obscurs à eux-mêmes. C'est dans cette prolifération de vecteurs et de liens qu'ils s'étaient en quelque sorte, dissimulés.

C'est donc vers cette sagesse des lianes, commune aux différentes formes de *marronnage*, que je voudrais brièvement me tourner.

S'extraire du modèle qui obligeait à la division entre universalité — au singulier — et particularités — au pluriel — ne présenterait qu'un intérêt académique si cette vénérable question n'avait pris une actualité brûlante à cause de la « mutation écologique ». Comme le dit Chakrabarty, au moment même où l'on était enfin parvenu à « provincialiser » l'Occident, voilà que la question de l'universel se pose à nouveau sous la forme du « planétaire » — que je préfère cristalliser par le nom à la fois mythologique et scientifique de Gaia. (Je suis désolé de devoir aller si vite)

L'avantage de Gaia sur la notion de Nature, c'est qu'elle est d'abord locale et que c'est un nom propre. Comme le dit encore Stengers, c'est le nom d'un événement, qui « fait intrusion ». Il ne s'agit pas de tout le cosmos, mais de rassembler une mince couche de vivants emmêlés qui ont fini par modifier leurs conditions initiales d'existence. Il s'agit donc bien d'un universel en puissance, Gaia « nous » enserme « tous », le « nous » désignant ceux qui habitent la « zone critique » grâce à cette mince couche d'existants. Mais c'est un universel très relatif — très relié — et surtout, c'est là son grand intérêt, il est fondé sur le statut donné aux organismes vivants — contrairement à l'ancien Universel qui s'appuyait sur une épistémologie impossible : « *the view from nowhere* ».

Je comprends le scepticisme avec lequel les collectifs qui s'efforcent de se décoloniser du poids du premier universel, celui de la Raison, accueillent ce deuxième universel, celui de la totalité écologique supposée s'imposer à « nous tous ». Ce que l'on ne peut plus obtenir comme obéissance, comme dépendance, comme sujétion par l'appel à la Raison, les pays du Nord sont prêts à l'imposer aujourd'hui au nom des exigences indiscutables de la planète ! D'où l'effroi de beaucoup de penseurs décoloniaux à cet appel à un « nous tous » qui ressemblent

comme un frère au « partout d'un coup » de la Raison. L'écologie, en ce sens, peut devenir un nouvel avatar du colonialisme, et le « planétaire » un pâle substitut de la globalisation.

Si je tenais à introduire Gaia comme une énigme et non pas comme un fait, c'est qu'elle est le nom, le site, le mythe, l'emblème de la question du siècle présent : d'un côté, ce nouvel universel localisé, relatif, fondé sur le statut des vivants qui offre au projet de rechercher un « monde commun » une figure possible du « nous tous » ; de l'autre côté, les concepts de planète, de « système terre », de globe, sans parler de ce terme disputé d'Anthropocène ou des projets encore plus inquiétants de géoengineering, qui ne font que réactiver le « nous tous » de l'impérialisme. Comme Gaia nous enserme tous, elle est bien une figure de ce qui pourrait fournir un nouveau modèle d'universalité relative, mais si on la saisit comme totalité planétaire, elle redevient une source nouvelle de domination.

Ressource d'autant plus dangereuse qu'elle semble compatible avec ce que d'autres cosmologies dites « indigènes » font exister par leurs rituels et leurs mythes ce qui n'était pas le cas de la Raison qui apparaissait toujours comme un corps étranger — ce dont je me suis aperçu dès mon terrain d'Abidjan en mesurant à quel point « nous » n'avions jamais été modernes.

Comme l'universalité de Gaia, contrairement à celle offerte par la Nature, est définie par le statut donné aux vivants, le rôle de la vie devient un enjeu crucial. Tout le monde parle aujourd'hui de « renouer avec les vivants », mais lesquels ? Il y a dans cette nouvelle passion pour les vivants, une perversité particulière qu'il faut savoir déjouer.

C'est en ce point qu'il faut revenir à ces vecteurs d'extension, à ces réseaux, à ces lianes, qui servent, d'après moi, de vocabulaire commun aux décolonisations internes et externes. « Il n'y a qu'une Gaia, mais Gaia n'est pas une ». Comme le disent de Castro et Danowski, il ne faut l'aborder qu'à la condition de lui donner « mille noms » — ce que le Grec disait déjà. C'est d'ailleurs parce que Gaia est un nom propre, et donc quelque chose comme une personne, un être du mythe, qu'on ne peut justement pas l'unifier ! La Nature, elle, ne pouvait pas se pluraliser facilement puisqu'elle était par définition une et universelle. On n'avait pas à la composer brin à brin comme c'est le cas de Gaia.

La promesse d'universalité offerte par l'énigme de Gaia est donc infiniment plus réaliste que les précédentes, mais les poisons en sont

beaucoup plus intenses si l'on n'en suit pas chaque brin. Pour chaque « point de vie » (l'expression est de Coccia), il faut définir comment il s'étend et ce qui le rend — aussi bien que ce qu'il rend — plus actif ou plus passif. Le CO2 par exemple, en tant que gaz, a une façon bien à lui de se répandre et même de se globaliser puisque ce qui est émis aujourd'hui à Dakar se retrouve mesurable quelques jours plus tard à Hawaï. Nous avons appris ces deux dernières années qu'un virus, par malchance ?, pouvait globaliser la planète à sa façon et selon son mode propre, mais aussi que la circulation rapide des vaccins, injustement répartis entre les pays touchés, dessinaient en parallèle une tout autre figure du « global ». Tout le monde peut mesurer ce que l'extension de la firme Monsanto détruit et comment son mode, lui aussi particulier, de domination se prête certes à un certain type de récoltes mais aussi aux révoltes des paysans qui interrompent ses trajets en contaminant les champs d'OGM par les plantes parasites que ces mêmes OGM étaient supposés détruire.

Autrement dit, c'est à tous les vecteurs d'extension qu'il faut s'intéresser, en multipliant le nombre de métriques contradictoires qui permettent de résister au danger de passer trop vite à une totalité unifiée sous prétexte d'avoir enfin tardivement reconnu que nous sommes tous des vivants dépendants d'autres vivants. Dans ces questions, l'urgence est toujours de ralentir la mise en un tout — alors même qu'il s'agit bien de « nous tous » ! Il faut se méfier des pays qui, après avoir puisé dans les ressources d'autres terres, découvrent qu'ils dépendent des vivants et voudraient, par une domination « verte », que ceux qu'ils ont dominé entretiennent désormais ces ressources et, si possible, décroissent rapidement...

Avec la notion de vivant, risque en effet de revenir le « biologisme » qui prétend unifier tous les organismes selon une définition de la vie qui réactive très exactement l'idéal de la Raison universelle que l'on croyait avoir dépassé. Or, il n'y a rien de moins unifiable que la notion de vie. Les puissances d'agir que Nasstasjia Martin capte chez les Even de Sibérie ne rentreraient pas intactes dans un laboratoire de l'institut Pasteur, mais, et c'est là que les choses deviennent intéressantes, quand Sébastien Dutreuil, en étudiant les sciences de la Terre, étend la notion de Vie, avec majuscule, aux éléments qui semblent appartenir au monde dit « physique », les minéraux, le cycle de l'eau, les montagnes sédimentaires ou la composition de l'atmosphère, un

lecteur habitué à la biologie standard est exactement aussi dépaysé qu'en Sibérie. Là aussi, là comme toujours, c'est seulement quand les deux ethnographies, internes et externes, se rejoignent *symétriquement*, que l'on peut commencer à politiser une question — en l'occurrence celle des vivants devenus l'obsession de l'époque.

J'espère en avoir assez dit, dans le petit quart d'heure qui m'était imparti, pour ouvrir la discussion qui permettrait de lier les décolonisations extérieures et intérieures — qui sont de plus en plus les mêmes — en ne perdant pas l'intention d'un universel local — le terrestre — mais sans préjuger ni de son contenu, ni de ceux qui ont la charge de le tisser. Dans les tâches de totalisation, l'urgence est toujours d'aller le plus lentement possible. (15000 signes-15 minutes)