

Prix
Européen
de l'Essai
2024

A large, bold, black serif letter 'E' is positioned to the right of the text, partially overlapping it. The 'E' is a classic, slightly stylized font with a thick vertical stem and horizontal bars that have a slight curve at the ends.

Version française des allocutions. Seuls les textes prononcés font foi.

Motivation du jury pour l'attribution du 46^e Prix Européen de l'Essai, prononcée par monsieur Jacques Zwahlen lors de la cérémonie de remise du prix le 28 août 2024

Cher Lauréat,
Mesdames, Messieurs,

Comment affronter chaque situation, à l'échelle tout autant individuelle que collective, pour agir adéquatement dans la vie de tous les jours, en ayant pris la mesure des enjeux de la préservation de notre terre ? Et cela, tout bien considéré, au croisement du temps humain, l'historique d'une part, qui peut paraître déjà très long pour les individus que nous sommes, et du temps de la vie de notre planète, le géologique d'autre part, qui, lui, se laisse compter en multiples de milliers et de millions d'années.

C'est là l'enjeu que vous contribuez à éclairer dans votre ouvrage *Après le réchauffement climatique, penser l'histoire*, ouvrage que nous récompensons aujourd'hui en vous octroyant le 46^e Prix Européen de l'Essai.

En fait, prendre conscience du temps géologique ayant évolué pour et désormais aussi par l'humain, ce doit être comme pour nos ancêtres d'admettre que la terre tourne autour du soleil. Cette prise de conscience, cet immense bouleversement scientifique et philosophique, nous le savons aujourd'hui, a renversé bien des hiérarchies et causé bien des troubles. Mais à notre époque, ce n'est plus du ciel avec ses étoiles dont il s'agit, mais de la Terre, de notre terre dont, à l'inverse de l'infini de l'espace, des scientifiques et quelques économistes, au début des années 1970, nous ont révélé les conséquences du caractère limité et fermé ; nous faisant ainsi progressivement prendre conscience de la nécessité absolue de revoir en profondeur notre modèle de développement et nos manières de vivre. Depuis, des mouvements politiques et sociaux se sont mobilisés pour tenter de corriger cette fatale trajectoire qui, nous ne le savons que trop bien maintenant, nous conduit à brève échéance à la disparition massive d'espèces vivantes, y compris possiblement la nôtre.

Face à ce défi sans précédent, avec le recul et la profondeur de l'historien que vous êtes, vous avez voulu prendre la mesure de ce qui arrivait désormais là à *l'humain*.

En effet, dans cette perspective, face à la destruction de la nature par la globalisation de nos activités, quelle place peut-on encore réserver à cet humain au sens dominant où nous l'entendons encore en Occident, plus particulièrement dans une Europe si prompte à s'enorgueillir d'avoir été le berceau de l'humanisme ? En faisant éclater nos temporalités traditionnelles, vous troublez nos bonnes consciences en observant, je vous cite, que «Le global est une construction humano-

centrique ; alors que la planète décentre l'humain». C'est là une première interrogation majeure, vertigineuse même, portée sur notre monde à laquelle conduit la lecture de votre livre.

Une deuxième interrogation, tout aussi abyssale, concerne *l'universalité* de notre condition humaine face au défi climatique. Pour nous y faire réfléchir, vous nous donnez l'exemple en Inde, pays où vous avez grandi, de l'interdiction des climatiseurs fonctionnant aux hydrofluorocarbures, lesdits HFC. Le dilemme que vous exposez est alors le suivant : désespérer aujourd'hui une population qui n'a pas les moyens de s'acheter le modèle qui ne carbone pas, mais alors en la faisant ainsi pratiquement mourir de chaud, physiquement ou socialement ; ou alors demain, menacer gravement la population qui verra la température moyenne s'élever en accéléré, à cause précisément de ces climatiseurs HFC, seuls accessibles actuellement au plus grand nombre, mais contribuant massivement au réchauffement climatique.

Vous nous dites ainsi, je cite, que «Nous n'avancerions pas dans les débats sur la politique climatique si nous ne comprenons pas pourquoi la division nature/culture a trouvé une articulation nouvelle et originale dans l'imagination des colonisés» ; en ajoutant que «sur cette question, la critique postcoloniale peut contribuer à la discussion».

Arrivé à ce point de la réflexion, la troisième question essentielle que vous nous amenez à méditer est celle de *l'espérance*. Comment réussir à l'entretenir ? Vers qui se tourner pour aller chercher des réponses ? Parvenu à ces interrogations, peut-être les plus critiques de votre magistrale synthèse, vous faites montre d'une grande humilité, puisque, bien plutôt que les scientifiques ou les politiques, vous convoquez ici les religieux, les esthètes et les créateurs. Vous nous convainquez alors du rôle essentiel qu'ils ont à jouer pour sortir de l'ornière et surmonter les impasses dans lesquelles, l'Occident en tête, l'humanité s'est fourvoyée et se trouve aujourd'hui enlisée. Et « bien qu'on en parle souvent comme d'une question scientifique », vous affirmez avec force que « le changement climatique est d'abord et avant tout un problème profondément politique et moral. ».

En appelant à faire évoluer Homo de Sapiens à Prudens, c'est-à-dire, finalement, à rien moins qu'une *nouvelle anthropologie philosophique*, votre livre nous est apparu ainsi comme une contribution majeure, pour que souffle sur le monde et sur notre continent plus particulièrement un esprit de paix éclairé, responsable, équitable et, surtout, *grandissant* à une époque où l'urgence climatique se manifeste tous les jours un peu plus ; et cela, tout simplement, pour que notre planète soit rendue véritablement et durablement habitable ; pour nous toutes et tous, vivants d'aujourd'hui et à venir.

Pour ce livre, cher Lauréat, nous voulons donc vous féliciter et vous remercier infiniment.

Je vous remercie de votre attention.

Jacques Zwahlen, membre du jury du Prix Européen de l'Essai
Lausanne, le 28 août 2024

Laudatio prononcée par Monsieur Patrice Maniglier pour la remise du
Prix Européen de l'Essai à l'auteur Dipesh Chakrabarty le 28 août 2024

Dipesh Chakrabarty, un grand sage de notre temps

Ne comptant pas me dérober à l'exercice qui m'est confié ce soir, j'ai cherché un adjectif qui traduirait la raison de mon admiration pour l'œuvre et la personne de Dipesh Chakrabarty. Un mot s'est imposé d'emblée : la sagesse.

L'œuvre de cet historien est habitée par la question de la sagesse. Non pas cette sagesse creuse, faite de grands mots et de petits conseils que l'on recueille le nez au vent de la vie, mais une sagesse qui s'impose de l'intérieur d'un savoir.

Mais, me direz-vous, qu'est-ce que la sagesse ? Aussi étrange que cela puisse paraître, la réponse est simple et tout le monde la connaît. Être sage, c'est utiliser sa capacité de réflexion pour faire face aux problèmes de la vie.

Vivre, c'est forcément être immergé dans des problèmes. Vivre, c'est être submergé par l'angoisse de ne pas savoir comment vivre, c'est être constamment tenaillé par le pressentiment de l'énormité de la tâche au regard de nos moyens. Vivre, c'est être dépassé. Et le nom de ce qui nous dépasse est... *problème* !

Corrélativement, penser, c'est être capable de se rapporter aux problèmes non seulement pour les résoudre, mais pour les contempler en tant que tels. Penser, c'est être capable de se rapporter activement aux problèmes, non pas pour se précipiter vers leur solution, mais pour les approfondir, les clarifier, en prendre toute la mesure et en saisir les contours exacts, en somme pour les rendre intéressants en eux-mêmes, c'est-à-dire aussi, en un sens, désirables.

C'est exactement ce que fait Dipesh Chakrabarty : il rencontre des problèmes, et là où la plupart de ses contemporains se mettent à courir aussi vite qu'ils le peuvent dans l'espoir que ces problèmes ne les rattraperont pas - ce qui n'arrive jamais : les problèmes de la vie courent plus vite que nous - il s'arrête, il se retourne calmement vers eux, il les scrute, il se demande, comme *L'Idiot* de Dostoïevski : «Mais quel est le problème ?» Ne serait-ce que pour comprendre pourquoi nous courons après tout !

Et je l'ai dit : ce qu'il y a d'extraordinaire dans cette sagesse, c'est qu'elle ne s'oppose pas au savoir. Voilà qui est fort rare. Car savoir et penser, curieusement, ça ne va pas forcément bien ensemble. Même l'austère Emmanuel Kant le savait : «Penser un objet et connaître un objet ne sont pas la même chose». Savoir, c'est d'une certaine manière résoudre des problèmes ; penser au contraire c'est les affirmer comme tels.

Pour que le savoir soit mis au service de la pensée, il doit subir une torsion particulière, que peu de chercheurs sont capables d'accomplir. L'objet de cette connaissance doit remettre en question les cadres théoriques qui l'éclairent.

Dans le domaine de l'histoire, le plus grand prédécesseur de Dipesh Chakrabarty est Michel Foucault. Tous deux ne se contentent pas de faire œuvre d'historiens, c'est-à-dire de reconstituer des événements passés ; ils s'intéressent à la part de ce passé qui remet en cause la manière même dont nous concevons ce que signifie «avoir un passé», «faire de l'histoire» et «être dans le présent». Notez la merveille de cette opération : la connaissance regarde un objet (ici, le passé), mais cet objet semble tourner son regard vers la machinerie de la connaissance elle-même, et la force à s'étonner de sa propre possibilité : c'est l'existence même de l'histoire qui devient étrange, étonnante, fascinante. C'est ainsi qu'un savoir nous fait penser.

Non seulement Dipesh Chakrabarty a réussi un tel exploit, mais il l'a fait deux fois ! La première fois avec son premier grand livre, *Provincializing Europe*, et la seconde fois avec le livre que vous honorez ce soir, *The Climate of History*.

Tout d'abord, quelques mots sur la sagesse de *Provincializing Europe*. Le projet initial de Chakrabarty était d'appliquer les catégories de l'histoire marxiste à une situation coloniale, mais il s'est rendu compte qu'une telle approche était contraire à l'esprit de pensée critique et de justice sociale qui animait cette démarche historique. En effet, les catégories analytiques de la méthode historique marxiste étant issues des luttes ouvrières européennes, il n'y a aucune raison de penser qu'elles puissent s'appliquer de plein droit et sans friction aux luttes en situation coloniale. Plus généralement, écrire l'histoire d'une situation coloniale, comme celle du Bengale au XIX^e siècle, c'est appliquer un appareil théorique dérivé d'un contexte à un autre qui se trouve être déjà sous la domination du premier - et donc risquer de répéter l'acte de domination dans la connaissance elle-même. Paradoxalement, écrire l'histoire des colonisés, c'est remettre en cause la catégorie même du temps historique. Voilà ce que j'appelais la sagesse : un travail de connaissance fait que l'élément même dans lequel se déploient ses objets devient énigmatique, une affaire de pensée et pas seulement de connaissance. L'histoire n'est plus cet immense filet universel qui enveloppe tout, mais une variante particulière de quelque chose de plus grand qui n'est pas encore tout à fait saisi. Comment appeler cet élément dont la notion européenne d'histoire n'est qu'une forme ? S'agit-il encore d'une forme de temps ? Bonne question. Qui fait penser. Voilà comment, avec Chakrabarty, l'histoire devient sage.

Ce serait déjà un exploit remarquable que de l'avoir fait une fois. Mais Chakrabarty recommence avec ce livre que vous honorez ce soir.

Il s'attaque de nouveau à un autre grand problème de notre époque : non plus la décolonisation, mais le réchauffement climatique. Les deux sont liés : une manière humaine particulière de se faire un séjour terrestre qui, précisément avec la colonisation, s'est exportée un peu partout, s'insère dans les processus biogéochimiques qui rendent la planète habitable d'une manière telle qu'elle finit par menacer l'habitabilité planétaire elle-même. Le réchauffement climatique

n'est qu'un aspect du processus. Le véritable enjeu est la transformation des conditions d'habitabilité de la Terre.

Face à un tel problème, il est naturel de se mettre à courir. On court en faisant comme si le problème n'existait pas, comme les climato-négationnistes. Mais on court aussi en se précipitant sur des solutions technocratiques. On court même en se grisant à l'idée de «renouer avec le vivant», sans se rendre compte de l'ampleur de la tâche et des innombrables paradoxes qu'elle comporte. Car à quoi bon parler de renouer avec le vivant quand l'urgence est d'acheter un climatiseur pour survivre à la canicule ?

Je n'ai rien contre le fait de courir. C'est naturel. Mais il faut aussi faire autre chose : se retourner sur ce qui fait courir et voir de quoi il s'agit. C'est ce que propose Dipesh Chakrabarty : au lieu d'examiner les solutions au problème du changement climatique, il montre que nous n'avons pas pris toute la mesure du problème. On prend d'autant plus la mesure de la question qu'on voit qu'elle touche à la pensée. En effet, il observe qu'avec le changement climatique et l'Anthropocène, ce n'est pas seulement un nouveau défi historique auquel l'humanité est confrontée, mais aussi un défi aux notions mêmes d'histoire, d'humanité, et peut-être même de défi !

L'histoire a toujours présupposé une séparation entre l'activité humaine et l'environnement non humain. La discipline elle-même est née avec un tel présupposé : les armées de Thucydide se disputaient un territoire, le Péloponnèse, sans modifier le contour de ses côtes. Cette séparation n'a fait que se renforcer avec la modernité.

Le paradoxe du présent, c'est-à-dire de notre position dans l'histoire, est qu'il modifie l'idée même que nous nous faisons du temps, en mélangeant deux temporalités auparavant séparées, le temps géologique et le temps institutionnel. Le travail du géologue et celui de l'historien peuvent sembler éloignés. Et pourtant, on ne peut plus faire de la géologie des Alpes si on ne fait pas aussi une sociologie historique de la Chine contemporaine. On ne peut théoriser la démocratie sociale sans parler du charbon, du pétrole et du réchauffement climatique.

Comme vous pouvez le constater, une telle remarque ne nous aide pas à résoudre le problème du réchauffement climatique ou les menaces qui pèsent sur l'habitabilité de la Terre. Mais elle nous donne une idée de l'ampleur du problème, afin que nous n'en ayons pas une compréhension erronée. L'un des passages les plus admirables du livre est la distinction entre soutenabilité et habitabilité. Les questions dites écologiques sont souvent abordées sous l'angle de la soutenabilité : la civilisation du carbone peut-elle continuer sans s'autodétruire ? Etc. Mais ce n'est pas là la pointe la plus aigüe du problème. De nombreuses civilisations se sont autodétruites sur cette terre, de même que de nombreuses espèces et même des écosystèmes. L'originalité de la situation actuelle est qu'une civilisation particulière est en train de mettre en péril l'habitabilité de la Terre entière, ou en tout cas de la modifier de façon irréversible, sur des échelles de temps qui se mesurent en milliers, en centaines de milliers, peut-être même en millions d'années. Comment se rendre responsable d'événements qui se déroulent sur 10 000, 100 000 ou 1 million d'années, alors que l'espèce humaine en tant que telle n'existera plus, du

moins sous la forme que nous lui connaissons ? C'est la question que pose Dipesh Chakrabarty. Question typiquement sage.

La véritable question posée par notre situation actuelle ne serait donc pas seulement «Comment décarboniser nos sociétés ?», mais plutôt : Comment devenir des agents planétaires ? Que signifie, individuellement et collectivement, construire une agentivity planétaire ? Que peut être un agent géologique ? Peut-on l'être sans revenir à l'idée d'une humanité comprise comme une espèce, en réinventant donc aussi cet universel-là ? Vous ne comprenez pas bien la question ? C'est normal : cela signifie que vous commencez à comprendre que le problème est encore à élaborer.

Et c'est précisément pour cela que nous devons être reconnaissants à Dipesh Chakrabarty. Oui, merci, cher Dipesh, merci de nous compliquer ainsi la vie. Ce n'est que grâce à des œuvres comme les vôtres que nous pouvons avoir une chance de relever le défi de la situation dans laquelle nous nous trouvons. En effet, si nous ne sommes pas capables de nous intéresser réellement à cette situation, si nous ne la regardons que de manière négative, comme quelque chose dont il faut se débarrasser au plus vite, nous ne pourrions jamais l'affronter. En montrant que le problème est au moins bon à penser, en nous donnant envie de nous attarder un peu sur lui, vous nous donnez la force de l'affronter - et c'est exactement ce dont nous avons besoin.

Par conséquent, vous n'êtes pas seulement sage, cher Dipesh, vous montrez à quel point il peut être vital d'être sage. Remarquez comme c'est merveilleux, d'une certaine manière. Aujourd'hui, être sage, ce n'est plus seulement, comme pour les philosophes de l'Antiquité, s'occuper de son âme et de son salut, c'est vraiment s'occuper de l'aventure cosmique. Comme vous le voyez, je n'ai pas reculé devant l'exercice. J'ai fait l'éloge de notre héros de ce soir, en soutenant que, selon moi, il contribue tout simplement à sauver le monde !

Patrice Maniglier, philosophe, Université Paris Nanterre
Lausanne, le 28 août 2024

Discours de Monsieur Dipesh Chakrabarty prononcé lors de la remise du Prix Européen de l'Essai le 28 août 2024

Mesdames et Messieurs,

Exorde

Il est vraiment superflu que je le dise mais parfois l'évidence est aussi profondément personnelle. Je suis, comme on peut s'y attendre, très honoré par l'attribution de ce prix et touché par la générosité avec laquelle le jury a lu mon livre, *Après le changement climatique*, penser l'histoire, dans son édition française de 2023, traduction de *The Climate of History in a Planetary Age*, publié pour la première fois en 2021. Je suis déjà honoré parce qu'il s'agit là d'un prix hautement prestigieux. Il suffit, pour s'en convaincre, d'en parcourir la liste des précédents lauréats et, sans pour autant avoir la prétention d'y côtoyer mes pairs, je suis flatté que mon nom y figure dorénavant. Je me réjouis également, en tant qu'universitaire spécialiste des sciences humaines, d'être associé à ce que ce prix, jusque dans son nom, le prix européen de l'essai, représente et célèbre : la tradition fondamentale de l'essai à une époque où, peut-être encore plus dans les pays anglophones qu'ailleurs, les articles universitaires sur-professionnalisés qui adoptent une approche étroitement disciplinaire, entendez par là qu'ils sont documentés à l'extrême et assortis d'une liste de références aux dimensions industrielles s'appuyant sur des bases de données, sont presque parvenus à étouffer cet esprit bouillonnant d'exploration et d'expérimentation dans la réflexion que la forme de l'essai incarne. Les analystes de cette forme, qu'il s'agisse de Lukács, d'Adorno ou de leurs plus récents collègues, ont toujours insisté sur la nature créative, expérimentale et exploratoire de l'essai. Pour reprendre les propos inoubliables d'Adorno : «Même dans la façon de se présenter, l'essai se refuse à agir comme s'il avait déduit son objet et épuisé son sujet. ... Il pense en fragments tout comme la réalité se présente et n'acquiert son unité qu'en progressant à travers les fissures, plutôt qu'en passant au-dessus d'elles. ... L'essai doit permettre à la totalité de briller dans l'un de ses traits, qu'il soit choisi ou aléatoire, mais sans affirmer que le tout y figure». (Theodor Adorno, *L'Essai comme forme*, New German Critique, no. 32, printemps-été 1984, p. 164).

La marginalité de la forme de l'essai dans les pays anglophones m'est apparue clairement à la faveur de quelques malentendus amusants, suite à l'annonce de ce prix. Plusieurs de mes collègues, notamment en Inde et aux États-Unis d'Amérique, m'ont demandé de leur envoyer, si je n'y voyais pas d'inconvénient, une copie de l'«essai» m'ayant valu cette distinction, pour qu'ils puissent en prendre connaissance. Ils s'étaient imaginé recevoir un article universitaire d'une trentaine de pages correspondant aux canons du genre ! Je constatais avec étonnement que le mot «essai», qu'ils pratiquent au quotidien, était pour eux à sens unique. Il a pourtant suffi de leur rappeler l'origine du mot «essai», qui nous renvoie à l'époque de Montaigne et de Bacon et au mot français signifiant «tentative» ou «effort», sens qu'avait également autrefois «essay» dans la prose anglaise, pour que mes collègues identifient immédiatement ce mot. Après tout, ils ont tous grandi en lisant des essayistes en anglais, de Charles Lamb à Chesterton,

ou bien *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke (1689), ou encore les pères fondateurs états-uniens qui étaient souvent eux-mêmes des essayistes, sans oublier les œuvres d'André Bazin et de Roland Barthes dans leur version traduite. Cette expérience m'a néanmoins permis de mesurer la marginalisation progressive des essayistes dans le monde universitaire anglo-américain. Parions qu'il y a sûrement une histoire à raconter en la matière. Si Walter Benjamin a pu nous parler de la disparition du conteur à l'ère de la reproduction mécanique, quelqu'un voudra peut-être bien écrire un jour sur la façon dont la professionnalisation excessive des sciences humaines a pu entraver l'esprit de l'essai.

Cependant, la forme de l'essai reste pertinente à plusieurs égards. Le livre que ce prix récompense est, dans les faits, un recueil d'essais interdépendants. Ce n'est ni un hasard ni une coïncidence que la forme de l'essai soit importante pour ce livre. Permettez-moi vous expliquer brièvement son origine et j'espère que vous comprendrez alors pourquoi il était fondamental que j'adopte la forme de l'essai pour l'écrire et parler de l'époque qu'il aborde.

Avant ce livre

Je suis né et j'ai grandi en Inde, où «nous» sommes devenus modernes sous l'égide de l'autorité coloniale européenne. Comme historien, j'ai toujours été intéressé par la question suivante : Que signifie devenir «moderne» ? Cela signifie-t-il devenir urbain ? Être plus libre que nos ancêtres ? Que signifiait alors la liberté ?

J'ai abordé ces questions et d'autres connexes dans un livre intitulé *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale et la différence historique*, publié initialement en 2000 (*Provincializing Europe*, ndt).

À cette époque, le monde était déjà devenu «global» pour les gens comme moi. Mes amis s'interrogeaient souvent sur la pertinence de s'intéresser à l'Europe dans un monde qui était tellement post-impérial. «Pourquoi avez-vous provincialisé l'Europe en 2000, et non les États-Unis d'Amérique, qui sont aujourd'hui la puissance dominante ?», me demandait-on. Ma réponse était la suivante. Si vous envisagez l'histoire du monde, depuis l'époque de Christophe Colomb jusqu'à la décolonisation des années 1950 et 1960, comme une pièce de Shakespeare, vous constaterez peut-être que l'Europe est bien le personnage dont la domination est la plus impressionnante et les contradictions les plus inextricables de toute la pièce. Parcourez ces 500 années : Les puissances européennes commencent par s'étendre au-delà du continent européen ; elles s'emparent des terres d'autres peuples ; elles en réduisent certains à l'état d'esclaves ; elles en oppriment beaucoup d'autres ; elles tuent ; elles règnent sur les océans ; elles se battent entre elles et mènent deux guerres mondiales. Pourtant, dans le même temps, elles inventent l'humanisme, traversent la Renaissance et le siècle des Lumières, se demandent dès les premières années dans quelle mesure elles ont le droit de coloniser d'autres peuples ou de s'emparer de leurs terres et de leurs corps, et de s'arroger leur force de travail. Je ne pourrai pas nier le fait qu'elles finissent par choisir ce qui sert leurs intérêts. Cependant, en parallèle, l'Europe semble presque développer une conscience, un soupçon de sentiment de culpabilité quant à ses actions. Cette conscience, qui est présente dans les doctrines politiques libérales et

marxistes, devient un élément de notre modernité. Interroger la modernité revenait à s'accommoder de cette Europe impériale et expansive. Les États-Unis d'Amérique ont fini par dominer un monde que les empires européens avaient créé.

Les puissances européennes ont doublement marqué la construction du monde moderne. Nous pouvons constater une première influence dans l'histoire des pays colonisés, où l'impact de la colonisation a éradiqué les cultures et les modes de vie des populations autochtones. Par exemple, aux Amériques, entre 1492 et 1650, 50 millions de personnes sont mortes de maladies que les Européens avaient introduites. Au XIX^e siècle, la population aborigène d'Australie a été littéralement décimée, seul un dixième ayant survécu. D'autre part, dans des pays comme l'Inde, la Malaisie, et dans une certaine mesure en Égypte ou au Viêt Nam, et d'autres territoires où les populations possédaient déjà ce que les Européens considéraient comme une civilisation, à savoir notamment des villes, des espaces construits, des traditions formelles d'éducation et de connaissance, les puissances coloniales ont constitué des classes moyennes éduquées à l'occidentale. Je suis moi-même un descendant de cette classe moyenne coloniale que les Britanniques ont créée en Inde.

Les régimes coloniaux, selon l'endroit où ils s'implantaient, différaient les uns des autres mais l'oppression et le racisme dans les colonies présentaient suffisamment de similitudes, où qu'elles se trouvent, pour que l'expérience vécue par un individu soumis au joug colonial dans une partie du monde entre en résonance avec celle d'une autre personne vivant ailleurs sur Terre. Franz Fanon, par exemple, qui était originaire de la Martinique, a finalement écrit à partir d'un mélange d'expériences de vie recueillies en Martinique, en France et pendant la guerre d'Algérie, chacune présentant ses propres caractéristiques. Cependant, ses textes renvoient à des réalités survenant dans le monde entier. Sa poésie anticolonialiste parvient ainsi à capturer une part de vérité sur la violence coloniale. Fanon dit quelque chose qui résonne profondément en moi lorsque je travaillais sur la provincialisation de l'Europe. Il reconnaît, de manière assez remarquable, que la pensée européenne possédait tous les ingrédients nécessaires à l'émancipation de l'humanité des fardeaux qu'elle s'était elle-même infligés. Pourtant, la tâche de les mettre en œuvre avait été transférée aux colonisés car les Européens n'avaient pas été capables de résister à la tentation de dominer les autres dans leur propre intérêt mesquin. Le poète indien Rabindranath Tagore tient un discours similaire en affirmant que l'Europe n'était pas venue en Inde les mains vides, apportant avec elle la notion d'égalité devant la loi, entre autres présents, mais qu'elle ne s'en était pas départi de bon gré. Nous avons dû les lui arracher des mains.

L'un de ces dons fondamentaux était l'idée de liberté politique et sociale, l'idée de droits. La liberté était la question centrale que se posaient tous les peuples coloniaux qui avaient abordé la modernité au prix de la domination coloniale européenne. Il s'agissait profondément, mais pas exclusivement, d'une question européenne que les peuples colonisés du monde entier ont embrassée avec passion et se sont appropriée au cours des XIX^e et XX^e siècles. L'idée que l'histoire de l'humanité se résume à l'histoire de la recherche de la liberté par les êtres humains trouve ses racines dans la philosophie de l'histoire de Hegel et ne s'est vraiment imposée que

dans la seconde moitié du XIX^e siècle, en particulier dans l'idée de progrès, dont le marxisme et le libéralisme sont deux variantes fondamentales. Elle est réapparue sous différentes formes et dans des proportions variables au cours du XX^e siècle, sous des noms aussi différents que l'industrialisation, la modernisation, le développement, pour n'en citer que quelques uns, tous dérivés de l'idée de liberté. Pensons d'ailleurs en l'occurrence au titre du livre d'Amartya Sen, philosophe et économiste, *Development as Freedom* (Le développement comme liberté, ndt).

L'historien allemand, Jürgen Osterhammel, a souligné que de nombreuses racines de l'idée de plus en plus populaire d'émancipation et les notions de « liberté » qui lui sont connexes naissent au XIX^e siècle, tout du moins aux temps où l'on parle de l'émancipation des esclaves. C'est alors, dit-il, que le mot «émancipation», dérivé du droit romain et résolument européen, a été appliqué au monde entier au fur et à mesure que le XIX^e siècle s'écoulait. Au XX^e siècle, le mot « liberté » a été repris par toutes les nations opposées à la domination coloniale. Hannah Arendt, dans l'une de ses conférences publiées à titre posthume et intitulée «La liberté d'être libre», réfléchit aux conceptions populaires de la «liberté» de la dernière partie du XX^e siècle. Se référant aux révolutions de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle, elle explique que le mot «liberté», dans divers contextes nationaux, connotait deux types de liberté : la liberté de vivre à l'abri de la peur et la liberté de vivre à l'abri du besoin, ce que nous pourrions appeler aujourd'hui «l'affranchissement de la pauvreté». C'est ce double désir de ne plus avoir à craindre l'homme blanc et de se libérer de la faim et de la pauvreté qui a été le moteur des mouvements anticolonialistes et révolutionnaires en Asie et en Afrique au milieu du XX^e siècle.

Si l'on se penche sur les écrits des nationalistes anticoloniaux qui voulaient moderniser leurs nations, on s'aperçoit que, à l'exception de figures telles que Gandhi, ils voulaient, en quelque sorte, poursuivre l'œuvre de modernisation que la domination coloniale européenne avait entamée. Une sorte d'eupéanisation du monde ou de la Terre, pour reprendre une expression heideggerienne, mais sans domination européenne. Le célèbre politicien et penseur martiniquais Aimé Césaire, poète de la négritude, en est un très bon exemple. Dans son ouvrage *Discours sur le colonialisme*, Césaire affirmait que la domination coloniale était le fait d'Européens qui promettaient la modernité sans pour autant tenir leur promesse. La preuve, disait-il, ce sont les peuples autochtones d'Afrique et d'Asie qui réclament des écoles, des hôpitaux et des usines que l'Europe coloniale leur a refusés. Le colonisé voulait aller de l'avant tandis que le colonisateur retardait leur établissement. Je pense que cela a été un postulat de base dans l'écriture de l'histoire jusqu'à la fin du XX^e siècle. C'est aussi ce qui a inspiré mon livre.

L'imaginaire de la liberté, dans cette acception, a débuté une nouvelle vie non occidentale au sein des nations nouvellement décolonisées des années 1950 et 1960. Rappelez-vous que lorsque ces gadgets destinés aux consommateurs que sont les machines à laver et les réfrigérateurs sont apparus dans ces années-là, ils ont tous été présentés comme des appareils pouvant libérer les femmes des corvées ménagères. Les économistes occidentaux, souvent issus du MIT, étaient les chantres de la croissance économique illimitée. Il est vrai qu'à partir des années 1970, d'autres mouvements fondateurs ont vu le jour : citons le mouvement écologiste, les mouvements des peuples autochtones, le mouvement des libertés civiles, le mouvement

féministe. Certains écologistes ont cherché, avec plus ou moins de succès, à nous faire prendre conscience de l'impact de la technologie et de la modernisation sur l'environnement mais les gens exigeaient aussi plus de droits et de libertés. Nous établissions généralement un lien entre ces deux évolutions en affirmant que la dégradation de l'environnement découlait des problèmes d'inégalités et de l'absence de justice sociale et de droits, c'est-à-dire de l'absence de liberté. Les questions de liberté régnaient alors et règnent, peut-être encore, sans partage.

C'est ce besoin politique de liberté qui a fini par enfermer toutes les nations, grandes et petites, colonisatrices et colonisées, dans des modèles économiques qui supposaient à la fois une croissance infinie et une consommation sans fin d'énergie abondante et bon marché, fournie, pendant longtemps, par l'exploitation de combustibles fossiles (charbon, pétrole, gaz naturel). La caution morale de ce postulat a décidément la vie dure. Depuis l'époque où Deng Xiaoping a annoncé les quatre programmes de modernisation de la Chine à la fin des années 1970, et depuis le mandat de Manmohan Singh, en 1991, lorsqu'il était ministre des Finances de l'Inde et qu'il a libéralisé son économie, la rhétorique de la demande reste la même : nous avons besoin de combustibles fossiles pour sortir des millions de personnes de la pauvreté. Toujours sur cette base, la Chine ou l'Inde justifient l'utilisation du charbon, et l'Australie défend ses exportations de charbon à destination de ces pays. Tout cela, selon moi, prolonge cette idée de liberté. *La provincialisation de l'Europe* faisait partie intégrante de ce débat.

L'histoire de la poursuite de la modernité par l'humanité dans le but de conquérir sa liberté a toutefois été brutalement interrompue au XXI^e siècle, lorsque nous avons compris que le réchauffement climatique induit par cette même humanité s'imposait comme jamais auparavant dans nos vies. Le réchauffement de la planète ou changement climatique nous a fait prendre conscience du prix à payer pour atteindre la modernisation et la liberté. Les combustibles fossiles, qui nous fournissaient des sources d'énergie abondante et bon marché et permettaient ainsi à un nombre croissant d'êtres humains de vivre mieux et plus longtemps à la fin du XX^e siècle, étaient également à l'origine d'émissions de gaz à effet de serre qui réchauffaient la surface terrestre et interféraient avec les systèmes écologiques planétaires, menaçant de perturber l'équilibre de la vie sur Terre. Les scientifiques ont commencé à alerter sur le réchauffement climatique dès la fin des années 1950, en pleine guerre froide, et ont confirmé leur prédiction dans les années 1980, le premier signe avéré étant un trou dans la couche d'ozone au début de ces années-là. En 1988, les Nations Unies créaient le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC).

Grâce aux travaux des climatologues, des spécialistes de la Terre et de certains historiens de l'environnement, il est désormais tenu pour évident que l'intensification de la mondialisation capitaliste extractive, en particulier celle des cinquante ou soixante dernières années, a fait passer notre planète du statut d'objet de connaissances scientifiques spécialisées à celui de sujet quotidien d'actualité et d'inquiétude. Toutes les données portant sur le nombre d'êtres humains et leurs activités ont connu une croissance exponentielle depuis les années 1950, tendance qui s'est accélérée depuis les années 1970 : population, PIB réel, investis-

sements directs étrangers, population urbaine, consommation d'énergie primaire, consommation d'engrais, grands barrages, utilisation de l'eau, production de papier : ces données s'intéressent à presque tout ce que les êtres humains utilisent et consomment. Elles nous parlent de l'histoire de l'épanouissement humain et, s'il s'agissait de la seule histoire, elle ferait partie intégrante de l'histoire de la liberté et du développement. Néanmoins, les scientifiques ont également révélé, au cours de la même période, une augmentation exponentielle des émissions de gaz à effet de serre (dioxyde de carbone, protoxyde d'azote, méthane), de l'érosion de l'ozone stratosphérique, de l'augmentation de la température à la surface de la planète, de l'acidification des océans, de la capture des poissons marins, de l'aquaculture des crevettes, entre autres. Ces indicateurs mesuraient l'impact de l'action humaine sur la planète et ses processus d'écoservice. Il n'est pas surprenant que les spécialistes du système terrestre, à l'instar de certains historiens, aient baptisé cette période, qui s'étend de 1950 à nos jours, «la grande accélération» dans l'histoire de l'humanité et de la planète, inspiré par le titre de l'ouvrage de référence de l'historien, Karl Polanyi, «La Grande Transformation».

Certaines des informations fournies par les chercheurs sont stupéfiantes. En 1985, 1 milliard de personnes consommaient ces fameux gadgets (sur près de 6 milliards d'humains qui peuplaient alors la planète, contre les 1,6 milliards qu'elle comptait en 1900). On peut considérer qu'il a fallu à l'homo sapiens la quasi-totalité des 300 000 ans de son existence pour arriver à ce stade de son histoire. En 2006, soit 21 ans plus tard, le nombre de consommateurs avait doublé pour atteindre 2 milliards ; en 2015, après 9 années, nous comptons 3 milliards de consommateurs ; le prochain milliard de consommateurs devrait être atteint d'ici 4 à 6 ans. Comme vous pouvez le voir, chaque nouveau milliard arrive plus vite que le précédent. En 2000, les consommateurs des pays de l'OCDE représentaient 75 % du nombre total de consommateurs et, aujourd'hui, ils ne n'en constituent que 30 %. La plupart d'entre eux vient maintenant de Chine, d'Inde, d'Amérique latine et des récentes classes moyennes africaines. Ces nouveaux consommateurs sont nombreux, ils ont besoin de plus de protéines, de plus de légumes, et leurs modes de vie évoluent. Nous industrialisons donc la vie des animaux, des plantes et des oiseaux que nous mangeons. Cela n'est pas sans conséquences sur la biosphère. Aujourd'hui, l'«oiseau» le plus répandu sur la planète est le poulet d'élevage : on en dénombre 23 milliards d'individus ; la deuxième population d'oiseau que l'on rencontre le plus fréquemment sur Terre, et que nous ne mangeons pas, est le travailleur à bec rouge ou quéléa, qui ne compte que 1,5 milliard d'individus.

C'est comme si les êtres humains avaient poursuivi le projet d'améliorer leur vie sans se soucier de la planète, en ignorant que celle-ci n'est pas qu'un amas de roches mais qu'elle est constituée d'un ensemble d'interactions entre différentes formes de vie. En un mot, la biodiversité. La vie, à son tour, a modifié la nature de ce que nous considérons comme non vivant sur cette planète. Ces dernières années, la perte de biodiversité causée par nos activités a fait l'objet d'un débat grave, certains allant jusqu'à se demander si nous n'assistons pas déjà aux prémices d'une sixième grande extinction de la vie sur Terre, conséquence de la grande accélération. L'un des traits les plus importants d'une telle catastrophe, si elle devait se produire, serait que, pour la première fois dans l'histoire de notre planète, une espèce biologique aurait déclenché la dispa-

rition d'une grande partie du vivant. Toutes les extinctions précédentes ont été provoquées par des éruptions volcaniques, des chutes d'astéroïdes et d'autres phénomènes similaires. En d'autres termes, l'humanité est devenue, aujourd'hui, une force géophysique planétaire. Il s'agit d'un mode d'existence collective que nous ne parvenons pas à appréhender par nos capacités de perception intrinsèques mais dont nous prenons conscience cognitivement grâce au discours scientifique. Notre technologie, nos économies et nos niveaux de consommation permettent aux humains les plus riches ou privilégiés, qui constituent une classe d'individus dont le nombre ne cesse d'augmenter, de devenir une force planétaire capable de modifier le climat du monde entier et d'être à l'origine du déclin de la biodiversité qui, à terme, pourraient être catastrophique.

À ce stade, notre histoire n'est donc plus seulement une histoire de liberté. C'est aussi une histoire de l'intrication des êtres humains et des processus naturels qui supportent la vie, et de la façon dont nous dégradons ces processus à nos risques et périls. La question la plus urgente et la plus évidente est de savoir ce que nous devons maintenant faire. De nombreuses solutions sont à l'étude, allant de propositions de transition vers les énergies renouvelables, de décroissance, c'est-à-dire de réduction de nos économies, d'apprentissage de la sagesse qu'offrent les peuples autochtones dont les modes de vie ont préservé les foyers de la biodiversité pendant des milliers d'années, à des projets plus contestés de prise en charge par l'homme du climat de l'ensemble de la planète grâce à la géoingénierie, l'humanité devenant encore plus planétaire qu'elle ne l'est déjà. La simple histoire de la liberté s'est complexifiée à mesure que la distinction entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle s'est effondrée.

Emmanuel Kant est célèbre pour avoir formulé les trois questions qu'il est nécessaire de se poser lorsque l'on est confronté à une crise grave : Quel est le problème ? Que dois-je faire ? À quoi dois-je m'attendre ? J'ai compris que, dans le cas de la crise climatique, ce sont les climatologues qui ont «découvert» et défini le problème en premier lieu. Ce sont donc eux qui répondent le mieux à la première question. La deuxième question, qui définit les actions à entreprendre, est traitée par les activistes, les économistes, les décideurs, les responsables politiques, les technologues et les ingénieurs. Enfin, la troisième question, celle de savoir à quoi s'attendre, trouve sa réponse dans l'art, sous forme de films, de fictions climatiques, de peintures, de performances, pour n'en citer que quelques-unes, et par la théologie. Voyez donc la pensée apocalyptique que cette crise remet sur le devant de la scène. Que pourrais-je alors avoir à dire sur notre époque en tant qu'historien humaniste ?

Emmanuel Kant nous est encore d'une grande aide, puisqu'il a ajouté, à propos des trois questions qu'il a énoncées, à savoir *quel est le problème ?*, *que puis-je faire ?* et *qu'attendre ?*, qu'elles s'inscrivent toutes dans une quatrième question plus large : aujourd'hui, qu'est-ce que l'être humain ? Mon livre part de cette question et se conclut sur cette même question. Quelque chose a changé dans la condition humaine depuis que Hannah Arendt a publié son célèbre livre, en 1958 (*Condition de l'homme moderne*, ndt). Elle écrivait pendant la guerre froide et sous la trajectoire du Spoutnik soviétique, le premier objet que l'humanité a fabriqué et lancé dans l'espace. J'ai compris, en écrivant dans un monde de l'après-guerre froide et à

l'ère du changement climatique induit par cette même humanité, que la condition humaine avait changé depuis l'époque d'Arendt. Nous avons aujourd'hui deux visions dominantes de l'être humain. Celle où l'histoire de l'humanité est séparée de l'histoire naturelle, l'être humain poursuivant sa recherche de liberté en supposant que l'histoire naturelle fait partie du donné du monde, comme si elle était un arrière-plan passif sur lequel se joue l'action humaine, et cette autre conception de l'être humain, une espèce qui, grâce à ses capacités technologiques, au nombre d'individus qui la composent, au nombre d'animaux dont la vie a été industrialisée, agit désormais comme une force géophysique et modifie l'écologie planétaire. Dans cette seconde perception, les humains font partie de l'histoire naturelle, et la Terre n'est plus un arrière-plan passif. Nous interagissons avec elle.

Ma question était la suivante : Comment raconter, voire penser ou faire cohabiter, ces deux images de l'être humain, et leurs deux histoires ?

C'est la question qu'aborde mon livre et à laquelle il se confronte.

Revenir à la question de la forme de l'essai, en conclusion

Ce livre est un recueil d'essais, au sens le plus moderne du terme. La forme de l'essai y occupe une place centrale. Je suis frappé par le fait que cette forme d'essai était également essentielle pour mes collègues dans leurs études postcoloniales. Les travaux des critiques postcoloniaux Gayatri Spivak et Homi Bhabha, deux des fondateurs de cette discipline, sans oublier le regretté Edward Said, constituent également des recueils d'essais. Mon livre *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale et la différence historique* est du même acabit.

Pourquoi ? Je n'ai ici et maintenant pas le loisir de me lancer dans ce long débat mais pour conclure cet exposé, permettez-moi de vous laisser sur deux réflexions.

Il me semble que les études postcoloniales ainsi que les humanités environnementales ou planétaires nous obligent à nous confronter au fait que les disciplines universitaires, qui trouvent leur origine en Occident ou en Europe mais sont aujourd'hui des matières dominantes dans les universités du monde entier, se présentent comme une épée à double tranchant : d'une part, elles nous fournissent sans l'ombre d'un doute des idées et des méthodes précieuses, d'autre part, elles présentent également des angles morts parce que leur provenance mondiale remonte à la domination mondiale de l'Europe. En ce sens, elles sont les irrémédiables descendantes du savoir colonial, en d'autres termes de la manière dont l'Occident a voulu connaître le monde tout en voulant le subordonner à son hégémonie.

Une autre entité que l'Occident, au tout début, et la plupart des humains, aujourd'hui, ont voulu dominer, est ce que nous appelons souvent la «nature». Les disciplines universitaires où nous œuvrons faisaient également partie de l'appareil intellectuel et institutionnel par lequel nous avons mené à bien ce projet de domination de la nature jusqu'à ce que nous commençons à le remettre en question. Cette remise en question est issue en grande partie de ces

mêmes disciplines lorsqu'elles ont été forcées de se réunir, dans des domaines multidisciplinaires créatifs tels que la « science du système terrestre », pour s'intéresser au fonctionnement réel de la Terre, à l'image d'un système vivant, sans en reprendre pour autant toutes les facettes, sans aller jusqu'au bout d'une telle approche. L'heure était venue de travailler à l'interface de diverses disciplines, en associant les connaissances des sciences naturelles aux préoccupations des sciences humaines.

C'est là que la forme de l'essai, ou devrais-je dire plus précisément, une forme hybride que j'appellerai « essai académique », pour la distinguer des essais littéraires, nous a permis, à nous, les postcoloniaux, les humanistes et post-humanistes des études environnementales, d'occuper plusieurs lieux intermédiaires, de travailler dans les interstices de plusieurs disciplines et de parler, la forme de l'essai nous le permettant, de manière expérimentale, exploratoire et inachevée.

Il s'agissait là d'une ressource européenne, la forme de l'essai, que l'on pourrait réutiliser pour mener un dialogue critique avec cette Europe, autrefois impériale, qui constitue également une partie de notre héritage mondial.

Merci de m'avoir suivi.

Dipesh Chakrabarty, 46^e lauréat du Prix Européen de l'Essai
Lausanne, le 28 août 2024

Traduction de l'anglais par Laurent-Manuel Lefort

Traduction française des discours prononcés lors de la remise du
Prix Européen de l'Essai à l'auteur Dipesh Chakrabarty
au Lausanne Palace le 28 août 2024

