



HAL
open science

Tchernobyl est partout. Contribution à une socio-anthropologie négative des sociétés technoscientifiques

Frédéric Lemarchand

► **To cite this version:**

Frédéric Lemarchand. Tchernobyl est partout. Contribution à une socio-anthropologie négative des sociétés technoscientifiques. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université de Caen, 2006. hal-01928760

HAL Id: hal-01928760

<https://hal.science/hal-01928760>

Submitted on 10 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Tchernobyl est partout

Contribution à une socio-anthropologie négative des sociétés technoscientifiques

Frédéric LEMARCHAND

Mémoire d'Habilitation à diriger des recherches

Sous la direction d'Yves Dupont

à Yves Dupont

à ma fille Hannah

Qu'il me soit permis de remercier tous ceux qui, amis ou collègues, ont contribué, le plus souvent sans le savoir, à l'édification de ce mémoire.

Sommaire

Chapitre 1 - Du déracinement des hommes aux nouveaux romantismes : sociologie du mouvement paysan et plus largement de l'écologie politique.....	10
1.1 Définition du champ de recherche et problématique.....	10
1.2 Romantismes, responsabilité et vulnérabilité.....	16
1.2.1 La modernité entre « crise » et « fin de l'histoire ».....	16
1.2.2 Critique épistémologique de la sociologie : Le détour anthropologique ou l'herméneutique des « marges ».....	19
1.2.3 « Survivance » ou « nouveauté » à la marge ?.....	22
1.2.4 L'invisibilisation de la marge : un problème tant épistémologique que politique.....	23
1.2.5 La socio-anthropologie : une « pensée méridienne ».....	25
1.3 Heuristique de la peur, vulnérabilité et responsabilité.....	27
1.3.1 Pour un catastrophisme éclairé.....	30
1.3.2 L'espérance contre l'utopie ?.....	33
1.3.3 Une éthique de la politique.....	36
1.4 L'écologie politique et l'agriculture paysanne comme romantismes.....	40
1.4.1 Quelle « fin des paysans » ?.....	43
1.4.2 Un traditionalisme romantique utopique et libertaire.....	46
1.5 Transition : Herméneutique du paysage comme signe d'une rupture d'époque.....	52
1.5.1 Retour sur le paysage moderne.....	54
1.5.2 Paysage et temps social.....	56
1.5.3 Paysage et patrimoine.....	57
1.5.4 Paysage et communication.....	59
Chapitre 2 – Le processus de conservation patrimoniale comme réponse au processus de destruction ou : l'impossible appropriation de l'autre.....	65
1.6 De la protection du littoral... au tourisme de guerre.....	66
1.7 Relations esthétiques au Mont-Saint-Michel, entre tourisme de masse, religion et écologie.....	67
1.7.1 Le développement de l'industrie culturelle appelle-t-il une anthropologie de la relation esthétique ?.....	68
1.7.2 de la religion à l'écologie : une nouvelle esthétique de la nature.....	75
1.7.3 Conclusion : le Mont hors de ses murs ou l'impasse patrimoniale....	80
1.8 Le musée de société, entre Histoire et mémoire.....	81
1.8.1 Le patrimoine comme réponse à la vulnérabilité.....	82
1.8.2 Nouvelles formes d'exposition du passé et archéotopie.....	84
1.9 Le musée transitionnel comme hypothèse théorique : L'exemple du musée de la mine à Diélette.....	92
1.9.1 Construction d'une petite histoire : le récit, les objets.....	93
1.9.2 Retour sur la conservation.....	99
1.9.3 Le rôle des objets dans la dynamique de la mémoire et de l'oubli..	103
1.9.4 En guise de conclusion.....	110
Chapitre 3 – Heuristique du risque technologique majeur, et plus spécifiquement du risque nucléaire, de la Hague à Tchernobyl.....	111
1.10 L'imaginaire contemporain de l'épidémie.....	112
1.10.1 Boucs émissaires et enfermement : des réponses obsolètes.....	116

1.10.2	Transition : le risque comme problème anthropologique fondamental	118
1.11	Approche socio-anthropologique de la catastrophe de Tchernobyl.....	120
1.11.1	Vingt ans après, que sait-on de Tchernobyl ?.....	121
1.11.2	Analyses empiriques	123
1.11.3	La résignation et le déni.....	124
1.11.4	La vie en territoire contaminé, entre gestion du risque et retour à la vie normale : deux tendances contradictoires.	126
 <u>Projet de recherche :</u>		
Pour une socio-anthropologie de la catastrophe technologique		131
1.1	Esquisse d'une socio-anthropologie de la catastrophe de Tchernobyl ...	139
1.1.1	Les deux paradigmes de Tchernobyl	141
1.1.2	Retour sur la vie en territoire contaminé.....	143
1.1.3	L'espace déstructuré	148
1.1.4	La catastrophe technologique ou l'accident du temps	152
1.1.5	Un horizon d'attente post-catastrophique est-il concevable ?	154
1.2	Témoigner sur Tchernobyl : les sciences humaines et l'art face à la catastrophe	159
1.2.1	Le vingtième siècle comme « monstre historique ».....	160
1.2.2	L'art face à la catastrophe	162
1.2.3	Le temps : commémorer ? patrimonialiser ?.....	167
1.2.4	Le monumental : des villages-monuments ?.....	171
1.2.5	Le muséal : l'exposition Tchernobyl du musée de Minsk	172
1.2.6	Le problème de la commémoration	175
1.2.7	Tchernobyl et le problème de la mémoire	177
1.2.8	La mémoire prospective.....	179
1.2.9	Une alternative de la mémoire : la question du témoignage	181
1.3	Mythes du monde d'après l'apocalypse.....	184
1.3.1	Un mythe chasse l'autre : Tchernobyl ou l'effondrement du mythe du progrès libérateur.	187
1.3.2	Nuage	188
1.3.3	Sarcophage.....	191
1.3.4	Pripiat, la nouvelle Pompéi.....	193
1.3.5	Les liquidateurs.....	195
1.3.6	La zone contaminée et les cartes de contamination.....	197
1.3.7	Le paradoxe du silure.....	198
 Conclusion générale : compétition, obsolescence de l'homme et biopolitique		204
1.3.8	Un être-pour-la-course ?	206
1.3.9	De la discipline au contrôle.....	210
1.3.10	Bio-pouvoir et technique.....	212
1.3.11	Le camp comme matrice de la modernité et de la compétition pour la vie	216
1.3.12	Dialectique de la raison et compétition biologique.....	220
1.3.13	Du techno-bio-politique	222

montée de périls (sociaux, politiques et environnementaux), de perte de contrôle et de maîtrise du système technique créé par l'homme, de disparition de la tradition et de la transmission², de désymbolisation et de crise anthropologique majeure – dans notre difficulté croissante à définir une humanité de l'homme – bref, une époque de *catastrophe*.

C'est donc par la médiation d'un retour sur mes travaux de recherche – dont le lecteur pourra vérifier l'existence dans le Curriculum vitae à la fin de ce document – que j'ai échafaudé les trois parties, présentées chronologiquement, de ce projet d'Habilitation à Diriger des Recherches. Je dois cependant préciser que si j'ai choisi de ne pas revenir avec la même insistance sur chacun de mes travaux afin de faciliter la lecture et la compréhension de cette synthèse, les analyses présentées au sein de ce mémoire ont été alimentées par la réalisation de multiples enquêtes qualitatives et quantitatives, de nombreux rapports ou encore par ma participation aux séminaires et colloques les plus divers. Je reviens donc sur ce qui me paraît *important*, tel est du moins le sens que j'ai choisi de donner à ce travail autoréflexif et autobiographique.

² Tel qu'analysé par Arendt dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Chapitre 1 - Du déracinement des hommes aux nouveaux romantismes : sociologie du mouvement paysan et plus largement de l'écologie politique

1.1 DEFINITION DU CHAMP DE RECHERCHE ET PROBLEMATIQUE

Mes premiers travaux de recherche m'ont d'abord conduit à explorer le monde rural bas-normand, et plus précisément le monde paysan, notamment dans l'accompagnement de la mise en œuvre des **Plans de développement durable** initiés par le Ministère de l'Agriculture et destinés à promouvoir un développement agricole soutenable face à la crise annoncée du productivisme en agriculture³. Cette initiative conjointe de l'Etat et de nombreux groupes d'agriculteurs, qui se présentait comme une innovation plus sociale que technique ou économique, a très vite constitué pour moi un objet sociologique original, complexe, historique. J'ai effectué dans ce cadre une cinquantaine de monographies approfondies (à la fois techniques et surtout biographiques, sous la forme de récits de vie) qui m'ont permis de mettre en avant les raisons sociologiques, mais également anthropologiques qui sous-tendent les choix techniques opérés par les agriculteurs, notamment dans la désintensification de leur système d'exploitation. L'idée que des agriculteurs pourraient avoir *renoncé* pour des raisons profondément anthropologiques, à poursuivre plus avant dans l'intensification de leur mode de production et dans l'arraisonnement et la réification de la nature a constitué, du moins en avais-je fait l'hypothèse, le signe de ce qu'une rupture importante dans ce qu'il est convenu d'appeler le développement⁴ – avec l'idée de progrès et l'histoire, qui lui sont liés – était en train de se réaliser. Plus largement, et nous aurons l'occasion de le ressaisir sous l'angle du patrimoine, puis de la catastrophe technologique, j'avais acquis, plus qu'une certitude scientifique, le pressentiment de ce que nous nous trouvions de nouveau, à l'instar des pères fondateurs de la sociologie (Emile Durkheim et Max Weber, pour ne citer qu'eux) à l'articulation de deux temps sociaux⁵, de deux imaginaires sociaux et historiques⁶, ou

³ *Evaluation des Plans de Développement Durable, Site du département de la Manche, Rapport au Ministère de l'Agriculture, (en coll. avec J.P. Farier et P. Busiaux), 150 p. 1996.*

⁴ Voir F. Lemarchand, « Eléments pour une sociologie des sociétés épidémiques », in *Défaire le développement, refaire le monde*, Parangon/Ligne d'Horizon, Paris, 2002. pp 70-81. 410 p.

⁵ Sue R., *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994. 313 p.

encore dans une *charnière d'époque*, probablement depuis plusieurs décennies. C'est en ce sens que le regard que j'ai porté sur les sociétés contemporaines s'est fait de plus en plus critique, ce qui m'a conduit à occuper une double posture, d'une part *épistémologique* dans la distance que j'ai prise à l'égard de la sociologie « scientifique » ainsi que je m'en expliquerai plus loin, et d'autre part *herméneutique* dans la tentative qui fut la mienne de produire une analyse anthropologique (interrogeant la question de l'humanité de l'homme) jusqu'au cœur inexploré de la première catastrophe nucléaire civile : la catastrophe de Tchernobyl.

Il s'agissait pour moi de construire une approche non déterministe, refusant la tentation toujours trop grande de produire une nouvelle théorie – ou téléologie - de l'histoire à la façon du matérialisme historique, sans jamais perdre de vue le point de départ de ma réflexion : penser la charnière d'époque, la rupture, la fin de la modernité. J'entends par « modernité » non seulement sa définition philosophique et abstraite, mais également sa forme instituée et incarnée dans des valeurs, pratiques et des régimes de croyances (productrices de mythes et de rites). Je ne reviendrai pas pour l'instant sur les signes de la rupture d'époque que peuvent constituer le passage de la science moderne à la *technoscience*, du projet au processus ou encore le renversement de la promesse en menace. De nombreux auteurs m'ont permis de donner à cette question une assise théorique nécessaire et suffisante. Partant de la définition donnée par Gilbert Hottois de la technoscience comme le « règne de l'opérateur »⁷, j'ai pu, reprenant le chemin emprunté par le sociologue Ulrich Beck pour lequel l'ancienne « société industrielle » a cédé la place à la « société du risque », penser ensemble des phénomènes aussi divers que le changement climatique, les marées noires, la disparition de la couche d'ozone, le nucléaire avant et après la catastrophe, les biotechnologies (OGM, clonage), la crise de la vache folle, etc., comme une seule et même catastrophe faisant *système*⁸. Ceci m'a conduit, avec quelques collègues chercheurs au LASAR (Laboratoire d'analyse socio-anthropologique des risques de l'Université de Caen) à interroger les limites de la notion de *risque* en sciences humaines, au profit de celle de *vulnérabilité* dans ses

⁶ Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

⁷ Hottois G. *Le signe et la technique*, Paris Aubier 1984.

⁸ C'est l'esprit dans lequel j'ai dirigé la publication du numéro 4 de la revue *Mana, Technosciences et Vulnérabilité*, Département de Sociologie, Université de Caen - Prem. Sem. 1998. 273 p. « Du risque à la vulnérabilité ».

dimensions symbolique et pratique⁹. J'ai pu ainsi constater, dans l'ensemble des recherches auxquelles j'ai participé sur la question, combien la gestion « experte » des risques à laquelle les pouvoirs publics demandent aux sciences humaines de participer, méprise les cultures non-scientifiques et ignore les savoirs sociaux ; le risque est grand alors de voir se transformer cette entreprise en une nouvelle forme de contrôle social. En effet, si la notion de risque, calculatoire et scientifique, ne permet pas de rendre compte de la manière dont la société reçoit et se représente cette montée des périls, l'émergence d'un discours de crise signifie que le monde est devenu pour beaucoup inintelligible, méconnaissable : crise de l'interprétation plutôt que crise du monde, problème d'herméneutique, du sens donné. Ceci m'a conduit à me rapprocher de plus en plus de la posture prônée par le socio-anthropologue américain Charles Wright-Mills dans les années soixante et selon lequel le rôle de la sociologie réside dans la transformation d'une expérience de la vulnérabilité vécue comme *épreuve personnelle de milieu* en un *enjeu collectif de structure sociale*, ce qui suppose en tant que condition de possibilité l'existence d'un monde commun et d'un espace politique.

Cependant, la question demeure de savoir quelle culture sera à la hauteur de l'époque pour nous détourner de la catastrophe : scientifique ? sociale ? C'est que le discours social, qui s'oppose de plus en plus à celui des experts, propose à son tour une définition de l'humanité de l'homme, dans le refus du clonage humain ou des OGM par exemple. Il semble se dresser plus généralement contre une technoscience qui s'est dotée ouvertement pour projet de changer l'humanité de l'homme, de produire encore un homme nouveau - mais moins abstrait que dans les années 30 - jusqu'à l'idée récente de « post-humanisme ». La question anthropologique devient centrale et pourrait être formulée comme suit : peut-on risquer de changer l'humanité de l'homme sans la perdre ? J'ai tenté d'y répondre en me mettant à l'écoute des nouvelles peurs suscitées par les technosciences, de Tchernobyl à la Hague, en passant par les OGM, le clonage ou la « vache folle ». J'ai également beaucoup appris en me mettant à l'écoute des témoins du XXème siècle dans le cadre de la

⁹ Ibid. Voir notamment l'introduction générale au numéro « Du risque à la vulnérabilité ».

recherche¹⁰ menée par les étudiants de l'Université inter-âge de Flers et dont j'ai eu la responsabilité scientifique. Adoptant, au moins dans un premier temps, la posture proposée par Hans Jonas selon laquelle nous devons écouter nos peurs pour connaître nos vulnérabilités, ce qui nous menace, j'ai pu là encore à de nombreuses reprises déboucher sur le constat de ce que la peur n'est pas irrationnelle, mais qu'elle est devenue au contraire heuristique et nécessaire. Dans ce contexte, la parole autochtone apparaît comme une forme instituée de conjuration de la menace et le plus souvent sous la forme d'un particularisme trompeur, à visée en réalité universaliste. La réaction sociale face au risque est en tout cas le plus souvent irréductible à une réaction individuelle rationnelle par finalité de type purement utilitariste, mais mobilise des enjeux anthropologiques complexes dans la production de nouvelles figures conjuratoires (du type bouc émissaire) comme dans celle de nouvelles formes de solidarités et de sociabilités (de type associatif).

Sur ce dernier point, j'ai progressivement acquis la certitude de ce que la multitude morcelée, éclatée, des initiatives locales qui tentent de répondre à l'extraordinaire défi lancé à l'humanité par les technosciences (que l'on pourrait tout aussi bien appeler *mondialisation* ou *système technicien*) constitue désormais un mouvement social (dans un sens proche de celui défini par Touraine) ou encore un nouveau Temps social émergent (Roger Sue)¹¹ instituant un nouvel *imaginaire social historique*. Mes recherches sur *la société du risque* et le changement social, si elles n'ont jamais perdu de vue *l'objet technique* même, m'ont en même temps conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle un « temps dominant » pourrait avoir fait son temps (celui des Trente glorieuses, de l'utilitarisme, du scientisme), ouvrant sur un autre temps social émergent, le temps d'un « développement » authentiquement durable¹², c'est-à-dire de la décroissance soutenable, mû par une nouvelle éthique de la responsabilité et inscrit dans une nouvelle temporalité¹³. Prenant au pied de la

¹⁰ Publiée sous la forme de l'ouvrage : *Un jour, un siècle, témoignages et réflexion, récits : le XXème siècle dans le bocage bas-normand*, (sous la direction de F. Lemarchand), Presses Universitaires de Caen, prem. Sem. 2003.

¹¹ Sue R., *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994. 313 p.

¹² J'ai dirigé en juillet 2006, à l'Université de Corse Pasquale Paoli, un Atelier sur le thème « Développement durable » en qualité de membre du comité scientifique de programmation du Cinquième Congrès international Environnement et identités en méditerranée, organisé par le consortium IEEB, 10-13 juillet 2006.

¹³ Je me suis appuyé pour cela sur les travaux de R. Koselleck pour qui la *temporalité* articule le passé comme champ d'expérience, le futur comme horizon d'attente, et le présent comme temps

lettre le terme de crise (*krisis*, le jugement), j'ai tenté d'interroger la signification anthropologique de ce décalage des temps (et des imaginaires) apparus entre la partie du corps social empreinte de progressisme conservateur (et attachée de ce fait au développement infini des forces productives) et ceux qui entendent, en construisant à côté, endiguer la catastrophe en retrouvant le sens des limites. Cette posture implique une remise en question des légitimités modernes (Etat, Société, Marché) à travers un certain nombre d'expériences et d'innovations sociales contemporaines. Citons : l'invention du « développement local » (notamment le projet d'« agriculture paysanne ») face aux logiques de développement centralisé et d'aménagement du territoire de l'Etat ; la mise en œuvre de Systèmes d'Echanges Locaux et le refus de la mondialisation et du libre-échange face au Marché ; la remise en cause de la légitimité de l'expert (et de la seule compétence scientifique) par les citoyens (au profit de la compétence politique) ; et plus largement toute action ou activité sociale s'inscrivant dans le cadre du dépassement dialectique du système d'opposition moderne qui nous somrait de *choisir* entre l'homme et la Nature (Descartes), entre la tradition et la modernité (la fin des paysans), entre l'histoire et la mémoire (historisme), entre la société et la communauté¹⁴. C'est ainsi que j'ai été conduit à penser le mouvement social paysan en France (représenté par la Confédération paysanne) à la fois dans sa particularité et dans son universalisme, et à travailler à la compréhension et à la définition du projet d'agriculture paysanne (autonome et économe) qui s'avère être aussi, au delà d'une simple sortie du corporatisme en agriculture, un projet de société, une utopie. Ainsi les agriculteurs paysans, qualifiés sociologiquement par les auteurs des *Champs du départ*¹⁵ d'agriculteurs intermédiaires, ont choisi l'homme et la nature, l'écriture de l'histoire (au sens politique) et l'interrogation de la mémoire, particularisme et universalisme. C'est en ce sens que l'on peut concevoir la nécessité d'une approche socio-anthropologique de la réalité sociale, approche dont l'enjeu est de montrer que toute forme d'aspiration à un réenracinement de la pensée n'est pas nécessairement archaïsante et idéalisante à l'égard du passé. En somme, la pensée que j'ai construite au sujet des agriculteurs paysans, sur les traces d'Yves Dupont et de Jean Chesneaux, visait à

politique du choix et de la responsabilité. *Le Futur Passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

¹⁴ Voir Lemarchand F., « Les paysans intermédiaires et l'environnement : l'agriculture paysanne entre humanisme et écologie » in *Conditions et genres de vie, l'autre société française*, sous la direction de S. Juan et D. Le Gall, L'Harmattan, 2002.

¹⁵ P. Alphantery, P. Bitoun, Yves Dupont, *Les Champs du départ*, La Découverte, 1989.

montrer qu'en interrogeant l'impensé de la sociologie du second XXème siècle, et à condition bien sûr de « déculpabiliser la nostalgie » (la formule est d'Alain Finkielkraut), il était possible de mettre en lumière à la fois l'inachèvement du projet moderne et, surtout, de montrer que les sociétés modernes contemporaines sont nécessairement structurées par des éléments pré-modernes (échange symbolique, économie non monétaire, échange-don, solidarités et actualisation de la communauté, etc.) sans lesquelles elles ne pourraient pas même exister. Pour reprendre la formulation du sociologue italien Franco Cassano, ma réflexion globale sur l'agriculture paysanne et les alternatives au productivisme m'a conduit à penser que ce que nous avons « trop rapidement pris pour des rebuts pourrait bientôt devenir une ressource », ce qui implique d'opérer, du point de vue épistémologique, une sorte de révolution copernicienne afin de penser le centre à la lumière de la périphérie (des marges, du sud) et non l'inverse comme nous avons l'habitude de le faire. C'est ce qu'il appelle la *pensée méridienne*¹⁶. Ce renversement de perspective, qui n'a précisément le rien à voir avec une quelconque nostalgie du « passé pour le passé », s'avère être la condition nécessaire d'une pensée qui voudrait rester attentive à l'émergence de ceux qui ne veulent pas donner prise à l'accélération, à l'« emballement » de la modernité (A. Giddens), tout en ne les considérant pas comme des marginaux, des incapables ou, pire, une simple survivance du passé. En ce sens, mes recherches, largement abondées par le fait que j'ai dû encadrer une cinquantaine de mémoires de Diplôme Universitaire « Développement rural et maîtrise de projet » rattaché à l'Université de Caen (diplôme dont j'ai repris la responsabilité pédagogique en 2005), m'ont permis de reprendre et d'affiner la théorie du romantisme¹⁷ – entendu ici comme l'ensemble des contre-courants à la modernité – développée par Michaël Löwy et Robert Sayre¹⁸.

¹⁶ F. Cassano, *La Pensée méridienne*, Paris, Edition de l'Aube, 2005.

¹⁷ Lemarchand F., « Les romantismes et l'exil de la modernité comme errance : aux origines d'un nouveau temps social », in revue *Mana* n°9, Dir S. Corbin et F. Lemarchand, Presses Universitaires de Caen, 2ème sem. 2002.

¹⁸ M. Lowy et R. Sayre, *Révolte et mélancolie, le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

1.2 ROMANTISMES, RESPONSABILITE ET VULNERABILITE

1.2.1 *La modernité entre « crise » et « fin de l'histoire »*

La ré-émergence de l'incertitude et de son corollaire, l'inquiétude, consécutive à trois décennies de croissance économique linéaire que l'on a qualifié - un peu rapidement - de « Trente glorieuses », constituent à coup sûr deux caractéristiques fondamentales de notre temps. Les contradictions structurelles que n'a jamais cessé de cultiver la société de marché basée sur le développement technologique, ainsi qu'en témoignent les travaux de l'Ecole de Francfort postérieurs à la seconde guerre mondiale, ont été principalement parlées dans une rhétorique de la crise, désormais familière à la génération soixante-dix. Trop souvent ramenées à un état de désajustement conjoncturel passager, ces contradictions nous conduisent à renouer avec la tradition sociologique comme pensée du changement. Si la période des Trente glorieuses, et en particulier Mai 68 en France, est rétrospectivement vécue par certains comme une libération absolue des hommes, des marchandises, des informations, des valeurs, faisant éclater tout ce qui pouvait constituer un frein au « progrès » et si elle est encore accueillie avec un enthousiasme aveugle par les doctrinaires du « développement », elle est en revanche perçue par d'autres, quoique par une minorité seulement, comme annonciatrice de catastrophes, parce que fondée sur la démesure, l'aveuglement et la croyance dogmatique en l'idée d'un « progrès technique ». Entendons ici la démesure dans le sens de déconstruction de la mesure, de la limite et de ce qui, dans ce que nous nommons communément la culture, pouvait, pour son pouvoir de délimitation, participer à la définition d'un monde commun. Ce monde commun, appartenant à tous et à chacun, faisait alors retour sur la culture et participait à la définition de la « nature humaine », dans la mesure où il était habitable, c'est-à-dire où l'homme pouvait y plonger ses racines et se garantir d'y trouver un minimum de repères tangibles et durables, relativement à la culture qu'il y avait élaborée dans une communauté de sens. Or, la technicisation croissante et accélérée des sociétés industrielles, l'effondrement et la liquidation des valeurs traditionnelles, la déconstruction des liens familiaux et de proximité, l'urbanisation, la standardisation et la banalisation des modes de vie, la réalisation de l'impératif de consommation, puis de communication dans toutes les activités humaines, signes

d'une abstraction croissante du rapport au monde et d'un déracinement généralisé, ont participé activement et en l'espace d'une génération à peine, au nom de la modernité et des valeurs du progrès, à la relégation du vieux monde au rang des archaïsmes destinés à combler les poubelles de l'histoire ou, au mieux, à venir compléter les collections nominalistes des musées commencées deux siècles plus tôt. Cependant, si jusque dans les années soixante-dix, en plein cœur du mouvement de libération des mœurs, de l'économie et de la culture, le projet moderne fondé sur l'idée d'un développement infini des forces productives plaçant l'économie au centre et reléguant l'homme, la société et la politique à la périphérie, a pu recevoir le soutien d'une large partie des citoyens des sociétés modernes, nous assistons à coup sûr depuis plus de dix ans à un essoufflement rapide de la rhétorique du progrès. Dès 1974, le premier soubresaut économique marqué par le choc pétrolier a constitué l'événement déclencheur, après mai 68, d'une remise en cause du modèle productiviste. Mais les éléments pour une critique sociale de la modernité technoscientifique existaient déjà dans différentes couches de la population et en particulier dans une frange bien déterminée de la paysannerie à laquelle une minorité d'intellectuels s'est intéressée. Ces éléments, relativement minoritaires il est vrai, mais suffisamment nombreux pour qu'on leur accorde toute l'importance qu'il se doit, ont également participé à l'élaboration d'un champ spécifique au sein de la sociologie, et plus largement des sciences humaines dont la vocation devait - ou aurait dû être de - penser l'origine, la nature et surtout les conséquences de tels changements. C'est dans le prolongement des travaux de quelques auteurs minoritaires qui avaient pris rendez-vous avec l'histoire que nous avons choisi d'inscrire cette réflexion sur le développement technoscientifique, sa potentialité catastrophique et ses conséquences sociales.

La question se pose de savoir par quel moyen, ou plutôt par quel chemin il serait envisageable de penser l'avènement de ce que U. Beck¹⁹ nomme la « société du risque », sans se briser sur les écueils sur lesquels s'abîment le plus souvent les approches sociologiques du risque et de la catastrophe en revenant systématiquement à une conception instrumentale et utilitariste de la notion de risque et cherchant dans la production d'une éventuelle « culture du risque » à orienter des comportements de

¹⁹ Beck U., *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier/Alto, 2001.

manière à « gérer rationnellement les risques ». Nous avons recensé au moins trois écueils : tout d'abord, la posture de contemplation passive, souvent jouissive et esthétisante du désastre, adoptée par les adeptes de la critique nihiliste de l'effondrement du monde à l'instar de l'œuvre tardive, et néanmoins éclairante, de J. Baudrillard ; ensuite, la tentation à laquelle ont cédé quelques commentateurs heureux de la postmodernité comme avènement enfin réalisé d'une époque de libération et de jouissance totale et généralisée (et parfois peu éloignée de la doctrine néolibérale américaine vulgarisée sous le vocable de « pensée unique ») telle qu'illustrée dans les ouvrages de G. Lipovetsky ; enfin, l'enfermement dans la voie d'une sociologie académique (qu'elle soit systémique, empirico-descriptive ou quantitative), poursuivant coûte que coûte une analyse de la société dans les termes où elle fut appréhendée en son temps par les grands récits sociologiques, c'est-à-dire focalisée exclusivement sur ce qui est déjà institué (le Marché, l'École, l'État, le travail,...). Or, ce qui semble, et qui a semblé très rapidement à certains, encore une fois minoritaires, poser problème à la sociologie, c'est justement sa modernité, où plutôt le produit de sa modernisation (empirisme, méta-discours, bureaucratisation, etc.), en rupture avec sa propre tradition. Mais si une pensée de l'époque ne peut en quelque sorte être appréhendée hors de cette dernière, toute pensée se donnant comme objet l'ensemble de phénomènes sociaux caractéristiques de cette époque, et donc d'un possible changement social, doit en revanche, pour pouvoir exercer son pouvoir critique, permettre d'adopter un point de vue sur cette époque ou, en d'autres termes, s'inscrire à côté de celle-ci. Ainsi, les avatars d'une sociologie trop « modernisée » de la modernité furent justement admirablement analysés dès les années soixante par Charles Wright-Mills²⁰, dans un texte de mise en garde en direction du sociologue et plus largement de l'homme moderne intitulé *L'imagination sociologique*. Pour A. Caillé²¹, une « part d'ombre », constituée du champ des représentations, attitudes, croyances, et pratiques élaborées dans le registre des relations d'interconnaissance, de l'échange symbolique et pratique à caractère interpersonnel (don) ou communautaire, a continué de hanter la sociologie moderne. C'est dans une direction comparable enfin, que s'est inscrite la proposition

²⁰ Wright-Mills C., *L'Imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1967.

²¹ Caillé A. « Socialité primaire et socialité secondaire » in Bulletin du MAUSS n°2, 1982. pp. 51-76. Voir également : Caillé A., *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Paris, 1989 et *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989. 140 p.

faite par l'anthropologue G. Balandier, dès 1974²² et formalisée en 1985 dans *Le Détour*²³, de procéder à un détour anthropologique pour comprendre la complexité de l'époque qui s'inaugurait alors.

1.2.2 Critique épistémologique de la sociologie : Le détour anthropologique ou l'herméneutique des « marges »

Si, dès les années quatre-vingt, quelques sociologues qui avaient pris la précaution de se tenir à l'écart des grands courants, ont senti la nécessité de redonner à leur discipline l'*anthropologie* dont elle s'était trop rapidement débarrassée, un mouvement inverse a travaillé, au fond, l'histoire de l'ethnologie française, conduisant quelques précurseurs à sortir leur discipline du carcan post-colonial dans lequel elle avait vu le jour, pour tourner leur regard vers des objets propres aux sociétés contemporaines. Mentionnons à nouveau le travail de l'anthropologue G. Balandier qui, dans *Le Détour*, a fourni un éclairage des plus perspicaces de l'époque actuelle, qu'il continue pour sa part à appeler modernité. Le seul passage d'une ethnologie exotique à une ethnologie de l'endotique n'avait pas suffi à donner à cette discipline toute la force critique que l'on pouvait en attendre, refusant d'accéder à l'universalisme dont pouvaient être porteurs les objets locaux que la méthode ethnologique construisait obstinément. Les années 70 ont ainsi été marquées par la publication d'une série de monographies tirées de l'observation des sociétés rurales et de faits sociaux invariablement relégués dans le champ de la tradition, livrant d'un côté des analyses pertinentes du fonctionnement des systèmes socio-symboliques en question, mais ratant de l'autre la compréhension des raisons sociales et historiques des changements fulgurants que connaissait le monde rural²⁴. L'acuité de Balandier provient de ce qu'il a considéré la tradition sociologique et ethnologique, qu'il a lui-même contribué à produire au cours de ses voyages africains, non pas comme un patrimoine réifié et figé dans le temps, mais plutôt comme une ressource

²² Balandier G. *Anthropo-logiques*, Paris, Librairie Générale Française, coll. poche, 1974/1985 - 317 p.

²³ Balandier G. *Le Détour, Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985. 266 p.

²⁴ Citons l'ouvrage typique d'Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979. Nous accorderons cependant une place exceptionnelle au texte de J. Favret-Saada *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, probablement le texte précurseur d'une approche socio-anthropologique.

actualisable, une mémoire collective mise au service d'une imagination sociologique telle que définie par Wright-Mills comme « *une qualité d'esprit qui permette de tirer parti de l'information et d'exploiter la raison (...). Elle permet à celui qui en est doué de comprendre le théâtre élargi de l'histoire en fonction des significations qu'elle revêt pour les individus. (...) On oriente alors le malaise personnel vers certaines épreuves explicites, et on transforme l'indifférence des collectivités en prise de conscience des enjeux collectifs* »²⁵. Ce n'est probablement pas un hasard si l'inventeur du concept de traditionalisme, à partir de sa compréhension des relations entre tradition et modernité en Afrique, a dû lui-même occuper une posture critique à l'égard de chacune. L'« anthropologisation » récente de nombreuses disciplines devrait donc nous conduire, selon lui, à réviser notre démarche, pour nous acheminer vers « *une nouvelle histoire, une sociologie moins fascinée par les grands dispositifs sociaux, une psychologie différentielle et une psychanalyse décentrée* »²⁶. Or, si nous pensons comme lui qu'il est nécessaire de nous lancer dans l'exploration de notre propre modernité avec le regard anthropologique critique qui a pu pousser, en d'autre temps, les voyageurs des Lumières vers des rivages nouveaux et inconnus, c'est que le monde en question a également radicalement changé. Au Nouveau monde de Colomb, en expansion, s'est substitué, j'y reviendrai, un monde nouveau façonné par les technosciences, un monde en régression dont la manifestation la plus aboutie est la catastrophe de Tchernobyl.

Nous livrer à une analyse de structure d'époque, désormais qualifiée de « technoscientifiques » ou de « société du risque », en procédant à un détour anthropologique, signifie qu'il nous faut, comme pour toute forme de compréhension, procéder à une mise à distance de notre temps, nous décentrer par rapport à celui-ci. En d'autres termes, il nous faut désormais considérer, suivant l'invitation de Balandier, la modernité comme étant devenue « notre propre tradition ». L'on pourrait alors concevoir la modernité comme « tradition du nouveau »²⁷ et se livrer à son exploration conduit à considérer que l'opposition duale traditionnel/moderne ne tient plus. Comme l'avait déjà analysé toute l'anthropologie de l'endotique des trois dernières décennies, la modernisation de la société vue à

²⁵ Wright-Mills C., *L'Imagination sociologique*, op. cit. p. 7

²⁶ *Ibid.* p. 164

²⁷ L'expression est empruntée à H. Rosenberg, *The Tradition of New*, 1960.

hauteur d'homme n'a jamais été ni totale, ni homogène, et surtout jamais totalement acceptée et réalisée. C'est la thèse défendue par le sociologue italien F. Cassano²⁸ qui nous invite à renverser notre point de vue sur la modernité occidentale à partir du sud, c'est-à-dire de la marge, plutôt que depuis le « centre » comme nous avons eu coutume de le faire. Saisir la modernité depuis la marge, c'est déjà tenter de comprendre comment il existe, en particulier dans les pays dits « du sud » ou « mal développés », des imaginaires sociaux et historiques alternatifs au productivisme qui gouverne les sociétés techno-marchandes. G. Balandier nous rappelle d'ailleurs très justement que nous ne pouvons pas, et ne pourrions jamais être modernes, mais que l'on se trouve toujours en voie de l'être sans qu'il y ait un achèvement au terme. Cela signifie que toute forme de modernisation ne peut être, d'un point de vue anthropologique, qu'imparfaite, infinie et indéfinie, des imaginaires et des attentes prémodernes prouvant sans cesse leur capacité à résister à l'épreuve du temps et des tentatives de liquidation dont ils ont fait l'objet. Cette posture est reprise depuis de nombreuses années par le socio-anthropologue Alain Gras, dans sa déconstruction du mythe du progrès technique et son relecture critique de l'histoire des sciences et des techniques. Il définissait ainsi le projet socio-anthropologique dans un article, publié dans la revue *Socio-anthropologie*²⁹, consacré à la critique de l'évolutionnisme : « *(Le regard socio-anthropologique) ne peut qu'accompagner une prise de position contre toute forme d'évolutionnisme. En particulier dans le domaine du progressisme technologique* ». C'est qu'en effet le discours occidentalocentré a toujours porté sur les « autres », ceux qui se refusent à adopter l'idéologie moderniste et progressiste en totalité, un regard où se mêlent mépris et compassion. Ceux qui « n'ont pas su » ou « n'ont pas voulu », le sauvage, le paysan, le peuple arriéré, seraient en quelque sorte condamnés à disparaître dans le cadre d'un processus « naturel » d'évolution technique des civilisations. L'auteur, dont je partageais le point de vue avant de l'avoir lu, poursuit : « *Un point de vue socio-anthropologique aurait permis de sortir (de la lapalissade, de la tautologie du mode de pensée progressiste) car il aurait accordé une « intentionnalité » aux acteurs. Prendre au sérieux la volonté propre à chaque ensemble humain, voilà un parti pris socio-anthropologique...* ».

²⁸ F. Cassano, *La pensée méridienne*, Paris, Edition de l'Aube, 1998/2005.

²⁹ Gras A., « La socio-anthropologie, une critique radicale de l'évolutionnisme », in *Socio-anthropologie*, n°14 numéro interdisciplinaire.

1.2.3 « Survivance » ou « nouveauté » à la marge ?

Un double mouvement, propre à notre époque, fait d'une part apparaître, sous le regard anthropologique, les éléments de tradition actualisés comme de l'inédit, de l'authentique nouveauté, alors que d'autre part certains éléments modernes qui nous étaient familiers nous deviennent parfois étrangers : « *Au moment où ce qui est étranger et lointain nous semble plus familier, ce qui est proche nous devient plus étrange, moins compréhensible par l'effet des changements cumulés et rapides. A l'intérieur de nos sociétés et de nos civilisations, certains des espaces tracés par la modernité émergent comme des terres ignorées ; nous devons nous engager dans la découverte de ces régions de l'Inédit* »³⁰. Si le nouveau monde inauguré par la catastrophe de Tchernobyl constitue sans aucun doute un inédit radical mettant au défi toutes les cultures humaines, les « terres ignorées » peuvent parfois émerger dans la banalité du quotidien, en faisant apparaître de l'exotique et de l'inédit dans nos propres sociétés. La nouveauté, pour l'anthropologue, n'est donc plus exclusivement placée sous le signe du développement technologique ou de l'évolution des modes de régulation, même si ceux-ci engendrent des manifestations catastrophiques qui rendent apparemment toute culture - même technique - obsolète ; elle peut aussi surgir de différentes formes d'invention et de bricolages sociaux qui caractérisent également notre structure d'époque. Les usages sociaux de la mémoire collective, prise dans le champ de la production patrimoniale ou dans celui de la dynamique associative (réseaux d'échanges non monétaires, systèmes d'échanges locaux, comités de riverains et d'expertise civile, etc.) attestent désormais de ce que tout élément non moderne saisi dans le champ du social ne peut plus être considéré comme une simple « survivance » du passé. Mieux, sous le regard anthropologique, la résistance des mémoires collectives et des imaginaires sociaux antiproductivistes peut être interprétée comme le choix, fait par certains, d'un exil volontaire de la modernité, au sens d'une prise de distance prudente et responsable ou, mieux, selon la formulation d'Y. Dupont, du choix de construire à côté³¹. Là encore, Alain Gras fait partie de ceux qui pensent que la sociologie et l'anthropologie disposent désormais des outils nécessaires pour démasquer la construction du mythe du

³⁰ G. Balandier, *Le Détour*, op.cit. p. 164

³¹ Dupont Y., « *Le productivisme comme fondement et moteur du processus catastrophique* », in *Mana* n° 4, Université de Caen, 1998. pp. 233-256.

progrès : « Si l'on admet qu'il y a intention collective de ne pas suivre telle ou telle route technologique, on doit légitimement en déduire que ce champ n'est pas hors du social mais qu'il est apparu à un moment donné de l'histoire »³². Dans un chapitre conclusif au texte intitulé *Anthropo-logiques*, Balandier mettait en avant le rôle fondamental que l'anthropologie, contrairement à la sociologie, est et serait amenée à jouer dans la critique du progrès négatif ou plus généralement, du mode de production et de ses conséquences dans les sociétés les plus industrialisées. Selon lui, « les sociologues, même s'ils produisent la critique de certains des modes de réalisation de l'ordre industriel avancé, n'en restent pas moins pour la plupart liés à ce dernier » alors que « la contestation du productivisme a été exprimée de manière indépendante ou marginale » qu'il revient aux anthropologues d'appréhender. Seul, selon lui, un art du détour peut nous donner accès à l'impensé des sociétés modernes, à la zone laissée dans l'ombre par la sociologie académique et macroscopique. Ainsi Balandier nous invite à aller à la rencontre des lieux de la « grande transformation » que l'expérience et la connaissance produites par un détour anthropologique nous permettraient de découvrir : « la modernité est une aventure, une avancée vers des espaces sociaux et culturels pour une large part inconnus, une progression dans un temps de ruptures (...) Il faut apprendre à devenir les explorateurs de ce temps-là, afin de ne pas lui être totalement soumis et consentir à une impuissance qui remplacerait le pouvoir par le hasard »³³. La modernité a ainsi entrepris, depuis fort longtemps déjà, la grande transformation du monde ; et à peine commence-t-on à prendre conscience de ce que notre survie dépendra désormais de notre capacité à préserver un monde habitable, qu'il s'agit déjà de transformer l'homme lui-même.

1.2.4 L'invisibilisation de la marge : un problème tant épistémologique que politique

On peut aujourd'hui s'accorder sur le fait que les technosciences, alliances de la science, de la technique et du marché, ont montré leur réversibilité³⁴, quoi qu'en disent les fervents promoteurs des nouvelles technologies. On pourra s'accorder également sur l'idée que cette manifestation de la négativité, même relayée par la

³² Gras A., « La socio-anthropologie... », op. cit.

³³ Balandier G., *Le Détour*, *Ibid.* p. 266.

³⁴ Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la presse quotidienne dans laquelle une part croissante de l'information est consacrée aux risques, aux menaces et aux catastrophes d'origine technoscientifique.

presse et donc seulement supposée par la population, n'est pas sans produire d'effets sociaux, appréhendables socio-anthropologiquement, comme en attestent la crise du nucléaire en France ou encore la menace d'attaques bactériologiques par courrier de la fin de l'année 2001. Plus que de simples risques immédiats que nous n'aurions qu'à gérer rationnellement, il faut bien entendre l'émergence des « crises » actuelles (vache folle, nucléaire, amiante, etc.) comme la conséquence sociale et historique du retournement d'une promesse en menace, c'est-à-dire de la déception d'un certain nombre d'attentes en direction du futur, et d'aspirations sociales à une certaine idée du bonheur (pouvoir habiter un monde sain, se sentir abrité, avoir un emploi, fonder une famille, être institué symboliquement dans un monde, etc.). Cependant, il ne saurait non plus être question de nous limiter, au-delà de l'émergence de nouvelles formes de vulnérabilités auxquelles nous nous efforcerons d'être attentifs, à la seule exploration du monde du désastre ou de la catastrophe, dont Tchernobyl me semble pouvoir constituer une figure historiquement déterminante. Une socio-anthropologie des sociétés technoscientifiques doit également prendre en compte ce qui émerge en contrepoint ou en creux de l'arrondissement du monde, et être attentive à ce qui apparaît à côté, du moins si l'on prend soin de regarder les marges, du côté des vaincus de l'histoire, des témoins, des minorités, des campagnes, des communautés, des associations. On ne peut se contenter de considérer, comme F. Fukuyama, qu'il n'y a pas d'au-delà du capitalisme et de la dé-symbolisation du monde, dans la perspective d'une fin de l'histoire. Le socio-anthropologue ne peut plus, du coup, se penser comme observateur-sujet extérieur à la société-objet, dans l'héritage du positivisme et du dualisme cartésien, mais doit se trouver en prise sur l'histoire en engageant sa propre responsabilité. Viser ce qui est sous-jacent au monde des apparences et aux discours, qu'ils soient lénifiants ou alarmistes, qui se bornent au seul champ du « développement » technoscientifique ; regarder au-delà du spectacle qui a envahi la sphère politique et l'espace public, au-delà de l'hyperfestivité ambiante qui, relayée par les écrans, fait obstacle à l'expérience en produisant de la puissance d'oubli ; être attentifs aux mots et aux choses de la quotidienneté, du banal dont se détournent le plus souvent les projecteurs médiatiques braqués sur l'actualité ; renouer avec les temporalités sociales, le temps long de la vie et des générations ; recevoir et interpréter les signes et les symboles propres aux faits sociaux ordinaires (rites conjuratoires, production sociale de *pharmacons*, de protections) ; donner aux « savoirs sociaux » qu'il est question de faire entrer dans le

champ de la « gestion des risques » le statut d'une véritable heuristique : telles sont quelques unes des ambitions de la socio-anthropologie que j'ai tenté d'élaborer.

1.2.5 *La socio-anthropologie : une « pensée méridienne »*

Alors que je poursuivais mon cheminement auprès des « vaincus de l'histoire » vivant aujourd'hui dans les zones contaminées par la catastrophe de Tchernobyl ou encore auprès des « exilés volontaires » de la modernité qu'incarne une certaine catégorie d'agriculteurs représentée entre autres par José Bové, cherchant d'un côté à montrer la dimension particulariste de la modernité et de l'histoire occidentales, et interrogeant de l'autre l'émergence de résistances traditionalistes à la lacération de la vie, paraissait en langue française la traduction de l'ouvrage, qui venait corroborer ma démarche, *La Pensée méridienne* du sociologue italien Franco Cassano³⁵. Il faudrait selon lui cesser de considérer les « pathologies » de ce que nous appelons communément le « Sud » - pays méditerranéens et plus largement pays « sous-développés » - comme la conséquence d'un déficit de modernité. Au contraire écrivait-il, dans le Sud de l'Italie par exemple, « *la modernité n'est certainement pas étrangère aux maux dont beaucoup croient encore aujourd'hui qu'elle est le remède* »³⁶. Abandonnant l'idée que la modernisation du sud serait en quelque sorte inachevée, Cassano vise à montrer que les Temps modernes y sont, pour reprendre l'expression de J. Semprun³⁷, achevés, c'est-à-dire dépassés, et que l'on doit donc considérer cette modernisation pour ce qu'elle est, une modernisation réelle. Contre la téléologie progressiste et évolutionniste de l'histoire moderne, Cassano s'efforce de renverser les perspectives et de « *cesser de penser le Sud à la lumière de la modernité, pour penser au contraire la modernité à la lumière du Sud* »³⁸. D'où la nécessité de penser le Sud pour ce qu'il est, et non à partir d'une pensée qui lui serait extérieure, ce qui signifie qu'il nous faut à notre tour adopter une pensée méridienne pour pouvoir objectiver la modernité, sa logique, sa rhétorique, ses conséquences. L'adoption de ce mode de pensée, que l'on se place du point de vue du socio-

³⁵ Cassano F., *La Pensée méridienne*, op. cit.

³⁶ *Ibid.*, p. 5

³⁷ Semprun J. *Dialogue sur l'achèvement des Temps modernes*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 1997.

³⁸ *La pensée méridienne*, op. cit., p. 5

anthropologue ou de ceux qui, comme certains paysans aujourd'hui, tentent d'instituer un imaginaire social alternatif au productivisme techno-marchand, ne peut s'effectuer sans rechercher la plus grande autonomie possible à l'égard de la mutation qui est en train de s'opérer. Cette posture, en fait socio-anthropologique, est conditionnée par la possibilité de « se préserver » en se tenant à l'écart, dans la lenteur d'une élaboration collective, en produisant d'autres critères de jugement que ceux qui dominent actuellement les sciences sociales devenues ingénierie, pour « *penser une autre grammaire de la pauvreté et de la richesse et la dignité d'une autre forme de vie (...) ne plus penser le Sud ou les Suds comme une périphérie de l'empire, comme des lieux où il ne s'est encore rien passé* »³⁹. Alors, les lieux qui opposent une résistance à la modernisation sont précisément ceux de la pensée méridienne et peuvent, si l'on accepte ce renversement de point de vue, devenir non plus une marge ou un rebut, mais une ressource. Cassano nous invite donc à une pensée plurielle et une pensée de la pluralité, accordant, de part et d'autre des rivages⁴⁰ et des frontières qui prennent alors tout leur sens, une égale légitimité universelle à une multitude de particularismes, à la multiplicité des voies dans laquelle réside l'essence de la démocratie. Nous ne saurions cependant comprendre et réduire la pensée méridienne à une résistance passive à la réification marchande, mais devoir bien plus la considérer comme une tentative de « *défense de la modernité contre une certaine tendance à l'unidimensionnalité, de la protéger contre le faisceau de sélections historiques qui semble vouloir la réduire à une pure illustration du mouvement du capital* »⁴¹. C'est là probablement le point crucial de notre pensée que de soutenir que toute forme d'aspiration à un ré-enracinement ne doit pas être systématiquement suspectée d'archaïsme, voire de rêve totalitaire, mais qu'elle peut au contraire apparaître socio-anthropologiquement comme un désir de préservation de la modernité et de la tradition dans ce que l'une et l'autre recèlent encore d'éléments qui n'ont pas épuisé leur capacité à faire du sens. La mobilisation des mémoires collectives, souvent trop rapidement reléguées au musée, pourrait alors nous permettre de découvrir, selon l'expression de Cassano, « *qu'après le développement, bien des ressources dont on s'était débarrassé avec mépris*

³⁹ *Ibid.* p. 7

⁴⁰ Il oppose en cela la Méditerranée, où de nombreuses cultures jouent de la proximité et de l'altérité, dans un jeu subtil de frontières à taille humaine, à l'Océan que l'on ne peut découvrir qu'au prix d'une errance, et dont la conquête a inauguré d'une certaine manière la modernité occidentale.

⁴¹ *Ibid.* p. 9

redeviendront utiles. (...) Ce n'est pas seulement le passé qui habite de l'autre côté, mais aussi l'avenir : il revient donc à la pensée méridienne de montrer cette continuité entre le passé et l'avenir, sans aucun ressentiment pour le présent »⁴².

1.3 HEURISTIQUE DE LA PEUR, VULNERABILITE ET RESPONSABILITE

Les questions formulées par le philosophe H. Jonas dans *Le Principe responsabilité*⁴³ ont constitué une sorte de bilan d'étape dans ma réflexion, notamment à partir du moment où, d'une *sociologie rurale politique*, j'ai progressivement orienté mon travail de recherche vers l'environnement, la production du risque technique et, finalement, la société du risque tout entière. Le projet de Jonas repose, succinctement, sur l'idée de faire de la *responsabilité* le fondement même d'une nouvelle conception de l'éthique, à partir de ce qu'il a problématisé sous le nom d'« heuristique de la peur ». La question du rôle de la peur engendrée par l'inédit technologique est d'autant plus importante qu'elle nous semble désormais oeuvrer à la production de nouvelles formes de rapports sociaux. Si pour Paolo Virno⁴⁴ l'opportunisme, la peur et le cynisme peuvent apparaître comme des réponses sociales qui se sont généralisées dans le capitalisme débridé contemporain, l'homme qui « a pris l'habitude durable de ne pas prendre d'habitudes durables » étant toujours prêt à saisir des occasions pour assurer sa survie, pour Jonas en revanche, la peur peut engendrer une meilleure connaissance de ce que, finalement, nous souhaitons ou ne souhaitons pas être, de ce que nous sommes prêts à accepter ou non, pour l'organisation de la vie présente et future, dans les sociétés démocratiques au moins. Il nous faut, écrit-il, « *consulter nos craintes préalablement à nos désirs afin de déterminer ce qui nous tient réellement à cœur* »⁴⁵, ou en d'autres termes, nous intéresser à la prophétie du malheur plus qu'à la prophétie du bonheur. La peur ne constitue plus pour Jonas un frein paralysant à l'action, mais doit jouer au contraire un rôle moteur pour devenir, au sens commun, « bonne conseillère ». On voit bien apparaître comment, de ce point de vue, ceux qui considèrent en l'occurrence les peurs sociales (des OGM ou du nucléaire) comme

⁴² *Ibid.* p. 11

⁴³ Jonas H., *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Les Éditions du Cerf.

⁴⁴ Virno P., *Opportunisme, cynisme et peur*, L'Eclat, 1991.

⁴⁵ Jonas H., *Le Principe responsabilité, op. cit.* p. 49

des manifestations irrationnelles, renvoient à la conception moderne du sujet qui ne doit justement avoir peur de rien, et surtout pas de la nouveauté, sans quoi il serait en proie aux illusions de l'imagination. Accorder une autre signification à la peur signifie pour l'auteur qu'il faut concevoir l'existence d'un rapport positif entre celle-ci et la responsabilité, à l'inverse de la peur « pathologique » qui relève de la passion. Ainsi l'*heuristique* pouvant être définie comme « le pouvoir de se poser les bonnes questions », une heuristique de la peur s'impose dans une époque à son tour définie par l'apparition de *nouvelles* formes de l'agir humain, et en particulier par l'irréversibilité des conséquences de l'agir technologique par « *le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues* »⁴⁶. G. Anders avait déjà posé les jalons d'une telle réflexion morale sur la question de la responsabilité à l'ère atomique, lorsqu'il définissait ainsi, en 1962, l'impératif d'aujourd'hui : « *Ne possède que des choses dont les préceptes pourraient également devenir les propres maximes de ton action* »⁴⁷. Nous sommes alors dans une situation éthique inédite qui nécessite d'établir ce lien positif entre peur et responsabilité au sens où « *une peur responsable ne craint pas pour soi mais pour autrui* »⁴⁸, ce qui implique de parvenir à une crainte désintéressée. Dans ce cas, situation paradoxale du point de vue de la conception moderne du sujet, la peur constitue plus qu'un moyen de concevoir une éthique de la responsabilité, elle en est la condition même de possibilité. Partant du renouvellement du constat selon lequel « *le progrès s'est transformé en menace* »⁴⁹, Jonas en déduit qu'une responsabilité d'une nature toute nouvelle, sans réciprocité, en découle, et que cette dernière opère de façon conjointe envers la société et envers la nature car « *un héritage dégradé dégradera les héritiers* »⁵⁰. Il vise donc à montrer qu'apparaît dans la société technoscientifique un rapport inédit à la nature. C'est donc, selon lui, au nom de l'espèce humaine que nous sommes responsables de la nature, et non, comme l'avait hâtivement écrit Luc Ferry⁵¹, dans la perspective intégriste de l'écologie profonde. La conception de la responsabilité chez Jonas, qui n'est jamais en fait qu'un nouveau visage de la « prudence », la *phronésis* aristotélicienne, implique de réintroduire l'éthique dans le temps long dans la mesure où il faut savoir « *se laisser affecter par*

⁴⁶ *Ibid.* p. 13.

⁴⁷ *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, Titanic 1995. p. 19

⁴⁸ *Ibid.* p. 301

⁴⁹ *Ibid.* p. 13

⁵⁰ *Ibid.* p. 302

⁵¹ Ferry L., *Le Nouvel ordre écologique*, Paris, 1992.

le malheur des générations à venir »⁵². Elle ne saurait cependant se limiter à la redéfinition de nouveaux rapports de l'homme avec la nature car Jonas pose plus fondamentalement la question politique de la responsabilité lorsqu'il écrit : « *tout art de gouverner porte la responsabilité d'un art de gouverner futur* »⁵³. Précisons encore que cette inscription d'une *temporalité* nouvelle dans l'éthique ne se fonde pas sur un oubli du présent, mais au contraire, en opposition au principe espérance, fondement de l'utopie chez E. Bloch, dans un souci de penser la responsabilité dans le temps présent comme temps de la politique.

Il me semble, en outre, que les questions formulées par Jonas ne sont pas adressées à la seule philosophie morale mais qu'elles concernent aussi largement l'anthropologie en tant que discipline concourant à l'étude de la manière dont chaque société, dans une époque donnée (un temps dominant, un imaginaire social-historique) se donne une (des) définition(s) de l'humanité de l'homme. J'ai choisi de fonder mon approche des sociétés dites technoscientifiques sur la notion de *vulnérabilité* sans laquelle il est impossible de répondre à la question posée par l'auteur : comment concevoir la possibilité d'une telle éthique ? Il m'a donc fallu placer au centre de ma problématique les notions de fragilité et de vulnérabilité au sens précisément où nous les mettons directement en relation avec le fait que l'homme et la nature sont désormais devenus des objets de l'agir technique, d'autant plus que, comme le montre Jonas, l'agir technique, dans la poursuite de sa logique d'efficacité et de rentabilité, doit sans cesse augmenter les risques : « *les nouveaux types et les nouvelles dimensions de l'agir réclament une éthique de la prévision et de la responsabilité qui leur soit commensurable et qui soit aussi nouvelle que le sont les éventualités auxquelles elle a affaire (...) l'homme lui-même a commencé à faire partie des objets de la technique et cet achèvement de son pouvoir de domination qui peut très bien signifier la victoire sur l'homme provoque l'ultime effort de la pensée éthique qui jamais auparavant n'avait eu à envisager des alternatives faisant l'objet d'un choix, face à ce qui était considéré comme les données définitives de la constitution de l'homme* »⁵⁴. Cette seule phrase illustre les raisons pour lesquelles, quand l'humanité de l'homme jusqu'alors pensée comme

⁵² Jonas H., *Le Principe responsabilité*, op.cit. p. 51

⁵³ Ibid, chap. intitulé « Jusqu'où la responsabilité politique s'étend-t-elle à l'avenir ? », p. 164.

⁵⁴ Ibid. p. 38.

inaltérable est menacée par la technique, il devient nécessaire de penser à nouveaux frais la question de la responsabilité. Si cette dernière a partie liée depuis longtemps à la vulnérabilité - l'archétype en est la responsabilité des parents face à la vulnérabilité de l'enfant - , la question se pose tout autrement lorsque le monde entier, jusqu'à l'humanité de l'homme, est devenu vulnérable. La conscience permet donc de percevoir « une « image vraie » de l'homme, dont la netteté est soudain arrivée par l'imminence d'un danger inconnu »⁵⁵, et cette redéfinition de l'humanité de l'homme est inscrite, selon Jonas, dans la figure de la catastrophe. Mais, au-delà des questions essentielles et immédiates liées à la vulnérabilité et à la responsabilité, la pensée de Jonas entreprend de nouer des liens plus profonds encore avec la manière dont nous avons envisagé une socio-anthropologie critique de l'Histoire, soucieuse de temporalité, remettant en cause le progrès linéaire et l'utopie de l'illimitation de l'agir humain, pour constituer finalement une véritable éthique de la politique.

1.3.1 Pour un catastrophisme éclairé

Plus près de nous, le philosophe Jean-Pierre Dupuy a livré une réflexion essentielle sur les risques et les catastrophes présents et à venir à partir d'une perspective théorique – métaphysique, pour être précis – qu'il a nommée le *catastrophisme éclairé*. A bien des égards proche de celle de Jonas, sa pensée ne me fut connue qu'en 2005, un an après la publication de *Pour un catastrophisme éclairé*⁵⁶, et surtout, au moment de la publication de sa *Petite métaphysique des tsunamis*⁵⁷. Si ces ouvrages avaient été publiés, et donc écrits, plus tôt, ma pensée en eut probablement été modifiée mais pareille question n'a pas lieu d'être posée. Il paraîtra d'autant plus évident au lecteur que des liens lient sa pensée à ma réflexion personnelle sur la catastrophe, que toute la dernière partie de ce travail porte précisément sur le désastre de Tchernobyl où par conséquent la perspective catastrophiste prend tout son sens. J'ai néanmoins choisi, pour des raisons de cohérence théorique, de présenter dès maintenant les grandes lignes directrices de

⁵⁵ Bensaïd D. *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997. p. 139

⁵⁶ Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002.

⁵⁷ Dupuy J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005

cette métaphysique des catastrophes à laquelle je pourrai me référer à la fin de ce document avec d'autant plus d'aisance.

Le point de départ de la réflexion de J.-P. Dupuy, qui l'unit de ce point de vue à H. Arendt, est me semble-t-il de se donner pour ambition de (re)penser le mal dans les sociétés technoscientifiques, ou, plus précisément de penser la « nature du mal auquel nous avons affaire ». Partant du constat, que je partage, de ce que même en possession de certitudes objectives, nous nous révélons incapables de croire aux catastrophes annoncées (le réchauffement climatique, par exemple), la question se pose donc de savoir quel rapport nous pourrions entretenir avec la catastrophe de telle sorte qu'elle puisse être évitée. Critiquant le réductionnisme statisticien d'une part, et l'attitude sociale qui consiste se résigner à une forme de fatalisme (toute catastrophe est perçue comme un sacrifice), l'auteur cherche la solution dans la possibilité qui est la nôtre d'inscrire la catastrophe comme nécessité telle qu'on peut considérer qu'elle a déjà eu lieu. Le fatalisme en question peut être interprété comme effet de ce qui nous excède (*hybris*) en sentiment et en imagination, dans le sens donné par le philosophe G. Anders à ce qu'il a nommé l'*obsolescence de l'homme*⁵⁸, de notre « impuissance à maîtriser la puissance », dans le sillage également de la pensée d'Ivan Illich, que J.-P. Dupuy a introduit en France. « Les menaces qui s'accumulent ne sont ni des fatalités, ni des risques » avance l'auteur, mais nous devrions plutôt selon lui les considérer comme un destin, un destin que nous pourrions *choisir* d'éloigner de nous : « *il s'agit de faire comme si nous avions affaire à une fatalité, afin de mieux en détourner le cours* ». Cette posture a à voir avec la thèse, soutenue initialement par Heidegger, selon laquelle la technique – et non pas *les* techniques – se serait émancipée de l'homme qui l'a créée pour devenir un processus autonome, thèse soutenue ensuite par de nombreux penseurs comme J. Ellul (*Le système technicien*) ou G. Hotois (*Le signe et la technique*). Notre destin serait donc technologique, c'est en tout cas le point de vue que je défendrai dans ce projet de recherche, et pour Dupuy « tout se passe comme si la technique, en s'autonomisant toujours plus, accomplissait un projet consistant à se faire un destin inhumain qui décharge enfin l'humanité du fardeau de liberté et d'autonomie ». Or il nous revient, pour éviter le pire, de le tenir non seulement pour possible, mais pour

⁵⁸ C'est aussi le titre d'un ouvrage éponyme. Voir en dernière partie de ce travail pour de plus longs développements.

certitude, de l'inscrire dans notre futur. Philosophiquement, il s'agit de renverser le principe cartésien du doute selon lequel nous devons considérer comme faux ce n'est pas prouvé comme étant vrai, en tenant pour possible ce dont on a pas prouvé l'innocuité. Nous rejoignons alors la problématique de Jonas (et nous la dépassons), qui considère qu'il est temps désormais d'écouter nos peurs et de prêter attention aux prophètes de malheur afin de fonder sur cette « heuristique de la peur » les bases d'une éthique pour les sociétés technoscientifiques. Mais J.-P. Dupuy se détourne, et c'est à mon sens l'immense apport de sa philosophie, de la solution de facilité qui a conduit de nombreux politiques à adopter sans condition le *principe de précaution* qui préconise l'abstention face à l'agir technique en l'absence de connaissance suffisante dans le domaine concerné. C'est que, pour l'essentiel, « ce n'est pas l'incertitude qui empêche d'agir, c'est l'impossibilité de croire que le pire va arriver ». Pour contourner l'obstacle, poursuit l'auteur « il faut inscrire la catastrophe dans l'avenir de façon beaucoup plus radicale. Il faut la rendre inéluctable ». Et la solution catastrophiste apparaît finalement « comme la coordination sur un projet négatif qui prend la forme d'un avenir dont on ne veut pas ». Il s'agit en définitive pour l'auteur, qui prend appui sur l'exemple de la dissuasion nucléaire, « d'obtenir une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêchent sa réalisation a un accident près ».

Dans sa *Petite métaphysique des tsunamis*, Jean-Pierre Dupuy reprend et prolonge sa réflexion sur le plan où j'ai, parallèlement, tenté d'élaborer une pensée socio-anthropologique de la catastrophe que je développerai à la fin de ce travail. Partant de ce qu'il nomme le *mal systémique*, qui n'est pas sans faire écho à ce que j'ai appelé *catastrophe paradigmatique*, nous sommes donc invités à penser ensemble, comme un même phénomène, des événements à caractère catastrophique que nous avons coutume de distinguer et d'isoler consciencieusement les uns des autres : la Shoah, les explosions d'Hiroshima et Nagasaki, les grandes catastrophes naturelles (de Lisbonne, 1755, au tsunami de 2004), le bouleversement climatique et... Tchernobyl. Défendant là encore une approche métaphysique, Jean-Pierre Dupuy invite à « en finir avec la figure du tsunami comme modèle universel de la

catastrophe »⁵⁹ dans la mesure où la plupart des survivants des catastrophes susmentionnées parlent leur malheur et le définissent comme effet d'un tsunami (raz-de-marée en japonais). La métaphysique des catastrophes apparaît ici comme une science du temps, en même temps qu'elle constitue selon moi une *anthropologie critique* (partant de la question de la disparition de l'humanité comme genre et comme espèce), tout en restant inscrite dans la perspective – sociologique et politique – de l'action. Elle renvoie en cela sur de nombreux points au projet de socio-anthropologie dont ce travail essaie de faire la synthèse, tentant toujours de parer les deux écueils de l'empirisme abstrait et de la suprême théorie, et ne renonçant pas à envisager l'hypothèse du pire... pour pouvoir l'éviter.

1.3.2 *L'espérance contre l'utopie ?*

Faut-il finalement, dans une époque de catastrophes telle que la nôtre, être pessimiste ? Telle est la question que je fus inéluctablement conduit à me poser à partir du moment où j'acceptai de considérer la catastrophe non plus comme un événement singulier identifiable et inscriptible dans l'histoire, mais plutôt comme une figure du *telos*, une fin possible pour l'humanité. Si, comme le disait l'économiste François Partant, les véritables catastrophistes ne sont pas les sentinelles vigilantes ou les lanceurs d'alerte, mais bien ceux qui laissent les catastrophes se produire, l'époque actuelle ne permet plus de concilier utopisme (attente tournée en direction du futur) et optimisme. Et s'il est difficile d'imaginer que de nouvelles catastrophes ne se produiront pas dans un avenir plus ou moins proche, il est tout aussi pénible de se résigner à les accepter comme relevant d'une fatalité ou d'une inéluctable rançon du progrès. Utopisme négatif, optimisme prudent ou résigné, fatalisme nihiliste, pessimisme méthodologique,... le débat sur l'attitude à adopter face à l'histoire et aux catastrophes modernes est déjà ancien, puisqu'il date de l'affrontement entre l'optimisme de Voltaire et la prudence de Rousseau suite à l'incendie de Lisbonne. Plus récemment, les catastrophes du XXème, et plus particulièrement la seconde guerre mondiale marquée par la Shoah et Hiroshima, ont conduit à l'abandon progressif des attentes à l'égard du progrès et des forces de

⁵⁹ Ibid. p. 103

transformation du monde. Ainsi, Hans Jonas s'oppose explicitement à l'utopisme de Ernst Bloch, ce dernier ayant procédé dans un ouvrage intitulé *Le Principe espérance*, à un inventaire des devenir-en-puissance dont l'humanité était porteuse dans l'attente d'une société nouvelle modelée, entre autres, par le savoir technique. Reprenons en substance les principales caractéristiques du principe espérance de Bloch, développé dans plus de cinquante chapitres au fil desquels l'auteur passe en revue l'ensemble des expressions de l'attente utopique dans la pensée, la littérature et l'art en Occident. D'abord, la pensée de Bloch, en tant que pensée marxiste, ne procède pas à une séparation radicale entre théorie et pratique, et revêt donc un sens politique. Les utopies sont pour lui comme des « rêves éveillés », des « affects d'attentes » ou encore des « épures d'un monde meilleur » au sens où il affirme la force théorique du non-encore-advenu, l'existence d'une attente universelle d'un *Heimat* (patrie) à venir comme « lieu d'identité avec soi-même et les choses »⁶⁰. Mais, bien que confiant dans le progrès technique et le développement des forces productives, Bloch n'était pas, comme cela fut analysé par M. Löwy⁶¹, un marxiste doctrinaire et celui-ci s'attacha à marquer une « distinction radicale entre la libre association socialiste de l'avenir selon Marx et Engels, et toute forme de « socialisme d'Etat » »⁶². Ces quelques précisions apportées, la relation telle qu'analysée par J. Chesneaux entre le *Principe espérance* et le *Principe responsabilité* semble relever d'interrogations fondamentales, et pouvoir préparer à une réflexion nouvelle sur l'articulation possible du passé, de l'avenir et du présent, dans l'invention d'une temporalité qui pourrait répondre aux contradictions des sociétés technoscientifiques : « la lecture parallèle de leurs deux œuvres nous aide à mesurer que nous changeons d'époque nous aussi, que nous sommes en train de franchir un seuil (...) De ce seuil, la confrontation entre Bloch et Jonas peut aider à dessiner les contours, les arêtes. Notamment sur deux points essentiels, la place de la technique dans le devenir humain, et la prise en compte de limites par ce dernier »⁶³. En effet, si l'œuvre de Bloch fut écrite dans les années trente, en plein essor du stalinisme et celle de Jonas, bien après Hiroshima et dans un contexte de crise mondiale de l'environnement et du développement, Bloch n'a pas vu pour autant dans cet événement inaugural catastrophique le début d'une « apocalypse rampante »

⁶⁰ Bloch E., *Principe Espérance*, Paris, Payot, 1976. Livre I, p. 26.

⁶¹ Löwy M., *Rédemption et utopie*, Paris, PUF, 1988.

⁶² *Ibid.* p. 178.

⁶³ Chesneaux J., *Habiter le temps*, op. cit. p. 299.

dénoncée par Jonas. Comme nous l'avons vu, la position de Bloch est complexe dans le sens où il ne réfute pas l'idée d'une libération de l'homme par la technique dans laquelle il place toute sa confiance,... tout en exaltant, comme Benjamin, l'instant vécu et la qualité du temps, dans un refus de l'idée de progrès « mécanique » et en nous mettant en garde contre la production technique standardisée. Ce même refus est aujourd'hui repensé en termes socio-anthropologiques à travers une relecture critique de l'histoire des sciences et des techniques par le sociologue A. Gras⁶⁴. Nous pourrions néanmoins trouver dans l'idée de *confiance*, développée par Giddens, dans l'idée de progrès et d'un avenir sans limites, une explication possible du différend jonassien. L'humanité de l'homme menacée ne pourra se retrouver qu'en établissant « un pouvoir sur le pouvoir » et en opposant des *limites à l'utopie scientifique et technique*⁶⁵ en cours de réalisation. Cette contradiction formulée, l'on pourrait se demander, avec J. Chesneaux, si les appels de Jonas à la responsabilité peuvent rejoindre, presque à leur insu, les « rêves éveillés » de Bloch : « *la rupture soudaine que propose le premier par rapport aux idées communément admises sur le pouvoir illimité de la science et de la technique ne relève-t-elle pas, à sa façon, de l'utopie du second, c'est-à-dire du non encore advenu, dont la réalisation reste aussi hypothétique politiquement qu'elle est nécessaire philosophiquement ?* »⁶⁶. Cela revient à penser la responsabilité comme espérance, mais non du côté de l' « horizon incommensuré » au sens de Bloch, mais du côté d'une appréhension objective de la vulnérabilité des hommes, de la nature et des régimes démocratiques. L'espérance reste en quelque sorte le moteur d'une « nouvelle histoire », mais son objet bascule et l'on passe, selon les termes mêmes de Jonas, d'une utopie « d'invention du futur » (la production d'un monde catastrophique par les technosciences) à une utopie de « préservation du futur », par appel à la responsabilité assumée dans le présent. Le gouffre dénoncé par Jonas qui sépare notre « savoir prévisionnel », de plus en plus restreint dans une société épidémique imprévisible, et notre capacité à agir en direction de l'avenir pourrait être comblé, selon Chesneaux, par la force agissante des espérances humaines qui sont au cœur de l'œuvre de Bloch. Le rapprochement de leurs œuvres pourrait alors donner lieu à une nouvelle interrogation de leur

⁶⁴ Gras A., *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*. Paris, Fayard, 2003.

⁶⁵ On a montré comment les technosciences concourent en effet à la création d'un nouveau monde. Mais l'on pourrait tout aussi bien faire référence à *la Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, parue en 1620.

⁶⁶ Chesneaux J., *op. cit.* p. 301

contradiction apparente au sens où l'entendait J. Chesneaux lorsqu'il écrivait : « *c'est vers l'avenir que sont tournées ces deux balises, vers l'avenir en tant qu'horizon de notre culture politique du temps, de notre art d'habiter le temps (...) si la responsabilité d'aujourd'hui œuvre pour demain, c'est l'espérance en ce demain qui fait s'engager aujourd'hui* »⁶⁷. Finalement, Jonas pose la question de la nécessité pour la responsabilité de renouer avec une dimension de l'utopie comme « enthousiasme en soi » qui peut exister, a existé dans le marxisme et qui manquerait à la société hédoniste capitaliste, mais dont il ne voit pas très bien ce qui, finalement, pourrait lui donner un sens : « *avec ce point positif, il s'agit bien entendu d'un enthousiasme pour l'utopie, c'est-à-dire pour un accomplissement attendu, qui doit être acheté au prix de privations, et la question se pose de savoir combien rapidement il serait épuisé, dès lors qu'il est détourné vers une toute autre fin, à savoir la fin nullement reluisante de l'automodération de l'humanité* »⁶⁸. A moins, ajoute-t-il, de procéder à une mystification machiavélique en passant sous silence la substitution des fins. En d'autres termes, Jonas n'est pas fondamentalement opposé à l'utopie - porteuse d'espérance et d'enthousiasme - mais il ne discerne aucune modalité concrète de gouvernement, qui présupposerait une élite dotée de « loyautés secrètes », qui puisse s'en emparer en poursuivant comme fin la modération. La question pourrait être reformulée selon nous en revenant sur la pensée critique de l'histoire chez W. Benjamin⁶⁹, ou en tout cas sur les bases qu'il posait pour la recherche d'une temporalité, entre passé d'expérience et futur d'attente, fondée sur la dimension hautement politique du présent.

1.3.3 Une éthique de la politique⁷⁰

Il m'est apparu primordial d'accorder toute l'attention qu'ils méritent aux *hiatus*, aux crises, aux ruptures, aux tendances avortées, aux faits de régression, aux mouvements déviants, aux paliers où s'affrontent des potentialités diverses sinon opposées - et j'ajouterai : aux minorités et aux temps sociaux sous-jacents - « *pourtant aussi riches de sens que les normes qui ont triomphé d'eux* ». C'est en effet selon lui dans le *moment* que se ramasse la temporalité ouverte, discontinue et

⁶⁷ Chesneaux J., *Habiter le temps*, op. cit.

⁶⁸ « Politique et vérité », in *le Principe responsabilité*, op. cit. p. 202

⁶⁹ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

⁷⁰ Titre emprunté à D. Bensaïd, *Le pari mélancolique*, op. cit. p. 137

plurielle, des crises : « un moment c'est à la fois un repère singulier, un temps-fort de la chronologie et un champ de force, un complexe en mouvement (...) c'est une sorte de « précipité » de lents processus dont la force en mouvement est parvenue à maturité et se libère brusquement »⁷¹. Cela fut ainsi le cas pour les révolutions comprises comme des formes d'accouchement de la modernité politique (Révolution française ou révolution socialiste), ou encore les crises qui en marquent la fin, soit dans la fête (mai 1968), soit dans la catastrophe (la Shoah, Hiroshima, Tchernobyl). Le moment ainsi défini se présente à la fois comme événement inscrit dans la durée du temps et comme accident marquant simultanément une interruption dans cette durée. Ces exemples ne furent pas seulement des moments dans la mesure où leur volonté de rupture ne trouvait son sens que dans la durée comme aboutissement d'un long travail de la société sur elle-même : crise de l'Ancien Régime, accomplissement paroxystique du productivisme, crise de la société de consommation. En d'autres termes, nous pourrions définir le *temps-fort* que l'on vit en commun dans la mesure où « c'est dans le jaillissement du moment que la durée se noue autour du présent, à la fois dans l'élan du passé et dans l'attente du futur »⁷². Mais, rappelle l'auteur, l'histoire humaine, si elle procède par les jaillissements de l'indéterminé, est aussi cumulative par l'irréversibilité du temps, chaque moment ne pouvant être saisi qu'une fois, d'où l'impossibilité de revenir au passé. Face à l'incapacité des « grands récits » de la modernité, comme « temps homogène et vide du progrès en soi qui survit dans les idéologies de la croissance en soi et du développement en soi »⁷³, de fournir désormais une réponse à nos attentes, nous pensons qu'une nouvelle philosophie de l'histoire est nécessaire pour penser et éclairer l'époque. Hors de toute prédétermination du devenir dans des grands systèmes politiques ou économiques, mais qui ne se dérobe pas non plus devant l'incertitude de l'avenir, elle devra être capable de l'affronter dans son mouvement « ouvert, flexible et discontinu », ou qui soit encore « capable de se déployer dans toute la durée bidirectionnelle du temps, mais en se nouant sur la singularité du moment »⁷⁴. Ne retrouve-t-on pas là le projet de W. Benjamin axé sur le jaillissement du moment dans le présent, temps du choix et de la politique riche en possibilités, aiguillonné comme chez Jonas par la menace de catastrophe, et tourné vers l'avenir ouvert, conformément aux attentes du

⁷¹ *Ibid.* p. 234

⁷² *Ibid.* p. 236

⁷³ *Ibid.* p. 237

⁷⁴ *Ibid.*

messianisme juif⁷⁵ ? Il ne fait donc aucun doute que si la pensée de Benjamin était toute entière tendue vers le présent dans sa singularité radicale, il n'en restait pas moins un homme d'espérance - d'utopie - faisant confiance aux potentialités inscrites dans la condition même de l'humanité, donc dans la durabilité du devenir humain. En ce sens, conclut Chesneaux, « nous sommes à même de percevoir bien plus nettement la tension féconde entre la démarche kairologique (celle par exemple de Jonas nous appelant à saisir nos toutes nouvelles responsabilités envers la planète) et d'autre part la défense de la durée (y compris de la survie de cette planète). Ce faisant, ne restons-nous pas dans le droit profil de la pensée de Benjamin ? ».

Pour Daniel Bensaïd⁷⁶, si le principe responsabilité procède d'un fondement commun avec la philosophie benjaminienne, il s'en distingue néanmoins par certains aspects. On constatera cependant qu'il n'est fait aucune référence explicite à l'œuvre de Benjamin dans le *Principe responsabilité*, bien que cette dernière soit constamment implicite, en particulier comme nous l'avons vu, dans la critique de *l'Esprit de l'Utopie* de Bloch, qui est aussi celle de la raison historique chez Benjamin. Chez ce dernier, la conscience messianique du danger n'engendre pas d'heuristique de la peur en tant qu'anticipation pratique de la menace. Pour D. Bensaïd, « la responsabilité politique envers les générations à venir reproduirait le modèle de la responsabilité éducative (...), elle s'oppose directement à l'idée benjaminienne de la responsabilité rédemptrice »⁷⁷ car ce qui importe au premier chef pour Benjamin, c'est l'entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Dans ce cas, la « flèche de l'attente » est inversée. Partant du constat que « nous avons été attendus sur terre » et que nous avons donc le devoir de répondre à cette attente du passé, Bensaïd note que « l'œuvre de libération vise en effet moins à assurer le confort des générations futures qu'à rendre justice « au nom des générations vaincues » ». Benjamin, bien qu'il partage le fondement initial des thèses marxistes, livrera une virulente critique du rôle dévolu à la classe ouvrière dans le communisme en tant qu'elle adhère à une conception de l'histoire prédéterminée par le progrès (qu'il nomme la « tempête » ou la « catastrophe ») en

⁷⁵ Pour plus de détail, se reporter à l'ouvrage de M. Löwy *Rédemption et utopie*, op. cit.

⁷⁶ Bensaïd D., *Le Pari mélancolique*, op. cit.

⁷⁷ Bensaïd D., *Le pari mélancolique*, op. cit. pp. 140-141

tant qu'elle serait l'unique libératrice des générations à venir. Nous pourrions dire que, si Jonas et Benjamin partagent la crainte d'un avenir catastrophique plutôt que l'espérance de lendemains glorieux, ils ne donnent pas à la menace la même orientation : pour le second, la menace met en péril l'héritage du passé bien davantage que l'avenir et « *plutôt qu'une percée conquérante de l'avant-garde, sa vigilance de sentinelle est une responsabilité d'arrière-garde* »⁷⁸. Mais, lorsqu'il oppose à l'euphorie du perfectionnement et de la conquête une éthique modeste de la conservation, note encore Bensaïd, Jonas semble pourtant rejoindre à nouveau Benjamin, « *à une nuance près, qui fait toute la différence : la remémoration benjaminienne est en effet une responsabilité politique à part entière, visant à arracher les vaincus de toujours à l'éternel tourment de leur défaite, à sauver la tradition du conformisme, et non une responsabilité éthique devant un improbable jugement dernier, il ne s'agit pas simplement de conserver et de préserver, mais de décider de ce qui est spécifiquement menacé et doit être absolument sauvé* » ; alors que Jonas demande à se tenir par avance responsable, « même devant l'inconnu ». La responsabilité « en-avant » de ce dernier rejoint donc la responsabilité « en-arrière » de Benjamin dans le sens où le messianisme n'est pas réduit chez lui à l'attente passive d'un dénouement promis, mais à « *une attente active qui fait advenir un possible enfoui dans les décombres du passé* », c'est-à-dire dans l'exercice de la liberté et dans « *la capacité, très exactement politique, à commencer et recommencer sans cesse, sans faire table rase du passé* »⁷⁹.

Le principe responsabilité se définit donc explicitement contre le principe espérance ou, pour reprendre l'expression de D. Bensaïd, comme « une éthique anti-utopique ». L'idée d'une responsabilité éducative, dont l'homme politique illustre le paradigme⁸⁰, conduit Jonas à penser que « *nous devons prendre en main de façon entièrement nouvelle le processus qui pousse en avant sans savoir préalablement décidé du but* ». Mais si Jonas rejette la « puissance modélisante du rêve » contenue dans l'utopie soutenue par Bloch, il partage pourtant avec lui la primauté du futur sur le présent : « *pour tous deux, le présent est agi en fonction du futur sous forme de*

⁷⁸ *Ibid.* p. 140

⁷⁹ *Ibid.* p. 140

⁸⁰ Se référer au texte du chap. IV (VI - 3) dans lequel Jonas fonde la responsabilité politique contre l'*éros* de Platon, comme rapport vertical à l'Éternel et auquel il reproche de ne pas être responsable de ses objets (« une chose que le temps ne saurait affecter ne peut pas être un objet de la responsabilité »), le *Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 173.

promesse utopique ou de menace catastrophique »⁸¹. Pour Benjamin, au contraire, le présent noue ensemble les différents modes temporels et redéfinit en permanence le sens du passé et de l'avenir : « *ce présent prime le futur comme la politique prime l'histoire* ». Or, les pensées respectives de Benjamin et de Jonas ne sont-elles pas finalement compatibles socialement et historiquement parlant ? A partir de leur point de jonction, le temps commun de référence qu'est le présent à partir duquel la première vise à faire advenir un passé non-honoré, donc un avenir, et la seconde vise l'avenir en fonction des conditions présentes, ne peut-on pas imaginer la constitution d'un temps social qui travaille à la fois en direction du futur, dans le souci de la responsabilité évoqué par Jonas, et qui ne soit pas oublieux du passé, d'un passé non-honoré et non dépassé produit à la fois des imaginaires sociaux issus des temps pré-modernes, de la tradition, et des temps modernes.

1.4 L'ÉCOLOGIE POLITIQUE ET L'AGRICULTURE PAYSANNE COMME ROMANTISMES

Je reprendrai à présent en substance ce qui, dans mon travail de doctorat, m'a permis de mettre en évidence l'existence de lieux où se déploient des imaginaires sociaux susceptibles de mettre en œuvre pratiquement et symboliquement une nouvelle éthique de la responsabilité telle que j'ai tenté de la définir théoriquement. La question que j'eu à affronter pourrait *grosso modo* être formulée comme suit : peut-on dépasser l'obsolescence des anciennes cultures politique, scientifique et sociale face à la nature épidémique des nouveaux phénomènes liés à la réversibilité négative du progrès technique ? J'ai donc exploré théoriquement, mais en l'exemplifiant, le nouvel imaginaire romantique qui structure le mouvement social de résistance au productivisme. La critique romantique du progrès dont il est question maintenant, comme nouveau *temps social* émergent, a pris son essor avec le capitalisme. Les thèmes de la critique de la rationalisation, de la quantification, de l'homme unidimensionnel, qui permettent de définir le romantisme y ont été mobilisés, d'une manière ou d'une autre, et se retrouvent aujourd'hui dans la complexité et la pluralité social-historique de la critique. J'ai d'emblée choisi de ne

⁸¹ Bensaïd D., *Le pari mélancolique*, op. cit. p. 142.

pas traiter du pseudo-romantisme qui, au travers des sollicitations marchandes propres à l'univers de la société de consommation, et en particulier la publicité, a envahi de signes l'environnement quotidien de l'homme moderne, dans une prolifération de références à la famille, à la communauté et surtout, à la nature. Et la question ne saurait être simplement réglée en la renvoyant à l'« inauthenticité » des sphères de la communication et de la production marchande qui dissimuleraient toujours leurs véritables fins. Où alors chercher la trace d'un *mouvement social* romantique contemporain ? Pour Löwy et Sayre, pas plus que pour P. Alphantery, P. Bitoun et Y. Dupont⁸² la réponse ne se fait attendre : indubitablement, dans *l'écologie*, en tant qu'elle a porté le plus loin la critique de la modernité, à la fois contre le progrès négatif et le productivisme, et positivement dans son aspiration à retrouver un équilibre homme/nature et homme/technique, dans la recherche d'un monde habitable. Elle constitue, toujours pour Löwy et Sayre, « *la plus importante forme de renouveau de la critique romantique de la civilisation industrielle moderne* »⁸³.

Toute la difficulté à saisir l'écologie, en tant que courant critique donnant lieu à des projets politiques, mais en tant qu'il s'agit également de le comprendre sociologiquement, tient dans sa profonde division ou, plus encore, dans sa mise en tension dialectique entre deux pôles, qu'Yves Dupont⁸⁴ a nommés respectivement *arrachement* et *attachement* à la terre. Ces deux mouvements constituent les deux forces entre lesquelles se déploient dans une pluralité de formes, le fondamentalisme d'une part, et le pari technologique de l'autre. « *Qu'y a-t-il de commun, se demandait-il, entre un écologiste adepte des thèses intégristes de Mgr Lefebvre, un ancien militant du PSU qui construit sa maison solaire et un directeur de programme du contrôle écologique de la planète ? (...) le premier aura le sentiment de participer à la sauvegarde des valeurs traditionnelles que l'on n'aurait jamais dû abandonner, le second à l'approfondissement de la vie démocratique par le renforcement du pouvoir associatif et le troisième à l'élaboration d'une économie post-industrielle, respectueuse de l'environnement* »⁸⁵. De même pour Löwy et Sayre, « *les « dissidents » romantiques de la modernité des dernières années partagent avec les*

⁸² Alphantery P., Bitoun P., Yves Dupont, *L'équivoque écologique*, La Découverte, 1991.

⁸³ Löwy M. et Sayre R., *Révolte et mélancolie*, op. cit. p. 236

⁸⁴ Alphantery et alii, *L'Équivoque écologique*, op. cit.

⁸⁵ *Ibid.* p. 266.

romantiques antérieurs la référence aux cultures du passé»⁸⁶. L'on pourrait reconnaître, dans les trois figures de l'écologie incarnées dans la petite galerie de portraits d'écologistes l'esquisse d'une typologie visant à dépasser l'apparente opposition entre passéisme et futurisme qui s'opère dans la réalité sociale. Ce dépassement, les auteurs de *L'Équivoque écologique* tentèrent de le construire dans la démonstration de ce qu'il existe bien un romantisme non *conservateur* ou non purement *restitutionniste*, mais beaucoup plus proche des aspirations des romantismes *humanistes utopiques* et *libertaires*, une sorte de « troisième voie » constituée par l'*écologie politique*, celle de René Dumont, de Cornélius Castoriadis ou d'André Gorz, d'Ivan Illich, de J. Chesneaux, ou encore de Jacques Ellul, pour ne citer que ceux-là. A la condition d'éviter l'écueil d'un attachement ou d'un arrachement excessifs à la terre, l'écologie pourrait devenir, pour les auteurs de *L'Équivoque...*, empruntant la formule à Balandier, « une véritable science du temps ». Cette assertion est d'autant plus compréhensible qu'ils appuyèrent leur définition de l'*écologie politique* sur les cinq paradigmes suivants : 1/ la question politique et la question des rapports hommes nature ne sont plus dissociables et pensables séparément parce que « le projet de maîtrise et de possession de la nature est, en même temps, un projet de contrôle de l'homme et de la société »⁸⁷. L'écologie doit donc permettre de repenser autant les domaines de l'imagination que de l'action humaine à partir de cette posture (incarnée par Jonas, par exemple) ; 2/ elle repose sur la remise en cause du postulat économique occidental selon lequel les désirs et les besoins sont illimités ; l'écologie conduit donc, sans retourner pour autant à l'état primitif, à une pratique d'austérité relative ou de limitation volontaire ; 3/ elle nécessite de ce fait un changement d'*éthos*, c'est-à-dire des valeurs qui président pour l'instant aux conduites individuelles qui participent, parfois aveuglément comme nous l'avons vu, de la catastrophe. La libération du travail en est une condition première ; 4/ la constitution de formes d'organisation sociale, politique et économique (au cœur de l'invention du développement local) particularistes, mais en même temps à visée universaliste, apparaît comme la condition première d'un ré-enracinement des hommes dans un territoire, c'est-à-dire du maintien et de la production de cultures plurielles comme condition de l'échange ; 5/ l'appel au fédéralisme, enfin, redéfinissant des échelles territoriales politiques depuis le niveau

⁸⁶ Löwy et Sayre, *Révolte et mélancolie*, *op. cit.* p. 293.

⁸⁷ Alphanhéry et alii, *L'Équivoque...*, *op. cit.* p. 135.

local jusqu'à celui de la planète, dans le but de « *resubstantialiser la démocratie représentative en la rendant plus directe* »⁸⁸. Le pari sur lequel repose un tel projet est, en fait, temporel autant que politique, et qui fut sans cesse le mien durant ces quinze ans de recherche : celui de la non-durabilité du présent. Mais c'est dans ce même temps présent, dont j'ai déjà montré qu'il est aussi le temps de la politique, que s'inscrit le projet de doter les hommes d'une nouvelle *temporalité* dont le principe responsabilité ou le catastrophisme éclairé constituent un bon exemple.

1.4.1 *Quelle « fin des paysans » ?*

A l'examen de l'œuvre de nombreux auteurs dont la pensée peut être rattachée à une forme de romantisme contemporain et de « critique moderne de la modernité », ce que je réalisai dans mon travail de thèse, je fus conduit à poser une question des plus fondamentales qui ouvrirait, comme me l'avait enseigné Yves Dupont, sur un problème tant épistémologique que politico-idéologique : parmi les penseurs rattachés à la sociologie critique et normative, donc en quête d'hypothèses et de « solutions » concrètes pour un dépassement des contradictions de l'époque, regardant vers les marges où naissent des imaginaires sociaux et historiques alternatifs à celui de la surmodernité, du côté de l'écologie politique en particulier, pourquoi quasiment aucun d'eux ne fait référence aux paysans ? Si Jean Chesneaux a très tôt souligné l'importance des résistances paysannes⁸⁹, d'autres n'ont visiblement pas pris la mesure du mouvement social qui se structure autour de la *nouvelle paysannerie* dont nous nous efforçons de penser les caractères romantique, critique et utopique. Le mouvement de « retour à la terre » fait référence aux différentes formes d'attachement au sol, bien entendu. Mais il peut être également et surtout compris comme souci de préserver un support : le paysage comme support de la mémoire, l'intégrité du corps comme support de l'être, etc. Or, il est le plus souvent appréhendé dans ses formes « urbaines » (les citadins et la campagne, le besoin de nature comme signe d'un épuisement du modèle urbano-industriel, et surtout, la néoruralité) sans que soit mentionnée l'existence, sociologiquement et

⁸⁸ *Ibid.* p. 136

⁸⁹ « Le mot même de paysan est un ancrage politique et moral. Ce serait trop simple de définir cette résistance passive comme routine passéiste (...). Certes, abandonnée à elle-même, cette résistance là n'a pas d'avenir. Mais elle reste vigoureuse, elle est capable de participer à un mouvement plus vaste » in Chesneaux J., *De la modernité*, Paris, La Découverte, 1983. p. 90

anthropologiquement déterminante selon nous, d'au moins deux générations de paysans qui répondent pratiquement, en tout ou partie, aux questions formulées par les auteurs susmentionnés. Comment, regardant comme je l'ai fait du côté des couches sociales ou des groupes sociaux porteurs d'un nouveau *temps social*, de nouvelles *temporalité* et *responsabilité* susceptibles de s'incarner dans des projets *politiques* visant à produire des alternatives au monde de la catastrophe qui se prépare, comment donc, ne pas prendre en compte le vaste mouvement d'actualisation et de renouvellement de la paysannerie, au sein des pays les plus « développés » où l'agriculture est devenue la plus productiviste, et qui constitue l'armature d'un mouvement social plus large de remise en cause du progrès négatif ? J'en ai bien entendu, à ce sujet, quelque hypothèse à formuler, autrement dit sur les raisons de cet *oubli* de la paysannerie. Tout s'est passé en effet comme si les paysans - que nous prendrons soin de distinguer sociologiquement des agriculteurs - avaient bel et bien disparu avec l'avènement de la modernité et du progrès technique, conformément aux prédictions formulées par H. Mendras en 1967. Ce dernier, dans une sorte de « chronique d'une mort annoncée », établissait en effet à cette époque, dans *La Fin des paysans*⁹⁰, le « constat de décès d'une civilisation millénaire »⁹¹ qu'il connaissait par ailleurs fort bien pour avoir longuement étudié les sociétés paysannes⁹². Il existe, par ailleurs, une littérature sociologique volumineuse et variée, consacrée au monde rural et agricole, mais le plus souvent *spécialisée*, consacrée soit à l'approche ethnographique et folklorisante des « derniers paysans », comme si l'on s'évertuait à collecter dans l'urgence des informations sur une espèce en voie de disparition, soit à l'analyse empirique des relations sociales et des modes de vie des familles paysannes⁹³, soit encore à l'étude scientifique, statistique, socio-économique et prospective de la « profession agricole » (tendance actuelle). On pourrait voir dans cette approche « spécialisée », et donc oublieuse du « reste », le prolongement d'un long et vaste processus de spécification et d'enfermement de la paysannerie dans les limites d'une catégorie particulière et différente en tout point des autres couches sociales, processus sur lequel nous reviendrons car il constitua l'un des aspects les plus fondamentaux de l'avènement de notre modernité. Entre la paysannerie et le

⁹⁰ H. Mendras, *La Fin des paysans*, Paris, Armand Colin, 1970.

⁹¹ Selon la formule de B. Hervieu, *Les Champs du futur*, Paris, François Bourin, 1993.

⁹² H. Mendras, *Sociétés paysannes*, *op. cit.*

⁹³ Approche illustrée par l'étude de B. Kayser, *La Renaissance rurale*, Paris, Armand Colin, 1990.

monde urbain en revanche, dans les nombreux ouvrages⁹⁴ consacrés aux nouvelles campagnes, aux utopies et aux alternatives dont les néoruraux sont porteurs, voire aux « forces de changement » existantes, il n'est que *très* rarement apporté à la paysannerie contemporaine (telle qu'elle s'incarne historiquement dans le mouvement social paysan, de la Confédération Paysanne⁹⁵ à Via Campesina⁹⁶) un crédit sérieux, voire la reconnaissance de son existence. Bref, pour beaucoup, notamment pour ceux qui ont cru, quand cela paraissait légitime, au développement des forces productives (et de ce fait à la nécessité de moderniser l'activité agricole), comme pour les économistes ruralistes spécialisés pris au piège d'une approche particulariste du « secteur agricole » et des « filières de production » tentant le plus souvent d'appréhender en termes fonctionnalistes les rôles possibles de l'agriculteur dans la société urbaine d'aujourd'hui et de demain, le paysan n'est pas parlé parce qu'il a *déjà* disparu. Ainsi, une véritable cécité semble faire obstacle à la reconnaissance de ce que la paysannerie n'a pas disparu, mais, comme l'ont montré les auteurs des *Champs du départ*⁹⁷, qu'elle s'est d'abord actualisée et transformée sans pour autant perdre une partie de ses caractéristiques essentielles. Elle est porteuse, plus que d'autres couches sociales, d'une force authentiquement politique de changement social qui répondrait aux appels désespérés de nombreux penseurs et aux aspirations de citoyens soucieux de la préservation d'un monde non dévasté par les technosciences, rejetant l'hypothèse d'une société du risque généralisé et partageant des aspirations authentiquement démocratiques. On conçoit qu'en effet, on ne puisse être attentif à la manifestation d'une chose dont est convaincu qu'elle n'est plus, mais seulement si l'on en a, d'une certaine manière, *déjà* fait le deuil, et que l'on est donc persuadé qu'elle ne renaîtra pas. Alors, il est probable qu'un certain nombre, et peut-être le plus grand, ait déjà fait le deuil des paysans, pour des raisons sociales et historiques particulières, pendant que réapparaissait, sous une forme sociale inédite et inattendue, la paysannerie que l'on croyait – voulait croire –

⁹⁴ Fort bien illustrés selon nous par le volumineux ouvrage collectif, dirigé par M. Jollivet et N. Eizner, intitulé *L'Europe et ses campagnes*, Presses de Science Po., 1996. 400 p.

⁹⁵ La Confédération Paysanne est un syndicat agricole fondé en 1987 et qui porte un projet pour l'agriculture qui peut s'exprimer par le titre du rapport d'orientation de son congrès d'avril 1997: « Pour une agriculture paysanne et durable dans un monde solidaire ».

⁹⁶ *Via Campesina* est née à l'issue de rencontres internationales successives entre 69 organisations paysannes de 37 pays. Toutes font le constat de la dégradation progressive de la situation des paysans dans leurs pays respectifs, mais également de la dégradation de l'agriculture dans son ensemble. En 1993, l'opportunité de fédérer et de structurer le mouvement est apparue et l'officialisation de *Via Campesina* a eu lieu en avril 2001 à Txlaxcala au Mexique.

⁹⁷ P. Alphandery, P. Bitoun, Y. Dupont, *Les champs du départ*, *op. cit.*

disparue. Il est donc du devoir de la socio-anthropologie, c'est du moins ce que je me suis évertué à réaliser, de rendre compte de cette ré-émergence, qui a précédé de vingt ans la remise en cause à présent officielle du productivisme, et plus encore de comprendre en quoi les nouveaux paysans sont porteurs d'aspirations démocratiques authentiquement contemporaines ou comment, en d'autres termes, ils cristallisent les réponses concrètes et tangibles aux questions et aux attentes de nombreux critiques romantiques de la surmodernité.

1.4.2 *Un traditionalisme romantique utopique et libertaire*

J'ai alors montré que les interrogations sur les possibilités actuelles d'un romantisme pouvaient trouver un début de réponse et une perspective nouvelle, littéralement un *horizon*, avec l'émergence historique des « agriculteurs paysans » dans la structure sociale de la société postmoderne. Certes, Löwy et Sayre, analysant les romantismes du XIXème et XXème siècle, nous ont mis en garde contre les dangers d'une idéalisation trop forte du passé, dans une référence totalisante au « bon vieux temps » qui constitue l'un des plus puissants moteurs du fascisme, qui n'est jamais qu'un *modernisme réactionnaire*. Une position de refus de la modernité en bloc, courante chez les romantiques de la vie moderne, a d'ailleurs eu pour double conséquence d'entraîner d'abord une cécité aux éléments positifs de la modernité, ceux qui n'ont pas fait leur temps, et d'engendrer du même coup une résignation, plus ou moins nostalgique et violente, dans la mesure où de nombreux développements de la modernité sont irréversibles. Mais il ne s'agit pas de cela. Les agriculteurs-paysans que nous ne pouvons appréhender *que* socio-anthropologiquement⁹⁸ ont probablement été parmi les premiers à avoir compris que la modernité capitaliste et technique aboutirait à une impasse, parce qu'ils (ou leurs parents) ont aussi été les premiers modernes à réaliser, dans les années soixante, l'expérience ultime du déracinement et de leur liquidation programmée par le « marché » (qui dissimulait en fait, une politique). Le propre du romantisme, écrivaient M. Löwy et R. Sayre, c'est « *de toucher, même de manière partielle et*

⁹⁸ On pourra lire avec profit à ce sujet : Pochon A., *Les champs du possible*, Syros, Paris, 1998 ; Dupont Y., *Du déracinement des paysans au déracinement de la vie*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, université de Caen - nov. 1994 ; Bové J. et Dufour F., *Le monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte, 2000.

intuitive, à l'impensé de la pensée bourgeoise, de voir ce qui est en dehors du champ de visibilité de la vision libérale individualiste du monde »⁹⁹. En ce sens, l'expérience faite par les paysans, pour ceux qui ont survécu à la modernisation, sans devenir pour autant des éléments réifiés et aveugles du système productiviste, de la réification par la machine et la technologie, du déracinement, de l'aliénation, de la réduction de la temporalité et de la dégradation de la nature, parce qu'ils avaient conservé la mémoire, constitue, ainsi que j'ai tenté de le montrer, un véritable travail de pensée : pensée de l'impensé du progrès et de la technique, pensée de l'histoire, de la mémoire et de la temporalité, pensée de l'avenir et du passé, dans le cadre d'une activité politique inscrite dans un *présent*. Comment sinon imaginer qu'ils aient pu pour certains, en l'espace de deux générations, condenser et se rendre maîtres d'autant de changements sociaux et culturels que d'autres couches sociales ont supporté en deux siècles, dans le passage fulgurant (à l'échelle de l'histoire) de la société paysanne au mouvement de la critique romantique postindustrielle contemporaine. Ont-ils, pourrions-nous nous interroger en reprenant l'expression de Bruno Latour, jamais été modernes ? Si les paysans, écrit Jacqueline Mengin, « *recherchent leur passé, c'est pour y retrouver l'histoire de leur groupe et ainsi se donner un avenir. A l'aide de cette recherche sur leur culture passée (modes de production, organisation de la vie sociale), ils repèrent des permanences et peuvent adapter à leurs problèmes d'aujourd'hui des modes de penser et d'exister d'autrefois. Cette démarche n'est pas archéologique, ne se ramène pas à la conservation du patrimoine culturel; elle est dynamique, liée à l'histoire du groupe et à sa survie. Elle leur permet de refuser le modèle d'agriculture qui leur est imposé. (...) En ce sens, ce souvenir peut être une voie pour stimuler l'imagination* ».¹⁰⁰ Ce travail de la mémoire paysanne a été largement souligné et interrogé par ceux qui, ruraux ou non, déplorent que la position « *hors-sol* » occupée par un nombre croissant de ceux qui « *ont cessé d'habiter cette terre* » et qui, de ce point de vue, ne sont plus contemporains de ceux qui maintiennent des liens avec le sol, infléchisse la mémoire elle-même. Critiquant à son tour, comme je m'y suis attaché, les risques liés à la fiction patrimoniale et à la ré-écriture de notre passé, notamment de notre histoire la plus douloureuse, le philosophe Alain Finkielkraut

⁹⁹ *Révolte et mélancolie, op. cit.*, p. 298.

¹⁰⁰ Jacqueline Mengin, « La culture, pas le folklore ! » in, *Le local dans tous ses états. Décentralisation et développement: la grande bataille du septennat*. Autrement, n° 147, février 1983, pp. 135-136.

insiste sur l'ambiguïté profonde du statut de la mémoire - qu'il associe à l'attachement à la terre - depuis Vichy : « *la mémoire elle même en a fait les frais (...) et il s'est construit une sorte de grande chaîne péjorative qui dit : la terre, c'est Vichy, c'est Pétain, c'est le fascisme, etc.* »¹⁰¹ Il faudrait bien sûr d'abord montrer que, contrairement aux idées reçues, le fascisme et le pétainisme étaient avant tout modernistes et attachés au développement des forces productives et ne constituaient en rien d'authentiques retours sur la mémoire, mais il faudrait ensuite et surtout *déculpabiliser la nostalgie*. C'est là une question essentielle et une condition *sine qua non* à la construction d'une critique romantique qui puisse raisonnablement s'appuyer sur un champ d'expérience et une mémoire collective pour ouvrir un nouvel horizon d'attente. La nostalgie constitue, pourrions-nous dire, la pierre d'achoppement des critiques modernes du progrès. Or, c'est au nom de la *nostalgie* - littéralement, du désir de retrouver la terre perdue - que les agriculteurs intermédiaires ont déployé toute leur imagination et toute leur énergie à entreprendre une relecture constructive de la tradition et de la modernité. La nostalgie est, au sens où nous l'entendons, plus qu'un désir de retour en arrière ou de régression historique ou temporelle : elle se définit, au contraire, comme un puissant vecteur d'utopie au sens donné par Balandier à « *la nostalgie de la nostalgie* »¹⁰², laissant entendre que celle-ci devient une fuite rêvée impossible, ou le retour aux genres de vie et aux activités que pratiquent les exilés volontaires de la modernité. C'est en êtres nostalgiques que ceux-ci se sont employés à développer des logiques de préservation (de la terre, du lien social, du monde commun, de leur humanité même) pour lesquelles la mémoire a joué et joue encore un rôle crucial, dans la dialectique du souvenir et de l'oubli que nous avons analysée, et à mettre un terme à l'alternative radicale trop rapidement établie entre modernité et tradition. « *C'est peut-être être nostalgique, s'interrogeait encore Alain Finkielkraut, que de penser qu'il était bon, à un moment donné, quand n'existait pas encore l'élevage en batterie, de donner des noms aux bêtes. Pourquoi ne pas penser que c'est bien et que c'est compatible avec les exigences de la vie moderne que de pouvoir donner des noms à ses bêtes et que de préserver ce rapport là de l'homme à l'animal ?* »¹⁰³. C'est enfin au nom du même souci de préservation des principes de solidarité que la plupart des agriculteurs

¹⁰¹ *L'agriculture paysanne : des pratiques aux enjeux de société*. Ed. Fondation pour le Progrès de l'Homme/ Confédération Paysanne. Dossiers pour un débat, fév. 1994. p. 109

¹⁰² Balandier G., *Le Détour*, op. cit. p. 170

¹⁰³ *L'Agriculture paysanne : pratiques et enjeux de société*. op. cit. p. 111

intermédiaires créèrent le mouvement des « paysans-travailleurs ». N'ayant pas coupé les ponts avec le messianisme jaciste, mais considérant que l'on ne pouvait aspirer à vouloir nourrir les autres en participant dans le même temps à l'élimination de la plupart des paysans, à la désertification du territoire rural et à la destruction potentielle de la nature, « ils constituèrent l'essentiel du contingent des chrétiens qui adoptèrent une lecture marxiste de l'histoire »¹⁰⁴. Mais le mouvement social qu'ils contribuèrent à former, contrairement aux promoteurs du matérialisme historique de l'époque n'était pas, à proprement parler, révolutionnaire. Il constitua plutôt une figure du traditionalisme tel que l'a défini Georges Balandier, une critique postmoderne¹⁰⁵ (contemporaine) de la modernité appuyée sur la tradition, sans aspirer à s'inscrire dans une perspective avant-gardiste et/ou de classe. C'est là toute la complexité et par là même toute la difficulté à saisir à partir des grilles d'analyses politico-historiques classiques, la richesse et la particularité de l'acculturation produite par ces paysans dans leur détour par la modernité. A la fois attachés à la préservation de leur liberté et manifestant en cela des aspirations libertaires, adoptant de la modernité les aspects et les valeurs qui ne semblaient pas menacer la possibilité de préserver le sens de certains aspects et valeurs hérités du monde ancien, soucieux de conserver la mémoire tout en s'ouvrant volontiers à de nouveaux horizons en devenir, romantiques et utopiques, les agriculteurs-intermédiaires pourraient constituer aujourd'hui une ressource d'imagination des plus précieuses pour affronter les redoutables questions que nous livre le monde des technosciences et un précieux rempart contre les impasses des sociétés épidémiques¹⁰⁶. Ils répondent, en d'autres termes, aux conditions de possibilité de l'utopie définies par M. Löwy et R. Sayre en conclusion de leur ouvrage *Révolte et mélancolie* : « *Sans utopies l'imaginaire social serait limité à l'horizon étroit du « réellement existant », et la vie humaine à une reproduction élargie du Même. Cette utopie a des racines puissantes dans le présent et dans le passé : dans le présent parce qu'elle s'appuie sur toutes les potentialités et contradictions de la modernité pour faire éclater le système, et dans le passé parce qu'elle trouve dans les sociétés prémodernes des exemples concrets et des preuves tangibles d'un mode de vie qualitativement différent, distinct (et à certains égards*

¹⁰⁴ Selon Hubert Buchou, cité par Yves Dupont in « Du déracinement des paysans au déracinement de la vie », Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université de Caen - nov. 1994.

¹⁰⁵ Au sens où Balandier a, selon une heureuse formule, défini la modernité comme étant devenue notre propre tradition.

¹⁰⁶ Voir Lemarchand F., *La vie contaminée*, op. cit.

*supérieur à la civilisation industrielle capitaliste. Sans nostalgie du passé il ne peut pas exister de rêve d'avenir authentique. Dans ce sens, l'utopie sera romantique ou ne sera pas ».*¹⁰⁷

Si une critique romantique marxiste a pu voir le jour, dans une catégorie précise de l'intelligentsia juive de la Mitteleuropa des années trente¹⁰⁸, on connaît aujourd'hui, assurément depuis l'effondrement du mur de Berlin en tout cas, les limites d'un anticapitalisme non romantique qui n'a fait, au bout du compte et avec le développement infini des forces productives, qu'amplifier les conséquences délétères de la modernité, dont la catastrophe apparaît comme une forme paroxystique. Comment échapper à cette logique binaire qui nous impose de choisir entre tradition et modernité, retour au passé et acceptation du présent ? Les membres de la Confédération Paysanne, dans l'élaboration de leur temporalité propre, ont su, à notre sens, éviter d'avoir à faire radicalement ce choix en procédant au dépassement dialectique de cette contradiction. Critiques à la fois de la réaction obscurantiste et du progrès dévastateur, du collectivisme autoritaire et de l'individualisme irresponsable, de l'historicisme moderne et de l'anhistorisme postmoderne, de l'irrationalisme « new age » et de l'hyper-rationalité technocratique, ils ont su actualiser pratiquement et symboliquement leur héritage de la *Gemeinschaft* prémoderne en l'articulant aux nouvelles contradictions de l'époque, lesquelles ne sont plus seulement économiques, mais aussi écologiques. Donnant figure à la « *totalité médiatisée, et non plus organique, passant par la médiation de l'individualité moderne, dans un nouveau rapport à l'environnement comme résultat d'un équilibre écologique établi à l'aide de techniques novatrices (...) pour aller en avant vers un système productif fondé sur l'utilisation d'énergies renouvelables...* »¹⁰⁹, les agriculteurs paysans présentent en fait d'étranges similitudes avec le romantisme utopico-révolutionnaire tel qu'il fut incarné par Marcuse : « *Partant du caractère historiquement nécessaire et humainement légitime, commentent les auteurs, de certaines conquêtes des Lumières et de la Révolution Française - la démocratie, la tolérance, les libertés individuelles et collectives - ainsi que du progrès scientifique et technique (maîtrisé), les romantiques révolutionnaires ne cherchent pas à*

¹⁰⁷ Löwy M. et Sayre R., *Révolte et mélancolie*, op. cit. p. 303

¹⁰⁸ Löwy M. *Rédemption et utopie*, Paris, PUF, 1988. 258 p.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 301

restaurer le passé prémoderne mais à instaurer un avenir nouveau, dans lequel l'humanité retrouverait une partie des valeurs qu'elle a perdu avec la modernité : la communauté, la gratuité, le don, l'harmonie avec la nature, le travail comme art, l'enchantement de la vie »¹¹⁰, tout ce à quoi les agriculteurs paysans aspirent, en somme. Instaurer un avenir nouveau ne doit pas être entendu au sens moderne de la révolution comme instauration d'une violence symbolique fondée sur la logique de la table rase - détruire pour reconstruire - mais plutôt comme institution d'un imaginaire social-historique nouveau où sont articulés l'héritage des Lumières (et même d'une partie de la modernité technicienne) et celui des temps prémodernes de la *Gemeinschaft*. On peut ainsi considérer que le mouvement des paysans-travailleurs a, avant d'aboutir en 1987 à la création de la Confédération Paysanne, d'abord inscrit son projet de développement dans la figure du traditionalisme de résistance qui est en effet, mais pour une part seulement, ce qu'a peut-être sous-estimé Georges Balandier, « un instrument de refus » : « les traditions modifiées ou rendues à la vie abritent (dans le traditionalisme de résistance) les expressions d'opposition et les initiatives de rupture; les peuples dominés l'ont souvent utilisé afin de cacher leurs revendications proprement politiques sous un masque religieux »¹¹¹.

Tout ceci m'a amené à conclure que l'apparition inattendue et inédite de ces agriculteurs-paysans, et plus largement du « forum social mondial », doivent nous inciter à réinterroger à nouveaux frais la question de l'utopie, notamment après la chute du mur de Berlin. La leur ne se fonde plus, comme ce fut le cas pour le futurisme, dans une projection dans l'avenir en rupture radicale avec la tradition - dont fait désormais partie la modernité -, mais dans la recherche d'un compromis possible entre l'héritage du passé, de la culture, et la construction de nouvelles attentes en vue de faire advenir un monde meilleur. Plus fondamentalement, c'est de la nostalgie comme aspiration et comme mise en tension temporelle que leur utopie tire toute sa force, c'est dans celle-ci que notre imagination sociologique pourrait désormais trouver les éléments de compréhension du temps social émergent. Ce que nous apprennent en somme les agriculteurs paysans, et ceci conclura la première partie de ce mémoire d'habilitation, c'est qu'il est encore possible de faire le rêve éveillé du socialiste libertaire anglais William Morris, « *d'avènement d'une société*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Balandier G., *Anthropo-logique*, *op. cit.*, page 167.

*libre et fraternelle, sans marchandises ni accumulation de capital, de gratuité des dons et des échanges, de retrouver la joie au travail, la complémentarité entre production mécanique et activité artisanale, entre retour à la nature et riche culture, entre des machines sophistiquées et une architecture à l'ancienne ».*¹¹²

1.5 TRANSITION : HERMENEUTIQUE DU PAYSAGE COMME SIGNE D'UNE RUPTURE D'EPOQUE.

La partie ruralo-environmentaliste de mon cursus de chercheur m'a conduit, plus par goût pour l'esthétique que par nécessité épistémologique d'ailleurs, à m'intéresser aux théories du paysage en France et plus largement, à la question du paysage comme médiation entre une société – à paysage – et la nature. Ce détour aura d'autant plus d'importance, rétrospectivement, que nous retrouverons cette question de l'esthétique de la nature au cœur du projet de recherche présenté plus loin. Pour l'heure, je me contenterai de rappeler en quoi l'esthétique paysagère peut constituer pour le socio-anthropologue qui entend penser la question des relations qu'entretient l'humanité avec la nature et avec la technique, un détour pertinent et éclairant. J'étais parti de l'idée selon laquelle le paysage, dont nous laisserons pour l'instant volontairement la définition en suspens, ne participe pas seulement de la spatialisation de la relation esthétique qu'un sujet ou une collectivité entretient avec un lieu, mais qu'il produit et inscrit également une *temporalité* spécifique¹¹³. Plus précisément, il s'agissait de croiser deux champs de production théorique et pratique que les disciplines respectives dont ils relèvent, la géographie et l'histoire, ont souvent pris soin de dissocier : le premier, le paysage, est résolument spatial ; le second, temporel quant à lui, est celui du patrimoine. Cependant, comme toujours lorsqu'il s'agit d'interroger la possibilité de faire se rejoindre des champs distincts, comme dans le cas de l'interdisciplinarité, il s'avère impossible d'occuper d'emblée une posture intermédiaire extérieure à l'un et à l'autre, mais plutôt de partir d'un point de vue - un lieu - pour éclairer ou interroger l'autre. La problématique

¹¹² Morris W. *Nouvelles de nulle part*, cité par Löwy et Sayre, *op. cit.* p. 302

¹¹³ Nys Philippe, *Le Paysage et la question du sentir*, étude présentée dans le cadre du DEA Paysage » de l'Ecole d'Architecture de Paris la Villette en juillet 1993.

dominante dans le cas présent est celle du paysage, que j'ai tenté en quelque sorte d'éclairer par la problématique patrimoniale, et plus précisément au travers de l'exemple de la dynamique de production actuelle des réserves et des monuments de nature.

En première approximation, toute forme de production paysagère pourrait être comprise comme l'expression d'un rapport spécifique qu'entretient une société donnée à son histoire, comme écriture dans la nature - ou plus largement dans le monde - de son *historicité*. Néanmoins, j'ai proposé d'ouvrir une réflexion sur l'idée de *paysage temporel*, prise comme hypothèse de départ plus que comme concept opératoire (photo 1 ci-après). L'exemple de l'écomusée ou du monument de nature, est flagrant. Ce qui y est signifié, au delà du jeu des limites et des frontières physiques, est bien l'inscription d'une autre *temporalité*, non seulement soustraite négativement, ou en creux, au *temps dominant* du productivisme, celui de l'accélération et de la destruction qui entraîne le risque de la disparition, mais en tant qu'elle produit explicitement une nouvelle *temporalité*, c'est-à-dire une nouvelle articulation des temps présent-passé-futur. Nous pourrions dire, en reprenant les concepts développés par l'historien allemand R. Koselleck¹¹⁴, qu'un champ d'expérience (le passé) et un horizon d'attente (le futur), s'articulent dans le présent du paysage en tant qu'il *est là*, devant nous. Ce détour par l'esthétique paysagère m'a conforté dans le fait qu'on ne peut plus, comme l'a fort justement analysé J. Chesneaux¹¹⁵, penser le temps dans son *historicité*, c'est-à-dire du seul point de vue de la passéité, du regard « en arrière » de l'Histoire, mais que l'on doit également l'envisager du point de vue de la futurité, dans la projection d'un « nous » dans un devenir, même si cette perspective ouverte semble malheureusement de plus en plus réduite à la seule dimension du calcul probabiliste dans les sociétés « post-historiques » ou « posmodernes ». Cela signifie qu'un paysage, quelle que soit sa morphologie, se donne tout autant à lire comme récit d'une histoire que comme l'annonce d'un devenir. Ainsi, depuis la manifestation de la réversibilité négative du progrès technique que j'ai tenté de saisir sous ses différents aspects (crise du nucléaire, crise de la vache folle, problématique des pollutions et des déchets

¹¹⁴ Koselleck R., *Le Futur Passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

¹¹⁵ Chesneaux J. *Habiter le temps*, op. cit.

d'origine agricole ou industrielle), les signes du « progrès » technologique ne sont plus perçus comme les symboles rassurants d'un avenir radieux ; un paysage nucléarisé signifie, depuis Tchernobyl, nous y reviendrons longuement à la fin de ce mémoire, une possible catastrophe. L'anthropologue Françoise Zonabend a ainsi montré comment les habitants de la Hague sont frappés d'une « *cécité paysagère* » concernant l'établissement industriel qui les conduits à oublier visuellement la présence de l'usine de retraitement de déchets nucléaires dans la perception qu'ils ont de leur pays¹¹⁶. Un paysage industriel n'est plus exclusivement interprété comme présence rassurante d'une entreprise pourvoyeuse d'emplois et gage de pérennité sociale et économique, mais comme signe d'une vulnérabilité sociale toujours croissante, ou encore comme source de contamination possible du territoire ; une plaine agricole intensive n'est plus seulement le signe d'un progrès généralisé de l'agriculture lié au plein emploi de la terre, du travail et du capital, mais aussi la source possible - et avérée - de pollutions des nappes phréatiques par les nitrates ou les pesticides. Bref, le retournement de la promesse en menace, au fondement de l'émergence d'un sentiment croissant de vulnérabilité, modifie en profondeur le regard que nous portons sur notre monde et sur la nature, et par conséquent sur l'articulation qui s'y construit entre le temps et l'espace. La perspective d'un devenir-catastrophe inscrite dans certains territoires, tout autant que la perception des lieux qui ont déjà fait l'objet d'une mise en retrait afin de les préserver, principalement les parcs naturel et monuments de nature, signifient qu'il est devenu impossible de penser l'horizon d'attente dans les termes rassurants de la tradition, de la certitude de la répétition, ni dans ceux de la modernité progressiste qui promettait un changement heureux dans la transformation positive du monde.

1.5.1 *Retour sur le paysage moderne*

La distinction introduite par A. Berque¹¹⁷ entre sociétés « à pays » (l'Occident prémoderne), « à paysage » (les sociétés modernes occidentales) et « à paysagement » (les sociétés occidentales contemporaines) renvoie catégoriquement la question de l'apparition du projet moderne, c'est-à-dire de l'individuation et de

¹¹⁶ Zonabend, Françoise, *La Presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob, 1989.

¹¹⁷ Berque A., *Les Raisons du paysage, de la Chine Antique aux environnements de synthèse*, Hazan, 1995

l'émancipation d'un sujet observant dans l'extériorité la nature, à celle du paysage. Il faut alors appréhender ce dernier non seulement comme forme de représentation du monde, *in situ* dans l'art des jardins, ou *in visu* dans la peinture de paysage, mais comme inauguration d'une relation esthétique et symbolique radicalement nouvelle entre l'homme et la nature. La théorie contemporaine du paysage, telle que reprise et exposée par A. Roger¹¹⁸, permet de dater très précisément la période de « l'invention » du paysage comme relation duale de l'homme à la nature près de deux siècles avant le dualisme cartésien, au *Quattrocento*, avec l'invention simultanée de la perspective picturale et d'une nouvelle représentation de la nature, objectale, au travers de la fenêtre. La « fenêtre ouverte sur le monde » rompait justement avec les représentations symbolisée et sacralisée de la nature propres aux scènes bibliques, pour dé-montrer sous un jour nouveau, sous un regard laïcisé, le monde tel qu'il se présente aux yeux de l'homme moderne : un ensemble de détails, d'objets qui, une fois compris, appréhendés, forment un monde aux yeux de l'observateur. Partant, le sens du monde ne fut plus renvoyé aux textes fondateurs de la Création, à la mythologie, au récit des origines, mais construit *hic et nunc* par le sujet percevant immédiatement son « environnement » au strict sens du terme. Comme l'ont montré les travaux de E. Panosky¹¹⁹, l'invention de la perspective procède finalement de l'institution d'un *point de vue* à partir duquel le sujet observateur regarde le monde, point de vue unique défini par les règles mêmes de la géométrie (cube scénique, projections, etc., visant à représenter la *réalité* telle que nous la percevons) qui est finalement celui du sujet. L'art livrait alors, avec deux siècles d'avance sur la philosophie, l'expression - le dessin - d'un imaginaire radicalement nouveau, s'inscrivant en rupture avec les représentations antérieures et héritées des temps anciens, et plus particulièrement celle de la nature. A tout le moins, la nature allait désormais de moins en moins servir de médiation entre les hommes et le divin, où s'enracinait leur système de représentations propres à la pensée magico-religieuse, pour constituer le monde moderne, séparé, objectivé et en quelque sorte, rendu disponible. C'est donc d'un double mouvement de mise à

¹¹⁸ Roger Alain et Guéry François (sous la direction de), *Maîtres et protecteurs de la Nature*, Seyssel, Champ Vallon, 1991.

¹¹⁹ Panosky Erwin, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975 (1927).

distance et de mise en perspective de la nature qu'est né le paysage, dans l'exercice d'un regard laïcisé et objectivant porté sur le monde.

1.5.2 *Paysage et temps social*

Ce que montrent précisément les théories contemporaines du paysage, bien que l'on puisse ne pas s'accorder en totalité sur les issues heureuses tracées par certaines, c'est que la fin de la modernité peut être également comprise d'un point de vue esthétique comme fin de l'écriture paysagère du grand récit moderne, du modèle unique dominant basé sur l'idée d'un progrès linéaire et continu : ainsi la destruction du bocage dans certains territoires normands, signe incontestable de « progrès » dans les années soixante, apparaît-elle aujourd'hui comme une erreur d'orientation (on parlait alors de « politique d'orientation ») et de choix politique, devant l'émergence de problèmes écologiques (hydrauliques, érosion), agronomiques (conséquences des précédents, lessivage des sols) et esthétiques (comment concilier culture du maïs hybride et développement touristique ?). J'ai donc tenté de montrer que dans l'activité paysagère contemporaine, c'est-à-dire à la fois comme production paysagère (aménagement du territoire, ou paysagement) et comme interprétation des signes temporels, nous pouvons percevoir les signes d'un effondrement du *temps dominant* des Temps Modernes, que W. Benjamin qualifiait de temps « homogène et vide » de l'Histoire, au profit de l'émergence d'une pluralité de petits récits particularistes qui traduisent, dans leur diversité, le ressaisissement des traces et des mémoires collectives tout autant que la perspective de la catastrophe. A l'instar des trois modes d'articulation des mouvements d'attachement et d'arrachement à la terre problématisés par les auteurs de *L'Équivoque écologique*¹²⁰, les paysages des sociétés modernes dessinent à leur tour trois types de temporalité, c'est-à-dire de relations entre passé, présent et futur : les paysages du déracinement et de l'arrachement au sol (paysages post-industriels, architecture contemporaine) qui s'apparentent finalement à des paysages hors-sol ; les paysages du repli identitaire, parfois passéiste, de la conservation patrimoniale (réserves de nature, écomusées) ; les paysages de l'actualisation dialectique de la mémoire produits par des couches sociales ayant elles-mêmes abandonné certaines valeurs de la modernité, sans pour autant être

¹²⁰ *L'Équivoque écologique*, op. cit.

tentées d'effectuer un retour idéalisé et totalisé au passé, c'est-à-dire de produire ce que j'ai nommé une *archéotopie*¹²¹. Le mouvement social porté silencieusement par une partie de la paysannerie, représentée en France par la Confédération Paysanne¹²², exprime et exemplifie cette position intermédiaire, ni aveuglement moderniste, ni exclusivement passéiste, que certains ont choisi d'occuper entre tradition et modernité. De ce point de vue, le souci de conservation de la nature ne relève plus d'une logique mortifère et fossilisante, d'une nostalgie négative, mais produit au contraire une temporalité nouvelle par réintroduction du temps long, de la durabilité, qui produira demain un passé « plus long » également. Plus qu'un arrêt dans le temps, sur le mode de la suspension muséographique, les nouveaux paysages de la conservation contribuent à donner une plus grande importance au présent, temps du choix et de la politique selon H. Jonas, comme temps de la responsabilité.

1.5.3 Paysage et patrimoine

Qu'est-ce qu'une « réserve de nature » ? Cette question, défrichée par Bernard Kalaora¹²³ au début des années 80, ne pouvait plus être examinée m'a-t-il semblé qu'à l'aune d'une autre question, celle du statut de la nature dans l'époque qui s'inaugure, c'est-à-dire dans le dépassement du dualisme cartésien moderne qui a constitué l'humanité de l'homme *en raison* en tant que sujet moderne contre la nature devenue objet. L'éthique de la responsabilité jonasienne, et plus largement l'aspiration contemporaine à l'écologie, nous invitent à ne plus penser l'homme en dehors de la nature¹²⁴, ni *a fortiori* contre celle-ci, bien que la pensée humaniste classique n'ait pas encore disparu de tous les esprits comme en attestent *a contrario* les positions radicalement anti-écologistes du philosophe humaniste Luc Ferry¹²⁵, mais plutôt de les saisir ensemble. Ce renversement résulte, ainsi que j'ai tenté de le saisir, de ce qu'ils sont désormais intimement liés par la capacité d'anéantissement du monde propre à l'agir technologique, l'homme et la nature étant devenus deux objets *vulnérables* au regard de la puissance technique. Lors, la réserve de nature

¹²¹ Voir *supra*, dans la deuxième partie de ce travail.

¹²² Voir notamment BOVE José et DUFOUR François, *Le Monde n'est pas une marchandise*, op. cit.

¹²³ Kalaora Bernard, *Le Musée vert ou le tourisme en forêt*, Paris, Anthropos, 1981.

¹²⁴ Larrère Catherine et Raphaël, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997.

¹²⁵ Ferry Luc, *Le Nouvel ordre écologique*, Paris Grasset, 1992.

pourrait être comprise comme une tentative de réintroduire une frontière entre l'homme - la culture, mais aussi la société de consommation - et la nature, toujours pensée dans son idéale totalité-pureté, alors que des catastrophes comme Tchernobyl, ou plus récemment Doniana¹²⁶ en Espagne, nous révèlent la vulnérabilité de ces lieux mêmes que nous pensions à l'abri, aucun endroit de la planète ne pouvant désormais prétendre échapper à la menace technologique et industrielle.

Ainsi, si notre vulnérabilité et celle du monde habitable sont liées, ce que nous manquons pas de rappeler les paysages de la catastrophe comme ceux des zones contaminées par l'accident de Tchernobyl (photo 2, ci-après), les attitudes et les pratiques d'aménagement, qui ne sont jamais que le strict reflet des imaginaires sociaux qui travaillent au fond notre époque, révèlent aussi de nombreuses contradictions et difficultés qu'éprouvent nos cultures, qu'elles soient sociale ou scientifique, à affronter ce nouveau monde. Ainsi, et nous y reviendrons plus loin dans le détail, dans les territoires contaminés du Belarus, les autorités désarmées devant cet inédit et ne sachant que faire des zones où la radioactivité dépassait 40 Ci/Km²¹²⁷, ont-elles tenté récemment de constituer des réserves naturelles, en classant ces territoires « réserve radio-écologique » et en y réintroduisant toute une série d'animaux sauvages dont le légendaire zoubre (bison) biélorusse. Nature authentique et nature contaminée, nature ancestrale ou originelle et nature futuriste postérieure à la catastrophe nucléaire, se combinent donc dans un imaginaire complexe et contradictoire dans lequel la question de la pureté, dans le dépassement de son opposition à la souillure, est finalement renvoyée à la déprise humaine et au reflux de la vie. S'il est vrai que l'on pouvait considérer les territoires de la région de *Polessié* dans le sud du Belarus comme étant à la fois les plus pittoresques et représentatifs d'un rapport ancien au sol - d'avant la catastrophe moderne lié avant tout à la collectivisation et au productivisme et hérité des sociétés paysannes de l'Europe centrale - l'attitude des autorités, légitimée par de nombreuses études scientifiques, résume cependant assez clairement l'ambiguïté qui frappe notre rapport actuel à la nature et au risque, au travers de la médiation du paysage. Nous nous trouvons même, avec Tchernobyl, dans un cas extrême où le « retour » de la nature

¹²⁶ Pollution aux métaux lourds, après la rupture d'une digue d'un bassin de rétention d'effluents industriels toxiques en 1998, de plusieurs milliers d'hectares d'une des plus belles réserves naturelles d'Europe située près de Séville.

¹²⁷ Zones dites « d'évacuation » déclarées inhabitables où ne subsistent que quelques habitants.

vierge - au sens donné à ce terme par les responsables locaux dans la mesure où la présence humaine a reflué - est d'autant plus facile à fantasmer et à imaginer qu'aucune trace physique de la radiation n'est, par définition, détectable : seule l'absence de l'homme, et les signes d'enfrichement qui résultent, sont esthétiquement sensibles. Dans le même registre, plus près de nous, pouvait-on lire il y a quelques années, à la une d'un hebdomadaire régional ardennais que des écologistes naturalistes se réjouissaient de ce que le « no man's land » créé par la récente centrale nucléaire de Chooz avait permis de constituer une sorte de bulle de nature, hors de toute emprise humaine telle que la chasse et la pêche, permettant à la faune et à la flore de se régénérer en toute tranquillité. Partant de ce point de vue, il faudrait interroger la situation géographique du Parc Naturel des Marais du Cotentin et du Bessin, dans le département de la Manche, créé juste sous le « parc nucléaire » du Nord-Cotentin, ce qui le conduit à « isoler » du continent l'une des régions les plus nucléarisées du monde (la Hague) devenue à son tour l'une des régions les plus vulnérables aux accidents majeurs.

1.5.4 Paysage et communication

Notre vulnérabilité, devenue sensible jusque dans la relation esthétique que nous entretenons aux lieux, ressortit d'une problématique déjà ancienne, aussi ancienne pourrait-on dire que le projet moderne, dans le cadre de la problématique - Marx l'avait formulée dès le XIX^{ème} siècle - de la « destruction de l'espace par le temps ». Le projet de colonisation du monde inauguré avec les Lumières allait se transformer d'abord en conquête, puis très vite en spoliation des biens terrestres à l'échelle de la planète entière, suivant une hypothétique nécessité universaliste d'étendre la rationalité économique à cette même échelle. Le nouveau monde, inauguré par Colomb, se donna à voir sous le jour d'un monde en expansion, au rythme des découvertes techniques, de l'accélération des moyens de transports des hommes et des marchandises - le bateau, le chemin de fer, puis l'aviation - et donc finalement voué à un paramètre fondamental de l'économie moderne : la vitesse, et son corollaire, le temps. Avec les catastrophes technoscientifiques de cette fin de siècle, la pollution des eaux terrestres et maritimes, de l'atmosphère, l'appauvrissement et le désœuvrement d'une large partie de la population mondiale, la désertification ou la disparition sous les inondations de régions entières - pour les

raisons évoquées ci-dessus - et, surtout, avec la réalisation de la première catastrophe nucléaire civile, le monde moderne se présente dorénavant sous l'aspect d'un monde en régression, toujours plus peuplé, toujours moins habitable, y compris au sein des démocraties modernes où ces questions émergent d'une manière estompée en regard de la situation de ce que nous avons nommé le Sud. C'est que le dessaisissement de l'espace s'opère maintenant selon des modalités nouvelles, que notre vieille culture moderne n'a pas eu le temps d'assimiler, et qui nous autorisent à caractériser cette nouvelle époque, nommée par A. Giddens *surmodernité*, comme processus de destruction de l'espace et du temps par l'information¹²⁸. La transformation de la réalité substantielle d'un territoire, du point de vue de l'appréhension abstraite que l'on peut en faire dans les nouvelles pratiques agricoles telles que celles qui sont mises en œuvre par les agriculteurs intermédiaires par exemple (réduction de la terre à une formule chimique, observation des cultures par satellite, positionnement des robots de labour par système GPS, etc.), et surtout le développement du « marketing territorial » conduisant chaque « pays » à la recherche d'une identité authentique, à « vendre son image » et ses charmes auprès d'éventuels touristes ou d'hypothétiques investisseurs dans les agences de voyage et sur internet, est en train de bouleverser les repères spatio-temporels modernes qui nous servaient de référence, et par là même la nature de la relation esthétique que nous entretenions à l'égard des lieux, quels qu'en furent les contenus.

Ayant eu l'occasion de mener un travail sur la relation esthétique et le patrimoine pour le compte de la Mission du Patrimoine Ethnologique, que je développerai dans le détail là encore dans la deuxième partie de ce travail, et afin d'illustrer ces contradictions nouvelles, je prendrai pour exemple le Mont-Saint-Michel. Nul doute que l'avènement d'un nouvel âge du tourisme mondial, marqué par le sceau de l'industrie culturelle et de la consommation de masse, a largement contribué au développement de structures d'accueil et de services ainsi qu'à celui d'un commerce de l'image, comme en témoignent depuis fort longtemps déjà les aménagements réalisés autour de nombreux sites mondialement connus. Le nouveau touriste mondial, le plus souvent drainé par un « tour operator » ou une agence de

¹²⁸ Rieusset-Lemarié, Isabelle, *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Actes Sud, 1999.

voyage n'a d'autre choix que de s'adapter aux conditions que lui impose la nature de la visite qui lui est proposée, c'est-à-dire en tant qu'étape d'un circuit incluant les plages du Débarquement en amont et la Bretagne ou les châteaux de la Loire en aval. Pressé, ce touriste ne connaît qu'une référence, le temps limité de la visite organisée, et cherche généralement à produire la preuve de celle-ci, à en inscrire une trace par la réalisation ou l'achat d'une photographie. La figure du touriste japonais effectuant sa visite au pas de course en « mitraillant » autour de lui à l'aide d'un appareil photo numérique qui amusait, il y a quelques années encore, le contemplatif vacancier français, est devenue la référence. De plus en plus nombreux sont ceux qui ne franchissent même plus les portes du village et se contentent de se faire photographier au pied des remparts, en prenant soin bien entendu de faire figurer le Mont en arrière plan ; des « agences de voyage » d'un type nouveau ne pourraient-elles pas, suivant cette logique, proposer à leur client des photomontages numériques qui permettraient de réaliser l'économie d'un déplacement ? Il existe en fait trois lieux (photo 3, ci-après) : à la topologie moderne opposant le haut (l'Abbaye, la « merveille ») et le bas (le village, les « marchands du temple », il faudrait ajouter une troisième catégorie, celle du dehors, voire du *non-lieu*. C'est d'ailleurs le lieu qui est au centre du projet d'aménagement du site intitulé « rétablissement du caractère maritime » qui consiste principalement à remplacer une ancienne digue-route par un pont. Par conséquent, ce projet de paysagement du site, qui vise également une meilleure fonctionnalisation du lieu (meilleur écoulement des sédiments, mais aussi du flux touristique aux heures de « grande marée » humaine), marque, par l'extériorisation qui s'opère, un passage très contemporain *du lieu à l'image*. Les décideurs l'ont bien compris : le moteur de l'économie touristique du Mont est désormais plus axé sur la diffusion de son image dans l'espace virtuel de l'économie-monde, par exemple comme support de promotion télévisé pour une grande marque d'automobile ou de téléphone portable, ou encore comme toile de fond à un jeu vidéo diffusé à l'échelle de la planète entière. Ainsi en est-il de nombreux territoires... et de nombreux paysages réduits à l'état de marchandises spectaculaires tandis que l'urbaniste Paul Virilio nous alerte : « *L'écologie grise doit nous faire réévaluer la façon dont l'homme niche dans l'univers, selon le mode dont il le perçoit. Dans la perspective des distances abolies et des vitesses instantanées, l'écologie comme science des rapports entre habitants et milieu, vaut d'être examinée d'un œil neuf.*

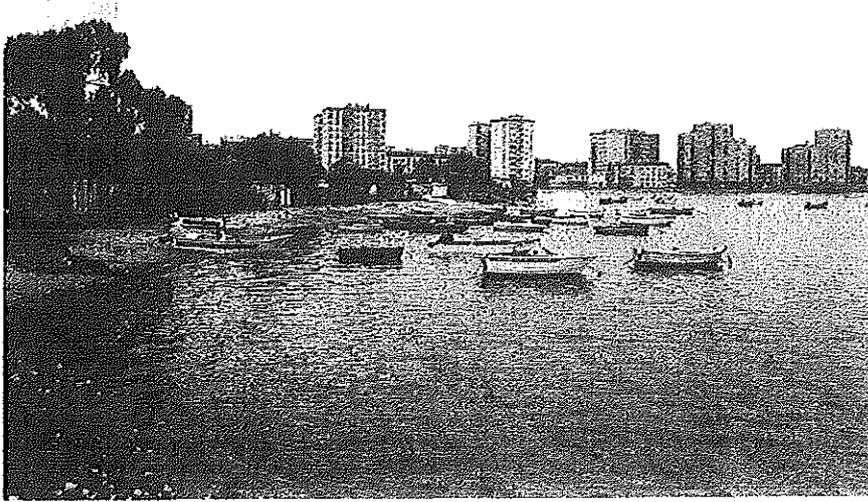
Qu'est-ce que le milieu naturel pour un ordinateur ou un opérateur d'espace virtuel ? »¹²⁹.

Ainsi, la temporalité des temps sociaux qui s'affrontent dans l'époque, les Temps modernes finissant et les temps émergents de la catastrophe et de la responsabilité (ou de la préservation), se traduit de plus en plus directement dans la relation sensible que nous entretenons avec la nature et les lieux. Au delà du paysage moderne dans lequel l'homme a pu reconnaître son humanité jusque dans sa volonté même de maîtrise et de domination de la nature, et jusque dans la catastrophe et la spoliation, l'imaginaire aménageur contemporain est d'un côté éclaté en une multitude de petits récits particularistes, et permet néanmoins de l'autre, de lire la signification commune des formes actuelles de ressaisissement des territoires comme expression d'un nouveau temps social fondé sur l'écologie politique et la responsabilité. Cependant, le paysage ne résulte plus seulement de la perception des signes d'une transformation du monde implicite lié au développement d'activités économiques et techniques extérieures à la nature, mais de plus en plus d'une intentionnalité d'aménageur, dans laquelle la nature *sans projet* devient le support d'une transformation purement esthétique des lieux, comme surface projective des désirs le plus souvent contradictoires que nous nourrissons à son égard. Cela n'est pas sans faire écho au destin - tragique - du corps dans les sociétés postmodernes. C'est finalement, comme l'avait bien perçu G. Simon, en tant qu'une réécriture de l'histoire contre le paysage-mémoire que fut le paysage moderne, que les aménageurs s'évertuent à produire de nouveaux paysages : « ...C'était le lieu impersonnel de l'oubli et de la mémoire. Aujourd'hui, des régions entières se restructurent ou s'urbanisent selon des schémas directeurs ; (...) Les décideurs doivent décider seuls pour des milliers, voire des millions d'hommes, et à l'activité séculaire de ces derniers ils sont contraints de substituer leurs propres choix, leurs propres préférences et leurs propres goûts »¹³⁰.

¹²⁹ Virilio Paul, *La vitesse de libération*, Paris, Éditions Galilée, 1995.

¹³⁰ SIMON Gérard, « Le paysage, affaire de temps », in *Le débat, Au-delà du paysage moderne*, mai-juin 1991, n°650

Photo 1



Paysage de choc temporel, village de Barreiro, Portugal, 1999. Photo de l'auteur.

Photo 2



Paysage de catastrophe, zone contaminée par l'accident de Tchernobyl, région de Kastiokovitchi, Belarus, 1997. Photo de l'auteur.

Photo 3



Le Mont-saint-Michel à l'heure du tourisme mondialisé.

Photo de l'auteur.

de la consommation, doit selon moi faire l'objet d'une attention particulière, qui pourrait éclairer le rapprochement que nous tentons d'opérer entre la fin de l'histoire et le patrimoine.

1.6 DE LA PROTECTION DU LITTORAL... AU TOURISME DE GUERRE

La première recherche que j'ai réalisée pour le compte du Conservatoire du littoral et intitulée *Traces, blessures cicatrice : l'esprit des lieux*, remonte à une quinzaine d'années. Il m'était d'abord apparu que les questions auxquelles j'avais à tenter de répondre pouvaient être en gros formulées de la manière suivante. Lorsque, dans les années 1977-79, le Conservatoire s'était porté acquéreur d'un certain nombre de terrains, il lui avait semblé opportun d'investir en priorité des lieux porteurs d'une mémoire et de traces spécifiques liées à l'épisode du Débarquement du 6 juin 1944. Il s'agissait là, pouvais-je penser, d'une stratégie visant à initier, sans la rendre d'emblée "impopulaire", la politique du Conservatoire du Littoral. En se portant acquéreur, pour les protéger, de sites investis positivement par la "mémoire collective", il ne risquait pas, de la sorte, d'apparaître comme un "empêcheur de tourner en rond". Ainsi, et jusqu'à très récemment, la question de la destination et/ou de la valorisation de ces éléments de mémoire ne s'était qu'assez peu posée, les projets proposés au Conservatoire relevant le plus souvent de la fantaisie, de stratégies commerciales ou mercantiles discutables, voire de la pure et simple velléité. J'ai alors compris qu'après avoir, dans un premier temps, privilégié une politique essentiellement pragmatique, le Conservatoire pouvait, au moment même où l'on commençait à le solliciter davantage en la matière, commencer à réfléchir plus théoriquement à l'étendue de sa mission. Il apparaissait ainsi qu'en devenant un propriétaire durable de milieux "naturels" fragilisés ou menacés par un excès d'emprise humaine (les projets d'achat portaient en Basse-Normandie sur 9 000 ha), le Conservatoire se retrouvait du même coup comptable, ou plus précisément responsable de la mémoire, des traces et des cicatrices dont étaient historiquement porteurs ces sites. Le temps passant et la perspective de la commémoration du Cinquantenaire du Débarquement de 1944 se précisant, ces stigmates semblaient de plus en plus fortement investis symboliquement par ceux qui, habitants des lieux ou descendants des précédents, mais également et surtout élus, entendaient en conserver le souvenir en soumettant au Conservatoire des projets d'aménagement et de valorisation de ces éléments de

Chapitre 2 – Le processus de conservation patrimoniale comme réponse au processus de destruction ou : l'impossible appropriation de l'autre

J'ai, dans un deuxième temps de mon parcours de recherche, tenté de concevoir la conservation comme une mise en œuvre spécifique, dans une époque donnée, la nôtre, de notre rapport au passé et de la *passéité*. Tout en produisant une matérialisation du passé, elle participe nécessairement de l'élaboration collective d'une représentation de ce même passé dans le présent. Or, la conservation telle qu'elle nous apparaît dans son *résultat*, les objets ou savoirs conservés, suppose qu'à un moment donné, on se soit soucié d'extraire au travail du temps et de l'oubli passif, les objets ou des savoirs que l'on jugeait bon ou utile de conserver. Cette considération m'a conduit, notamment dans le cadre de mon travail de thèse de doctorat, à reposer la question dans ces termes : la conservation n'induit-elle pas également un traitement du présent comme « futur passé » ? C'est que pour M. Guillaume¹³¹, « *le passé conservé n'est pas seulement ce qui a existé il y a longtemps ; c'est l'ensemble de tous les éléments qui sont mis à l'écart parce qu'ils ont cessé d'être opératoires dans la société présente* ». Partant, le présent est susceptible d'être conservé comme un futur passé, c'est-à-dire un ensemble d'éléments dont on peut penser qu'ils vont passer parce qu'ils deviendront rapidement obsolètes. Il m'a ainsi semblé que le ressaisissement actuel d'objets, de savoirs et savoir-faire, récits, et éléments culturels de diverses natures appartenant à des communautés ou cultures menacées de disparition, au sens où elles manifestent leur *vulnérabilité*, en constituant leur présent comme futur passé, vise à inscrire ce dernier en temps que trace de leur passage et en temps que preuve de leur existence. Ce processus, qui constitue selon moi l'un des fondements esthétiques et politiques de notre époque, semble s'être systématisé et autonomisé dans la mesure où, s'il peut être compris comme l'exercice d'un travail de deuil dont nous voulions montrer les limites, il peut également être compris comme prolongement désespéré de l'écriture d'une *histoire*, au sens d'un travail d'écriture du passé dans le présent. La conservation, en tant qu'elle est devenue système, à l'instar de la communication ou

¹³¹ Guillaume M., *La politique du patrimoine*, Galilée, 1980.

mémoire. Il me semblait par conséquent que j'aurais simplement à réfléchir à la définition d'objectifs généraux dont la mise en oeuvre, une fois arrêtés les principes d'une intervention, relèverait pour l'essentiel de la seule initiative des responsables du Conservatoire.

Dans le même temps cependant, et sans qu'apparemment le travail qui nous était proposé ait quoi que ce soit à voir avec ce qui se préparait, la région, l'Etat et les Etats-Unis poursuivaient leur travail de concertation dans la perspective d'organiser les cérémonies pour la commémoration du cinquantième du Débarquement et de la Libération. On pouvait légitimement croire, là encore, que la Région entendait donner à l'événement une portée nationale et internationale et que, comme le dépouillement systématique de la presse locale nous le donnait à penser, l'on allait assister, cinquante ans après, à un nouveau débarquement dont la principale caractéristique serait sa dimension pacifique et festive. A considérer qu'une fois la fête terminée tout rentrerait dans l'ordre, je m'étais lourdement trompé. Il ne s'agissait pas, en effet, que de cela, mais de la mise en oeuvre d'une véritable industrie, sur le modèle américain, d'une industrie culturelle prenant figure du *tourisme de guerre* et dont les cérémonies liées à la commémoration constitueraient l'opération publicitaire de lancement et de promotion. Ainsi, au-delà de la commémoration, et depuis plusieurs années, le projet des trois conseils généraux qui forment la Basse-Normandie était de transformer la région en un "musée à ciel ouvert", pour "passer du tourisme de pèlerinage au tourisme culturel". L'occasion me fut donnée, quelques années plus tard, de reprendre cette réflexion, pour le compte de la Mission du patrimoine ethnologique cette fois, à partir d'un monument mondialement célèbre : le Mont-Saint-Michel¹³².

1.7 RELATIONS ESTHETIQUES AU MONT-SAINT-MICHEL, ENTRE TOURISME DE MASSE, RELIGION ET ECOLOGIE.

Battant tous les records d'affluence de la Caisse des Monuments Historiques, **le Mont-Saint-Michel** accueille plus de trois millions de visiteurs par an, de diverses

¹³² « *La conservation du littoral et l'esprit des lieux* » (en coll. avec Yves DUPONT), actes du colloque *Traces, Mémoires, Cicatrices* organisé par le Conservatoire du Littoral (Dir. B. Kalaora), Institut Géographique National, Paris, juin 1994.

nationalités ou, pour la France, provenant de toutes régions, de toutes origines sociales, de tous âges (scolaires, familles, retraités), et fréquentant le site en toute saison et de toutes les manières possibles : de l'initiative individuelle au voyage organisé, en passant par la " promenade du dimanche ", le tourisme culturel, le pèlerinage religieux ou le travail de recherche. Il y avait là de quoi exciter la curiosité d'un socio-anthropologue intéressé par les phénomènes extrêmes. Dès lors, une multitude de relations au monument, dont je me suis efforcé d'éclairer la complexité, se structurent à partir de ces conditions préalables à la visite, c'est-à-dire du moment où va s'établir la relation esthétique, soit simultanément, soit décalées dans le temps et dans l'espace, d'autant plus que se développent de nouvelles formes d'industries culturelles¹³³. Aux divers modes de fréquentation s'ajoutait la complexité du lieu, donc la richesse et la diversité des expériences esthétiques possibles, et surtout le déploiement, accru par la société de communication, d'*images* du lieu qui constituent de nouveaux objets entrant dans le cadre d'une ethnologie de la relation esthétique. Nous avons, avec Stéphane Valognes, chercheur au LASAR, et Florence Peigne, enseignante détachée à la Caisse des monuments historiques, décidé d'axer nos investigations sur ce qui a été nommé le " moment critique " du passage à l'esthétique, à partir du recueil d'énoncés en situation, et d'en analyser les effets sociaux selon que les émotions esthétiques ont été partagées ou non. Six enquêtes furent ainsi menées : observation en immersion de visites guidées, échanges autour des visites conférences, enquête comparative en amont et en aval de la visite auprès de groupes constitués, auprès services des actions éducatives, autour de l'exposition " Un Mont d'images " et enfin auprès des personnes ressources.

1.7.1 Le développement de l'industrie culturelle appelle-t-il une anthropologie de la relation esthétique ?

Si l'on s'accorde sur le fait que la sociologie s'est tournée depuis un demi siècle au moins vers le monde du changement, de la vitesse, de l'innovation, et du déjà institué, en se forgeant des outils adaptés à l'appréhension de phénomènes sociaux de grande ampleur, et que l'anthropologie regarde au contraire du côté du petit, du local, de l'émergent, de l'invisible, du symbolique, etc, alors, nous devons

¹³³ Lemarchand F., « Le Tiers-espace », in *Un Mont d'Images*, sous la direction de F. Fromentin, Université de Rennes2 - Editions Apogée, Rennes, 1999. 250 p.

convenir que le premier type d'approche est plus adapté a priori à la compréhension des dynamiques du développement patrimonial tel qu'il s'est manifesté depuis plusieurs décennies déjà dans un certain nombre de lieux hérités de notre passé religieux ou industriel. Avec plus de trois millions de visiteurs par an, un chiffre d'affaire avoisinant celui des plus grandes industries régionales et des projets d'aménagement considérables entrepris par l'Etat en vue de son désensablement, le Mont-saint-Michel nous renvoie d'emblée résolument du côté du flux, de la gestion des masses et de ce que Th. Adorno avait fort justement nommé *l'industrie culturelle*. Mais la massification de la fréquentation du Mont, si elle correspond à une réalité commerciale aux conséquences sociales et anthropologiques négatives, n'épuise pas la totalité du sens des visites effectuées. Loin de procéder d'une pure uniformisation/standardisation culturelle, les modes de fréquentation des monuments historiques ont, avec l'entrée dans la société de consommation, puis de communication, subi de grands bouleversements, qui ont plutôt conduit à un éclatement et à une diversification des pratiques, des attitudes et des attentes. Entre pertes et gains de sens, les pratiques patrimoniales présentent des formes beaucoup plus variées et complexes que par le passé, c'est-à-dire celui des deux grandes époques marquées par la société religieuse, puis par la société républicaine et l'Etat-nation. Loin d'avoir disparu, mais pas toujours très explicites, les héritages pré-modernes et modernes, religieux et laïcs, mais aussi païens et mystiques, se recomposent dans les divers imaginaires contemporains, dans une pluralité de figures que j'ai précisément choisi d'appréhender. Nature sauvage ou domestiquée, contes et légendes, maritimité, insularité, marchands du temps et « Merveille », etc., constituent le substrat d'une pluralité de relations esthétiques et contribuent à forger les imaginaires sociaux autant qu'ils en découlent. C'est dans le double mouvement qui lie les visiteurs au lieu et aux dispositifs (commerciaux, ludiques ou religieux) qui leur sont destinés, ainsi que dans le regard instituant porté en retour sur ces formes, que nous avons tenté de comprendre le sens de la relation esthétique en question. Partant du constat que nous n'avons affaire ni à un monument monosémique, ni à une société close, seule une approche typologique permettait de rendre compte de cette complexité et de mettre en relation, ou de confronter, le champ de production des valeurs portées par les visiteurs et une typologie des lieux, ce dont j'ai rendu compte dans le rapport rendu à la Mission du patrimoine ethnologique, co-signé avec Stéphane Valognes et intitulé *Le Mont-Saint-Michel et*

ses publics. L'exploration des imaginaires sociaux inscrits dans le site, et portés par les visiteurs, y précède un approfondissement de la question de la vocation religieuse du Mont à l'heure du désenchantement du monde, pour montrer les impasses de la conservation marchande dans une époque d'effondrement du sens, de crise de la transmission et de crise de l'expérience.

Brève topologie des lieux

De l'abondante littérature relative au Mont-Saint-Michel, nous retenons bien volontiers les aspects historiques, légendaires ou esthétiques, souvent ressassés et actualisés, remis au goût du jour, et somme toute, fort peu remis en cause. Dans les nombreuses publications, rétrospectives ou compilatoires, anciennes ou contemporaines, le lieu nous est toujours révélé comme étant propice à la méditation, à l'exercice de l'imagination, à l'apprentissage de l'histoire ou encore à la contemplation esthétique, donc prometteur d'une expérience unique à qui voudra bien aller à sa rencontre. Or, si l'on peut s'accorder sur l'idée d'un consensus autour des valeurs historiques et architecturales de l'abbaye, l'expérience de la visite confronte celui qui s'y livre, qu'il soit ou non préalablement éclairé par la littérature susmentionnée, à une réalité partiellement inattendue et parfaitement occultée des discours légitimes tenus sur le monument : l'existence d'un espace commercial constitué d'infrastructures touristiques qui semble se confondre avec le village et dont nous allons tenter de cerner les logiques. A peine franchie la porte d'entrée, c'est le choc esthétique. Ce lieu magique aux multiples vertus, pédagogiques, spirituelles, voire thérapeutiques se donne à voir sous un jour inattendu, composé de restaurants, de snack-bars, d'hôtels, de musées-attractions touristiques et surtout d'innombrables boutiques de souvenirs bordant de part et d'autre la rue principale. Depuis le ressaisissement du lieu au XIX^{ème} siècle lors de sa nouvelle « sacralisation » laïque en tant que monument-historique-de-la-nation, un jeu d'opposition s'est instauré dans le discours entre l'histoire de l'art et l'histoire sociale : la première serait ici incarnée dans l'Abbaye, sorte de « miracle » architectural, et la seconde s'inscrirait dans le village, longtemps habité par des gens de peu, vivant simultanément de la terre et de la mer et, plus tard, par les centaines d'ouvriers travaillant à la restauration du Mont. Ainsi, ce dernier se diviserait verticalement dans une perspective socio-spatiale opposant, en haut, la culture

élitaire inscrite dans un lieu dont l'élévation serait le signe même de sa vocation spirituelle, et en bas, « ici-bas », la culture populaire, villageoise, associée au commerce et à la matérialité du monde. Dans ce sens, nous pourrions prétendre retrouver les traces de cette division ancienne sous une forme contemporaine liée au développement touristique qu'a connu ce siècle : le village n'aurait plus qu'une fonction mercantile réduite à la forme du « piège à touristes », et l'Abbaye ne serait vouée qu'aux fins honorables de la contemplation, du recueillement ou de l'éducation du citoyen. Cette topologie est bien connue des gestionnaires du lieu et légitime de nombreuses actions de développement et d'aménagement sur la base de l'opposition entre culture populaire et culture élitaire.

Cependant, ces considérations empiriques semblent résister de moins en moins à l'épreuve des faits. D'abord, la visite de l'Abbaye, le monument *stricto sensu*, se termine par une vaste boutique occupant une salle entière, dont le produit des ventes constitue une ressource non négligeable pour la Caisse des Monuments Historiques. Ensuite, l'instauration de la visite libre, c'est-à-dire non accompagnée d'un passeur (guide ou conférencier) a considérablement contribué à banaliser l'expérience du lieu, en même temps qu'elle augmente d'autant le « rendement » du nombre de visiteurs, suivant une pure logique de gestion des flux. Enfin, si seule l'Abbaye constituait la véritable destination des quelques trois millions et demi de personnes qui se rendent au Mont-Saint-Michel chaque année, comment expliquer qu'à peine un tiers d'entre elles en franchisse la porte ? L'argument économique souvent invoqué ne suffit pas à épuiser la question : le coût de l'entrée dans le monument ne représente qu'une part modique du budget dépensé en moyenne par le visiteur (voyage, parking, restauration, achats divers,...). Nous sommes au contraire partis de l'hypothèse selon laquelle l'attrait principal du Mont-Saint-Michel ne réside plus, comme il fut un temps, dans « la merveille » architecturale qui culmine au sommet du rocher, mais dans le déploiement et la multiplication de l'image du lieu, à la fois dans l'expérience esthétique paysagère (traitée précédemment), et comme lieu de consommation de signes appartenant à des imaginaires aussi divers que celui du Moyen Age (société de caste, code de l'honneur, villes et châteaux forts), de la maritimité (la nature sauvage perdue, la limite entre la terre et l'eau) ou encore culinaire (l'agneau ou l'omelette « authentiques » contre la « malbouffe »). Cette

nostalgie répond aux incertitudes et aux vulnérabilités du présent, à l'heure où le sens de la ville, de la nature où de l'alimentation semblent nous échapper toujours plus.

<u>Sens et valeurs esthétiques</u> <u>recherchées</u>	<u>Caractéristiques</u> <u>du</u> <u>monument</u>
le beau	le monument historique l'utopie (un ailleurs, hors du temps)
l'authentique (le fondé sur soi)	le village (comme forme urbaine)
le spirituel	l'île (au péril du sable ou de la mer)
l'historique	le lieu de culte et de vie monastique
Le sens civique	le rocher l'architecture (figure du labyrinthe)
le sens moral	lieu de pèlerinage
l'identitaire	la prison
l'ontologique (le <i>se-sentir-être</i>)	un lieu mythique (St Auber, la marée remontant à la vitesse d'un cheval, les sables mouvants,...)

Marchands d'images : les commerces

Un bref regard sur la population de ce « village » permet d'ailleurs de constater, contre toute attente, que les seuls « habitants » du lieu, dont beaucoup n'y séjournent qu'en période estivale, sont en réalité des commerçants, quelques travailleurs saisonniers, les moines et l'administrateur du monument. Le village tel qu'il apparaît au visiteur se présente donc, de prime abord, à la fois sous l'aspect d'un village médiéval arborant ses façades granitiques tortueuses et ouvragées

surmontées de hautes toitures rustiques, et comme un immense commerce déployant ses vitrines et ses étals le long des remparts et de la rue principale, jusqu'au seuil de l'abbaye. Cette rue commerçante apparaît d'ailleurs *a priori* au visiteur comme un passage obligé permettant de le conduire à l'édifice, laissant dans l'ombre les chemins de traverse ou les voies de contournement. Nul doute que tous ces marchands, massés au pied du temple, sont entrés pour une grande part dans l'imaginaire de ceux qui ont déjà accompli la visite du lieu. A considérer l'ampleur prise par la dimension mercantile, la profusion de l'imagerie du monument prend son sens dans une économie du signe, en tant que signe culturel à consommer. En ce sens, la consommation de l'image prise comme mode de substitution à la réalité, qu'elle soit achetée dans une boutique ou qu'elle soit acquise par le touriste lui-même, ne pourra s'effectuer qu'au détriment de l'expérience esthétique du lieu. L'image souvenir de jadis, ramenée au domicile comme cadre de la mémoire et comme support de remémoration de l'expérience esthétique, tend à céder la place à une nouvelle forme de relation à l'image *pour elle-même*, comme substitut idéal de la réalité, ce qu'avait bien perçu l'ancien administrateur du monument¹³⁴. Ce dernier comparait le Mont-Saint-Michel à la coquille vide occupée par le Bernard l'ermite, forme creuse et attracteur culturel dont l'image n'est pas déterminée *a priori*, mais constituée par ce que l'on décide d'y projeter, comme en témoignent la programmation musicale estivale ou pire, le concert du compositeur futuriste Jean-Michel Jarre pour lequel on utilisa les murs du monument comme autant d'écrans servant à masquer sa réalité. L'idéalité visée s'inscrit dans les imaginaires rattachés au monument – variés selon le public –, oblitérant un rapport déceptif à une matérialité jugée négativement. Signe de ce que la fonction du lieu, en tant que *lieu de consommation de signes culturels*, l'emporte souvent sur l'authenticité des contenus, peut-on découvrir au Mont des symboles évoquant d'autres lieux, des Tour Eiffel par exemple, côtoyant pêle-mêle des objets représentant d'autres mythologies, liées à l'évocation du dragon, ou encore à l'imaginaire médiéval. Il ne reste en fait que peu de traces de la véritable histoire sociale et politique du lieu, le Mont village, le Mont voué à la ruine, le Mont restauré, le Mont prison,... En ce sens, le Mont n'est

¹³⁴ Simonet, N. 1995. « La chaisière, le pornographe et le bernard l'ermite », in *Architectures monumentales et reconstruction*, Paris, Cahiers paysages et espaces urbains.

pas tant saisi par ses visiteurs comme un lieu de mémoire, que comme un lieu de commercialisation d'images et d'anecdotes.

Marchands d'histoires : les musées

Le terme « musée » n'est protégé, en France, par aucun texte législatif susceptible de réglementer l'usage du nom. Ainsi, tout établissement, public ou privé, présentant des collections, des objets, des textes, des images réelles ou virtuelles,... peut s'intituler de la sorte. Le cas des musées du Mont-Saint-Michel, tous privés et dont trois sur quatre appartiennent à la même personne, est assez significatif de l'ambiguïté qui règne autour de ces lieux qui peuvent devenir d'authentiques commerces de la mémoire. On pourra d'abord s'étonner, lorsque l'on s'approche de ces établissements, d'être sollicité par des racoleurs qui laissent entendre au chaland, comme devant certaines « boutiques » des quartiers chauds, que le spectacle se passe à l'intérieur. Quel est donc l'objet de toutes les convoitises, de toutes les curiosités, qui se dissimule derrière l'épaisseur de ces murs médiévaux ? C'est là précisément que se donne à comprendre ce dispositif muséographique comme une sorte de complexe commercial, dans la diversité des matériaux exposés et des propos tenus, comme si au fond, le scénographe avait voulu épuiser la totalité des imaginaires disponibles et, en quelque sorte, toucher la sensibilité de chaque visiteur-client potentiel. Ainsi, les quatre musées du Mont-Saint-Michel sont chacun représentatif d'une catégorie de redistribution de la mémoire : le musée Historique (ou Grévin), évocation spectaculaire et fantaisiste de la prétendue « histoire » du lieu dont le côté inquiétant est exagérément mis en valeur (notamment dans la reconstitution des cachots où figurent des prisonniers n'ayant jamais été incarcérés au Mont), affiche une tendance résolument historienne, mâtinée de discours identitaire ; une partie de l'Archéoscope et le Logis Tiphaine, dont les visites sont largement ponctuées d'anecdotes insignifiantes, présentent des collections d'objets d'origines les plus diverses et, là aussi, des plus fantaisistes, qui ont pour seul point commun de *signifier le passé* au delà de toute vérité historique ; l'autre partie de l'Archéoscope est constituée d'un spectacle en salle « son et lumière » agrémenté d'effets spéciaux, une maquette du Mont sortant des eaux servant de support à un discours mystique qui emprunte, à l'instar du « New Age », à différents imaginaires symboliques (la forte odeur de chlore se dégageant du bassin ramène néanmoins le

inscriptions dans l'espace extérieur de ce long pèlerinage à la vérité de soi-même »¹³⁶ comme l'écrit le responsable diocésain de la pastorale du tourisme.

Or, voilà moins d'une décennie que de nouvelles formes de pratiques sociales rappelant plus ou moins la forme ancienne des pèlerinages religieux ont vu le jour, au travers de la reprise des chemins de Saint-Jacques notamment, et pour ce qui nous concerne, ceux qui mènent à l'abbaye du Mont-Saint-Michel. Le développement de ces pratiques peut aisément être rapporté au formidable essor qu'a connu la randonnée pédestre durant la même période de temps, et la volonté largement exprimée de ne pas rompre avec le sol, la lenteur, le contact avec les choses mêmes, et bien plus encore aux dimensions essentielles et ontologiques que met en jeu la marche à pied. Le développement concomitant des « itinéraires du patrimoine », dans lesquels la randonnée trouve un sens heuristique, ludique et esthétique, guidant le marcheur-visiteur vers des centres d'intérêt monumentaux ou historiques, a sans aucun doute rencontré dans le Mont et sa baie un terrain dont la richesse n'a eu d'égal que l'originalité et la beauté. Ressource inépuisable pour des parcours découvertes, la traversée des « grèves » permet de mettre en scène une nature tantôt laïcisée (l'écosystème des herbues, le phénomène des marées), tantôt réenchantée (du chaos biblique à la mystique forêt de Scissy¹³⁷), dont l'investissement des pouvoirs publics pour qu'elle garde son « caractère maritime » renforce la légitimité. Du patrimoine vernaculaire au « patrimoine de l'humanité », un vaste ensemble d'objets se trouve ainsi ressaisi dans le cadre d'une économie patrimoniale locale multiforme et complexe. Mais il demeure remarquable qu'au delà de la diversité des modalités de ces néopèlerinages qui conduisent inéluctablement à l'abbaye, en passant par la traversée de la baie à pied, la mémoire religieuse des pèlerins du Moyen Age qui se livraient au rituel de purification constitue, là encore à différents degrés, une toile de fonds sémantique qui oriente, en partie au moins, ces nouvelles pratiques.

La rupture sociale et historique d'avec la pratique du pèlerinage tel qu'il était pratiqué au Moyen Age est cependant visible dans l'articulation contemporaine de ce dernier aux imaginaires – paradoxaux – de notre époque, ceux du développement

¹³⁶ Renard, P. 2000. *Touriste et pèlerin au Mont-Saint-Michel*, CIF éditions.

¹³⁷ Salilot, M., « Le mythe de Scissy, patrimoine du Mont-Saint-Michel », in *Ethnologie française* n° XXV, *Le vertige des traces, patrimoines en question*, 1995. pp 89-101.

spectateur à la matérialité du monde) ; le musée maritime enfin, « espace science et environnement », présente une approche virtuelle de la nature (la baie, les marées), par écran interposé, jouant sur l'ambivalence d'un discours sécuritaire : au danger que représente la nature, sous l'angle de la marée galopante ou des sables mouvants, la Mont offre ainsi au visiteur un lieu sûr et garanti. A la rigueur de la démarche historique, ou à la sensibilité de la démarche esthétique, les musées du Mont opposent des fragments de mémoires livrés comme les débris d'un passé révolu qu'une mise en scène plus ou moins sophistiquée vise à rappeler chez chacun des visiteurs, lui vendant finalement l(es)'histoire(s) qu'il veut entendre.))

1.7.2 *De la religion à l'écologie : une nouvelle esthétique de la nature*

Du pèlerin au touriste

Pour certains acteurs du Mont, qu'ils soient guides, moines ou administrateurs, le touriste est perçu négativement. Selon le recteur du sanctuaire, le rapport des visiteurs au site a changé, « *c'est à la fois plus et moins spirituel. D'un côté, on assiste à un regain des pèlerinages, de l'autre à une déchristianisation des visiteurs... bien des gens ne savent pas où ils sont* »¹³⁵. L'expérience de la traversée de la baie à pied, le plus souvent sous la conduite d'un guide, favorise une forme d'appropriation et d'interprétation du lieu, opposée à l'automobile puisqu'elle engage le corps. A la fois « traversée de la mer rouge » et « expérience du désert », métaphorique et concrète, les pèlerinages estivaux replacent le visiteur dans l'imaginaire et la topographie légendaires et symboliques du christianisme. Certains de ces pèlerins refuseront de se muer en touristes, repartant aussitôt leur périple accompli, ne daignant pas arpenter la Grande Rue et ses boutiques, désignées comme les « marchands du Temple ». D'autres, de pèlerins, deviendront momentanément touristes, car « *les mots ne sont pas si opposés qu'il n'y paraît. Tous les voyages que nous faisons sur les rivages des mondes sans fin ne sont, peut-être, que les*

¹³⁵ Fournier André, « Un renouveau du spirituel », interview au journal *Ouest-France Dimanche* du 30 juillet 2000.

économique et de la préservation écologique. Les tracés sont les mêmes, mais les objectifs ont changé. La religion, comme mode de légitimation de l'être ensemble, a cédé la place à l'écologie et au développement, fut-il local, et la mémoire *sociale* du pèlerinage (c'est-à-dire historique et légitimée par la société) ne constitue plus qu'une sorte de « fil rouge » de ces itinéraires redécouverts et actualisés, dans le souci de retrouver l'objectivité des tracés enfouis ou disparus. Refaire le chemin, avec de nouveaux objectifs écologiques, et donc éthiques, serait une manière de réinterpréter une pratique ancienne à partir des données et des enjeux de l'époque actuelle¹³⁸ : ceux liés à la nécessité de préserver les milieux naturels anthropisés et les œuvres humaines.

La religion pour mémoire

Pour autant, au delà des personnes et des groupes engagés dans la pratique religieuse régulière, la vocation religieuse du site, inscrite dans ses formes, semble réveiller la pratique religieuse de certains visiteurs. Ainsi selon un membre des Fraternités Monastiques de Jérusalem¹³⁹, la nouvelle communauté qui a remplacé la petite communauté bénédictine aujourd'hui dissoute, « *certaines visiteurs, arrivant pendant l'office (dans l'église abbatiale) se souviennent qu'ils sont chrétiens, arrêtent leur visitophone¹⁴⁰ et participent à la célébration avec nous* ». Ainsi, pour certains visiteurs et groupes de visiteurs, la religion comme mémoire, dont parlait Maurice Halbwachs¹⁴¹, comme mémoire mobilisée pendant la visite, permet d'interpréter le lieu. Cette mémoire est utilisée comme substrat d'une présence dans les lieux, ainsi deux familles, qui choisissent de se rencontrer au Mont en faisant la traversée à pied, dans le cadre des préparatifs à une cérémonie de fiançailles. La beauté des lieux fait sens et est interprétée en fonction des dimensions spirituelles de l'histoire du Mont. Le souvenir vague de l'histoire religieuse du Mont-Saint-Michel,

¹³⁸ Brown, D.. « Des faux authentiques, tourisme *versus* pèlerinage », in *Terrain* n°33, 1999. Pour D. Brown, le pèlerin et le touriste sont deux faces antithétiques d'une même entité. Le pèlerin moderne est également nécessairement un touriste.

¹³⁹ La spécificité des Fraternités Monastiques de Jérusalem, « c'est de vouloir vivre sa vocation au milieu des grandes métropoles », le Mont Saint-Michel étant perçu comme « la vision de la Jérusalem céleste », entretien, mars 2002.

¹⁴⁰ Désigne de manière ironique le « baladeur » audio et son programme prêté par Centre des Monuments Nationaux qui permet de faire une visite guidée sans guide.

¹³¹ Halbwachs, M., *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte, étude de mémoire collective*, Paris, PUF.

la reconnaissance de la silhouette de l'église abbatiale et de sa signification, juxtaposé à l'émotion ressentie devant le site contribue à la construction d'une représentation esthétique du Mont oscillant entre passé mythique, force de l'architecture et de la foi, imaginaire moyenâgeux. L'approche patrimoniale et ses discours, repris partiellement par les différents publics, qu'elle soit profane ou savante, peut contribuer à remplacer de manière allusive, approximative ou savante, la culture religieuse en recul. L'esthétique du « faux », du ludique ou du spectacle de parc d'attractions comme rapport au monde intervient également dans la construction de la relation au lieu et à son histoire : ainsi de jeunes québécois interpellent-ils un moine à l'issue d'une messe, lui demandant si il n'est pas « déguisé », comme « dans les villages western du Québec ». Des visiteurs, au cours d'une visite « libre » ne découvrent qu'ils sont dans une église que lorsqu'ils sont confrontés à la messe en cours. D'autres visiteurs comparent le lieu à un « supermarché ».

Mais parmi les modes d'interprétation et de relation esthétique construits par les personnes et les groupes au Mont-Saint-Michel, s'affirme dans les énoncés et les attitudes l'importance de la nature. Le Mont est alors saisi et appréhendé par les qualités de son paysage, plus que par son architecture religieuse et militaire ou son histoire. La lutte entre la terre et la mer, le phénomène des grandes marées, les sables mouvants, les marais, la faune sont des points d'appui pour qualifier et apprécier le site dans son environnement. Les catégories mobilisées ne sont pourtant souvent pas loin de *formes de religiosité séculières*¹⁴². L'appréhension des grandes marées, ou du caractère maritime du site et de son insularité, procède le plus souvent d'un rapport esthétisé ou fantasmatique à l'objet. Ces constructions redoublent, en quelque sorte, et vérifient certaines constatations quant au rapport spécifique de la société française avec la mer : « *la mer la vraie, celle qui purifie, celle des héros, et de l'autre, la mer des problèmes sociaux, de la pollution...* »¹⁴³

¹⁴² Piette, A., *Les religiosités séculières*, Paris, PUF.

¹⁴³ Roux, M., *L'imaginaire marin des français, mythe et géographie de la mer*, Paris, L'Harmattan.

Le « caractère maritime » comme « vérité »

La sacralisation de la nature intervient enfin, d'un point de vue sémantique, au-delà des dispositifs « muséographiques » destinés aux touristes, dans le discours tenu par les autorités et les pouvoirs publics sur l'entreprise de « réhabilitation du caractère maritime » du site. L'intitulé de la plaquette promotionnelle destinée à expliquer les raisons des grands travaux de réhabilitation, et à justifier auprès du contribuable la dépense publique engagée, renoue très fortement avec l'absolutisme religieux : « Retrouvez le Mont dans sa vérité ». En effet, si la *réalité* du Mont, c'est le tourisme de masse et l'économie industrielle du patrimoine, sa *vérité* est à chercher ailleurs, dans son passé religieux, dans la nature. D'ailleurs, les travaux en question visent à éloigner les immenses parkings sur lesquels s'amoncelaient, l'été, des milliers d'automobiles et d'autocars à la porte du village, pour les reléguer quelques kilomètres plus loin, sur le « continent ». La vérité retrouvée, pour l'imaginaire aménageur très largement influencé par des cabinets spécialisés en communication, serait donc à la fois dans la caractère insulaire du lieu, que le désensablement vise à restaurer en partie, et dans son détachement apparent d'avec une activité commerciale, et donc profane, trop visible. Le « renaturalisation » du Mont consiste plus largement à effacer les traces de l'action de poldérisation que l'homme du XIX^{ème}, qui voulait se rendre comme maître et possesseur de la nature, avait réalisée. En réalité, le pont passerelle qui remplacera l'actuelle digue-route reliant le Mont au continent, sur lequel circuleront des navettes futuristes, permettra une rationalisation de la gestion du flux touristique en haute saison, et donc un accroissement de la fréquentation du site. Si, donc, dans la rhétorique mobilisée par les gestionnaires du site la nature sacralisée, comme le passé religieux du Mont, permettent la mise en avant de sa *religiosité*, au niveau des pratiques en revanche rien ne semble échapper à la logique économique, depuis la Caisse des Monuments historiques jusqu'au « petit » commerçant de la rue principale, en passant par le Département, la Commune et les quelques gros établissements commerciaux tels que la Mère Poulard.

1.7.3 Conclusion : le Mont hors de ses murs ou l'impasse patrimoniale

L'avènement d'un nouvel âge du tourisme mondial marqué par le sceau de l'industrie culturelle et de la consommation de masse a largement contribué au développement de structures d'accueil et de services ainsi qu'à celui d'un commerce de l'image, comme en témoignent depuis fort longtemps déjà les aménagements réalisés autour de nombreux sites mondialement connus. Le nouveau touriste mondial, drainé par un *tour operator* ou une agence de voyage n'a le plus souvent d'autre choix que de s'adapter aux conditions que lui impose la nature de la visite qui lui est proposée, c'est-à-dire en tant qu'étape d'un circuit incluant ici les plages du Débarquement en amont et la Bretagne ou les châteaux de la Loire en aval. Pressé, ce touriste ne connaît qu'une référence, le temps, et cherche désespérément à en fixer la trace par la réalisation ou l'achat d'une photographie. Depuis quelques années, on assiste même à une montée des comportements extrêmes que nous pourrions interpréter comme étant significatifs d'une plus grande difficulté à être *en prise* sur le lieu. De plus en plus nombreux sont ceux qui ne franchissent même plus les portes du village et se contentent de se faire photographier au pied des remparts, en prenant soin bien entendu de faire figurer le Mont en arrière plan. Il existe en fait trois lieux : à notre première topologie opposant le haut et le bas, il m'a fallu ajouter une troisième catégorie, celle du *dehors*. C'est d'ailleurs le lieu qui est au centre du projet d'aménagement du site intitulé « rétablissement du caractère maritime ». Qu'il s'agisse des comportements extrêmes cités plus haut, ou du projet actuel de paysagement du site, qui vise également une meilleure fonctionnalisation du lieu associant un meilleur écoulement des sédiments, mais aussi du flux touristique aux heures de « grande marée » humaine, l'extériorisation esthétique qui s'opère est le signe d'un passage très contemporain du lieu à l'image. Mais le touriste n'a plus peur du béton¹⁴⁴. Les décideurs l'ont bien compris : le moteur de l'économie touristique du Mont est désormais plus axé sur la diffusion de son image dans l'espace virtuel de l'économie-monde, par exemple comme support de promotion télévisé pour une grande marque d'automobile ou de téléphone portable, ou encore comme toile de fond à un jeu vidéo diffusé à l'échelle de la planète entière. Il reste au public, selon ses propres dispositions et moyens culturels, à concilier dans l'expérience esthétique

¹⁴⁴ Berto-Lavenir, C. 1998. *La roue et le stylo. Comment nous sommes devenus touristes*, Paris,

deux impératifs paradoxaux de consommation profane de signes culturels d'une part, et de préservation écologique d'une nature sacralisée, de l'autre.

1.8 LE MUSEE DE SOCIETE , ENTRE HISTOIRE ET MEMOIRE

C'est, enfin, au cours d'une réflexion que j'avais engagée sur le **projet d'un réseau de musées Bas-Normand** et conjointement lors d'un travail plus ethnographique réalisé pour le compte du Centre Régional de la Culture Ethnologique et Technique (CRÉCET) de Basse-Normandie, que je fus amené à découvrir, parmi d'autres, le petit musée de la Mine de Diélette, à Flamanville dans le nord-Cotentin. Cette rencontre allait jouer un rôle important dans mon analyse socio-anthropologique de la muséographie « de société » régionale et sur la compréhension des fonctions sociales des petits musées, mais plus largement encore sur les allégories contemporaines du patrimoine. Ainsi les mineurs de Diélette – ancienne mine de fer située dans le Nord-Cotentin - avaient rassemblé dans une salle banale quelques documents, ou « objets de suture », pour servir de prétexte à qui veut bien entendre leur histoire ; non pas l'Histoire d'un âge d'or industriel révolu, mais bien une histoire-mémoire, encore vivante et porteuse de sens, d'une communauté dépositaire d'une expérience encore transmissible et gardienne de valeurs de solidarité toujours actualisables. Ainsi ai-je pu montrer que le regard hétérologique qu'ils portaient sur leur passé/patrimoine participait d'une double démarche qui m'a donné à penser que sont là possiblement dépassées les contradictions ou les excès du culte patrimonial moderne : ne cédant pas à la tentation névrotique de collectionner compulsivement toutes les traces d'un passé achevé dans sa forme *historique* (l'Age de la Mine) pour n'en conserver que celles qui leur semblent encore faire sens, et parce qu'ils furent toujours inscrits dans un champ de pratique sociale actualisé et valorisé par leur reconversion dans le nucléaire, les mineurs de Diélette ont su donner aux objets qu'ils ont choisi d'exposer le rôle et la fonction d'objets de suture, supports de récits. Objets prétexte, objets mémoriaux, ils sont porteurs d'un sens accessible seulement par le recours au récit et au témoignage qu'ils suscitent, et desquels ils ne peuvent être abstraits. Refusant également les propositions d'aménagement et d'agrandissement qui leur furent faites par Edf, qui constitue là-bas le premier pouvoir local (par l'implantation de la centrale nucléaire de

Flamanville), et du même coup parant le double risque d'appropriation et de réification de leur mémoire, j'ai pu mettre en évidence que les survivants de la mine avaient conçu leur musée comme un lieu de transition dont la temporalité doit permettre à la fois l'accompagnement en douceur du travail de deuil et la transmission, sans destinataire *a priori*, c'est-à-dire universelle, d'une expérience qui n'a pas épuisé en totalité sa capacité à produire du sens. Avant de développer l'analyse empirique du petit musée en question, il m'a toutefois semblé nécessaire de revenir d'abord sur quelques fondements théoriques de la dynamique du patrimoine tels que je les avais posés dans le cadre de ma thèse de doctorat.

1.8.1 *Le patrimoine comme réponse à la vulnérabilité*

C'est au tournant du siècle dernier qu'émerge, avec Aloïs Riegl¹⁴⁵, une réflexion sur le culte patrimonial moderne, dans lequel la valeur d'ancienneté des œuvres « *qu'une sentimentalité mal définie attache à la présence effective des monuments et à leur seule appartenance au passé* » selon l'expression de F. Choay¹⁴⁶, et selon laquelle, un siècle plus tard, « *le miroir du patrimoine sur lequel nous nous penchons avec passion a perdu son rôle dynamisant au profit d'une fonction défensive. Il ne sert plus qu'à conjurer l'image statique d'une identité (...) et les incertitudes et l'anxiété d'une société qui ne peut plus maîtriser ni ses transformations, ni leur accélération* »¹⁴⁷. Le patrimoine, dont je me suis attaché à montrer qu'il prend aujourd'hui son sens au tant qu'il constitue une réponse à l'émergence de nouvelles formes de vulnérabilités ne peut, en ce sens, être que temporaire, comme l'énonce F. Choay : « *elle (la recollection) nous protège précisément grâce à la réduction fictive de conflits et d'interrogations auxquels nous ne parvenons pas à faire face : moyen de défense efficace dans une situation de malaise et de crise, mais momentané. En tant que fonction narcissique, le culte du patrimoine n'est justifiable qu'un temps ; temps de reprendre souffle dans la course du présent, temps de réassumer un destin et une réflexion. Passé ce délai, le miroir du patrimoine nous abîmerait dans la fausse conscience, la fiction et la répétition* ». Elle rejoint la position prudente de Jean Clair à l'égard de l'extension mortifère du

¹⁴⁵ Riegl A. *Le Culte moderne des monuments*, Paris, Seuil, 1992.

¹⁴⁶ Choay F., *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, 1992

¹⁴⁷ Choay F., *L'Allégorie du patrimoine*, *op. cit.* p. 181.

musée et des risques sociaux qu'elle présente « ...on peut s'interroger, écrivait ce dernier, *sur la force et sur le développement qu'à pris de nos jours l'idée de musée. On peut voir dans son appétit monstrueux qui transforme en œuvre d'art tout ce qui hier encore était l'objet de culte ou outil de production l'accomplissement suprême, de notre culture. On peut y voir aussi un signe de sa corrosion* ». ¹⁴⁸ C'est précisément la qualité de l'œuvre telle que définie par H. Arendt ¹⁴⁹, que recèle le patrimoine en portant dans le présent la trace de l'activité fondatrice, associant la marque du travail – d'*homo faber* – à celle de la filiation. L'une des hypothèses centrales de ma thèse de doctorat consiste à considérer l'enclos patrimonial comme un *symptôme*, comme l'expression inconsciente et collective d'une cause plus profonde, à mesure que l'activité technique et l'agir technologique font peser sur nous la menace de réduire notre « compétence d'édifier ». Le développement de l'architecture dite « contemporaine », l'un des premiers champs d'expérimentation de l'épuisement du jugement esthétique, constitue la preuve tangible de ce que le *vouloir artistique* cher à Riegl s'est étendu à tout le réel. Tout s'artialise, se conceptualise, et le monde une fois devenu pour l'esthétique, comme pour la technique, un lieu d'expérimentation grandeur nature, devient du même coup inhabitable et pour beaucoup, incompréhensible. Mais ne nous trompons pas sur l'impression de la plus grande disponibilité esthétique consécutive à l'effondrement des catégories anciennes du jugement esthétique. Et si, comme le suggère F. Choay dans sa conclusion, « *l'ouverture à un universel de l'art qui est célébré comme un accomplissement et l'accès à un niveau supérieur de la sensibilité n'était que le signe d'une impuissance ? (...) La vulnérabilité que disent tous ces signes, ajoute-t-elle, il convient d'en prendre la mesure (...) Dès lors qu'il cessera d'être l'objet d'un culte irraisonné et d'une mise en valeur inconditionnelle, l'enclos patrimonial pourra devenir le terrain sans prix du rappel de nous-mêmes à l'avenir* ». La question de la perte de la compétence d'édifier pensée par F. Choay n'est peut-être pas sans lien celle de la ruine de l'expérience développée par Giorgio Agamben ou, avant lui, Walter Benjamin. Hannah Arendt a précisément vu dans la passion du collectionneur l'ambiguïté qu'entretient l'homme moderne à l'égard du passé. Ainsi, écrit-elle, « quand l'expérience se dégrade, la tradition n'organise plus, n'ordonne plus le passé, tant du point de vue chronologique que du point de vue systématique ;

¹⁴⁸ Clair J., *De la modernité conçue comme une religion*. 1988.

¹⁴⁹ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

elle ne sépare plus le positif du négatif, l'important de l'inessentiel ». Alors nous pourrions en conclure avec F. Coblenche¹⁵⁰ que la passion du collectionneur apparaît paradoxalement comme « *une passion plus destructrice que conservatrice* ». Il me restait à poser la question de savoir si le vaste mouvement de collection patrimoniale qui travaille, au fond, les sociétés postmodernes placées sous l'emprise de la menace technoscientifique saura dépasser une telle contradiction ?

1.8.2 *Nouvelles formes d'exposition du passé et archéotopie*

Il m'a donc semblé que plusieurs types de phénomènes pouvaient caractériser empiriquement l'évolution des rapports que les sociétés (post)industrielles entretiennent avec leur mémoire, parmi lesquels l'évolution qu'ont connue ces vingt dernières années les musées anciennement appelés des « Arts et traditions populaires » avec le développement des « musées de société » et des « écomusées ». Le sociologue Marc Guillaume¹⁵¹ leur attribue pour fonction de rendre acceptable l'accélération du temps dans le développement de la société de consommation/communication, ce dont témoigne l'archéologie industrielle et l'essor des musées du quotidien. Paradoxalement, les objets qui font leur entrée au musée, que l'on avait un peu trop vite oubliés, s'avèrent être finalement les plus durables. Leur valeur culturelle a subi une sorte d'« éclipse », et le choix de les patrimonialiser contribue alors à leur rendre une légitimité perdue. La nouvelle muséographie pose de ce point de vue au moins une question essentielle : tout comme le musée révolutionnaire s'est saisi de la question de la destination de l'œuvre d'art¹⁵², elle se saisit des traces d'un passé quotidien de plus en plus récent, jusqu'à se saisir du présent et même du futur en tant que projet. On peut par exemple contempler au musée des sciences et de l'industrie de La Villette, les technologies d'hier, d'aujourd'hui et ... de demain. On pourra toujours rappeler, avec H. P. Jeudy¹⁵³, que l'obsolescence de ces machines en constitue justement leur valeur dans la mesure où, lorsqu'elles sont mises en circulation sur le marché, elles sont *déjà* dépassées. Mais l'accélération muséographique concerne aussi bien les objets d'art que les objets de

¹⁵⁰ Coblenche F. « La passion... » op. cit.

¹⁵¹ Guillaume M. *La Politique du patrimoine*, Paris, Galilée, 1980. 196 p.

¹⁵² Déotte J.-L., *Le musée, l'origine de l'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1993.

¹⁵³ Jeudy H.P. *La communication sans objet*, Bruxelles, La Lettre Volée, 1989

consommation, ceux dont la légitimité reposait sur la valeur d'usage, comme les objets techniques d'un âge industriel ou agricole révolu, ou encore la nature réifiée en parcs et en réserves, jusqu'à la vie elle-même dans les conservatoires d'espèces, d'embryons et de gènes.

M. Guillaume encore, remarquait que c'est dans les classes moyennes, et surtout dans la petite bourgeoisie, que l'idéologie du patrimoine local est la plus forte : « *Ceux qui ont été floués et ballottés par la croissance économique et ses contraintes cherchent dans le passé et ses figures stabilisées un ancrage et une identité un peu plus solides* »¹⁵⁴, là où s'exprime le plus violemment la question du déracinement, dans les couches menacées d'*atopie*. Cette perspective, d'abord hypothétique, m'a conduit à interpréter les nouvelles pratiques de conservation « à ciel ouvert », qu'elles soient individuelles ou collectives, fondées sur l'intégration ou l'imbrication d'éléments anciens dans le tissu de réalisation moderne, comme une stratégie plus ou moins consciente de placer le présent dans un simulacre de continuité avec le passé. Pour M. Guillaume, cet impératif de continuité « *exprime d'abord notre désir que cet ordre laisse d'autres traces que les déchets et celles, irréversibles, liées aux menaces écologiques. Qu'il laisse d'autres traces, comparables à celles des siècles antérieurs pour que nous puissions continuer à croire en lui. Pour cela nous sommes tous prêts à devenir des bâtisseurs d'utopie, car l'épaisseur du passé que nous imaginons à partir de quelques restes, nous semble le dernier espace encore habitable* ». J'avais proposé, dans ma thèse de doctorat, de nommer *archéotopie* cette utopie inverse, qui s'inscrit parfaitement dans l'idée d'une maîtrise, dans le présent, du sens du passé. Utopie, non pas « en puissance » ou en devenir, mais utopie impossible, l'*archéotopie* se manifeste dans la majeure partie de la production patrimoniale, et en premier lieu dans les florissantes reconstructions « historiques » destinées aux touristes auxquels on se livre, une fois l'été venu, dans nos folklorisants « pays » ; l'attrait pour l'histoire, une histoire idéalisée, est comme nous l'avons vu l'une des raisons du succès du Mont-Saint-Michel¹⁵⁵ par exemple, fondée sur la nostalgie de la cité (le bourg castral) et l'évocation enchantée du Moyen-Age. Mais les illusions et le désenchantement

¹⁵⁴ Guillaume, *La politique du patrimoine*, op. cit. p. 144

¹⁵⁵ Lemarchand F. « Le tiers espace », in *En Quête d'image, le Mont-Saint-Michel et sa baie*, Ed. Apogée, 1999. pp. 36-41.

guettent inmanquablement ceux qui croient pouvoir trouver dans le passé le lieu (topos) d'un monde habitable.

Le patrimoine altericide

Un autre phénomène social très contemporain, sur lequel je n'ai malheureusement pas pris le temps de m'arrêter, est la floraison de lieux où s'exposent les rebuts jusqu'alors conservés secrètement dans les greniers ou dans les caves que sont les vide-greniers et autres dépôts-vente. Prenons soin de regarder l'émergence de nouvelles modalités, non moins symptomatiques, de la « rétromanie » qui se manifeste par la fréquentation et la multiplication des lieux du type marchés aux puces, brocantes, magasins d'antiquités, braderies de quartier ou de village, etc,... « *On vide les greniers*, écrit encore M. Guillaume en 1980, *à la recherche de tout objet porteur de nostalgie, pour en faire des traces rendues visibles - visibles mais du même coup devenues muettes. Les choses qui s'entassaient autrefois dans les greniers avaient une fonction précieuse. Elles étaient signe d'un refoulement ou d'une résistance ; elles matérialisaient ce qui avait été opératoire et qui ne l'était plus, ce qui avait perdu son sens. De ce point de vue, ces réserves, comme d'ailleurs celles des musées, évoquent la fonction de l'inconscient. D'être soumises à l'impératif moderne de visibilité leur ôte cette dimension essentielle de n'avoir un sens que pour un autre* ». L'idée d'une perte d'efficacité sémiologique de la trace, efficacité nécessaire au travail de deuil et à l'oubli actif, par la visibilisation de celle-ci, est renforcée dans l'idéal de *transparence* qui anime la société « de communication ». Si la réserve, qu'elle soit publique (celle du musée) ou privée (le grenier), permettait d'opérer librement un *choix* entre ce que l'on décidait d'exposer ou non, et par là même de savoir ce qui faisait *sens*, l'impératif actuel de transparence, de démonstration et d'exposition conduit finalement à dire que « tout a un sens », c'est-à-dire que « plus rien ne fait sens ».

Les thèses des différents commentateurs et analyseurs de la « société de consommation », de G. Debord à J. Baudrillard en passant par M. Guillaume pour ne citer que ceux-là, ont contribué à montrer en quoi la consommation (au sens de la consommation comme destruction) ne faisait finalement que mettre en évidence une absence : celle d'un Autre symbolique qui donnait sens à ce qui était

traditionnellement construit et détruit somptuairement dans la figure du potlatch. Une certaine contradiction de la politique du patrimoine réside dans le fait qu'elle s'institue sur l'illusion d'une continuité avec le passé alors que la conservation est précisément le lieu d'une rupture avec celui-ci. On pourrait pourtant voir, en première approximation, dans la pratique de restauration qui nécessite parfois un engagement considérable de fonds publics, une sorte de *potlatch* institutionnalisé, la dépense somptuaire échappant à la logique de rentabilité du patrimoine. Mais ces temps semblent révolus, et l'ancienne logique des monuments historiques (la rénovation des bâtiments, la querelle sur l'authenticité des constructions ajoutées,...) a cédé la place à une logique de gestion, au sens de recherche de la maximisation des flux de visiteurs et d'information. La rationalisation de la dépense patrimoniale en fonction des objectifs de rentabilité, tant que l'on cherchera à maximiser la fréquentation des lieux au nom de ce que l'ancien Ministre de la Culture Catherine Trautmann nommait les « démocraties culturelles », participe ainsi d'un mouvement plus large qui modifie en profondeur l'équilibre des liens ancestraux qui étaient construits entre consommation et conservation. Pour Michel de Certeau, « à ce clivage entre dépenser et conserver correspondent de grandes options culturelles et politiques : à la limite, c'est l'option de la nation révolutionnaire qui préfère à ses biens le risque d'exister, ou bien celle des groupes conservateurs que la crainte de risquer leur héritage voue à fétichiser le bonheur qu'il sont en train de perdre... Qui veut conserver est établi dans la dépendance d'un ordre, d'une possession ou d'une science, et soumis à la loi (celle du profit ou de l'assurance) qui élimine, avec le risque, le bonheur qu'elle promet. Il s'aliène. Il ne « tient » plus du bonheur que des représentations. Car il ne semble y avoir de bonheur que là où l'autre est la condition de l'être, que là où l'on fait la fête, là où la conservation des biens est altérée par une dépense faite au nom des autres, d'un ailleurs ou de l'Autre. »¹⁵⁶. Le passage d'une consommation collective, partagée et tournée vers l'autre à une consommation individuelle et égo-centrée constitue l'une des limites actuelles du patrimoine dans les rôles et les missions sociales que l'on voudrait lui confier : rassembler les hommes autour d'un passé commun, ressouder les groupes sociaux, jusqu'à la société toute entière, réduire les « fractures sociales » et, au fond, les différences. Or, la « consommation » individuelle du passé surexposé, en tant

¹⁵⁶ cité par M. Guillaume, *La politique du patrimoine*, op. cit. p. 154.

qu'objet, que renforce le développement des technologies de la communication (CD-Rom, internet, musées imaginaires, bornes interactives), pose bien la question de l'effacement de la présence de l'autre dans le patrimoine, l'autre, que la philosophie des Lumières pensaient comme condition de la liberté. Le XXème siècle aura été celui de la question de l'Autre, menant à la réalisation de la pire tentation altéricide dans la crainte de l'autre, ou plus exactement du devenir-autre. Ce qui s'est justement « altéré », c'est cette capacité à se saisir de et à penser l'autre, capacité qu'ont manifesté toutes les sociétés depuis les plus anciennes. L'anthropologie structurale nous a enseigné le rôle fondamental de l'institution de la Règle de la prohibition de l'inceste, celle qui oblige l'homme, dans l'invention de la société, à structurer ses relations sociales dans un rapport exogène/endogène, l'endogamie maintenant et affirmant l'unité clanique (mais l'inceste et l'étiollement menacent la tribu), l'exogamie permettant la non-agression avec le clan étranger et régénérant la tribu (mais, brisant le cercle sécurisant de l'identitaire, elle menace la tribu de dissolution). C'est dans cette recherche dialectique entre l'ouvert qui régénère et le fermé qui dégénère, fondée sur la dialectique Freudienne d'*Eros* et de *Thanatos*, que réside la problématique de l'autre homme : trouver la bonne distance. Et c'est précisément cette distance que la politique actuelle du patrimoine ne parvient plus, m'a-t-il semblé, à saisir ; pire, elle contribue, dans la surexposition du passé, passé pour une part non-dépassé, à réduire le rapport à l'autre à néant, l'immédiateté du rapport entre l'homme et l'objet conservé détruisant, avec la distance, l'espace ou le lieu où pouvait justement exister l'autre. Il me restait alors à expliciter cette question en montrant comment, dans l'exposition du passé, nous sommes passés d'une représentation de l'autre à une transparence à l'autre. C'est que nous ne pouvons plus, d'un point de vue socio-anthropologique, isoler la pensée du patrimoine d'une réflexion plus générale sur ses relations à l'histoire, celle du projet moderne et technique en l'occurrence, et à la mémoire prise dans son acception collective (mémoires plurielles, petits récits, mémoires des vaincus). Les impasses de la conservation réifiante et les illusions de l'archéotopie, dont le Mont-Saint-Michel fournit un exemple, nous amène à reconsidérer la question de la fin de la modernité comme fin d'une histoire, période charnière dans laquelle certaines formes du patrimoine et de la conservation pourraient signifier autre chose qu'une fin sans après, qu'une catastrophe.

L'essor patrimonial comme signe de la fin d'une histoire

La sortie de l'historisme hérité du XIX^{ème} siècle semble corroborer le passage du patrimoine construit comme « l'instrument d'un ordre », pour reprendre les termes de P. Béghain¹⁵⁷, à une « pensée sensible de la mémoire ». Si certaines initiatives m'ont autorisé à penser qu'une telle transformation des usages et de la vocation du patrimoine est en cours, la multiplication des entreprises à caractère commercial, notamment dans les expériences de développement local (rural ou urbain), doit nous inciter à la plus grande prudence, tant la tentation est forte de poursuivre, dans le patrimoine et par la sortie de l'Histoire, l'écriture réifiante d'une « mémoire des vaincus ». D'un point de vue problématique, le questionnement auquel je me suis livré, dans une perspective nécessairement spéculative et normative, est de savoir dans quelle mesure la fin du projet moderne autorise à ne plus penser le patrimoine dans une problématique essentialiste - l'essence étant ici l'identité - mais dans une perspective pointée en direction de *l'être*. Il est probable, comme le pense P. Béghain, que les deux figures cohabitent. Le dépassement de la vérité historique des traces de notre passé constitue le signe d'un abandon de la modernité, cette dernière pouvant être définie par le choix de l'Histoire : *« C'est un peu comme dans le mythe de la caverne de Platon : les objets de mémoire ne sont plus ces ombres que nous prenons pour la réalité ; nous sommes en capacité de distinguer vrai et faux patrimoine, de séparer les créations d'opportunités des figures fondatrices. Peut-être sommes nous entrés dans une nouvelle ère du patrimoine, nous déprenant un peu de son âge héroïque (...) cette modernité du patrimoine à laquelle nous sommes conviés nous permet de récuser son usage comme quête ou affirmation des origines , il est désormais inscrit dans l'histoire, et sujet, comme tel, à révision »*¹⁵⁸. Or nous assistons, dans les sociétés technoscientifiques contemporaines définies par U. Beck comme des « sociétés du risque », au retour de l'indétermination que l'on croyait conjurée par la maîtrise technique de la nature. C'est précisément dans cette période particulière de l'histoire des sociétés occidentales qu'émerge, comme préoccupation centrale, la question de la mémoire, qui apparaît dans l'ambiguïté de la crise (du manque) et de l'excès. Il m'a donc fallu appréhender dans un même mouvement ce que nous comprenons

¹⁵⁷ Béghain P. *Le Patrimoine : culture et lien social*, Paris, Presses de sciences po, 1998. 110 p.

¹⁵⁸ Ibid. p. 103

comme l'effondrement du projet moderne, c'est-à-dire la démesure technoscientifique, le parachèvement ou l'hyper-réalisation de l'idée de progrès dans la catastrophe (Tchernobyl), et la déconstruction de l'Histoire comme structure temporelle de ce projet, non seulement dans l'effondrement du Mur de Berlin, mais aussi et surtout dans l'émergence de nouvelles formes de particularisme (développement local) et d'actualisation de la mémoire. Dès lors que l'ancien monde moderne est menacé, et que plus fondamentalement l'homme est atteint, au delà de la survie de l'espèce humaine, jusque dans ce qui définit l' *humanité* même, la tentation patrimoniale apparaît comme d'autant plus légitime que le sentiment d'accélération et d'inéluctabilité de la catastrophe est grand. Il s'agit là d'une question, une fois de plus, de nature anthropologique, ce qui m'a conforté dans l'idée qu'il nous serait désormais nécessaire d'effectuer ce détour anthropologique au sein de toute démarche sociologique. La société de consommation a révélé aux yeux du plus grand nombre sa véritable nature et apparaît désormais, non comme une société d'abondance, mais de raréfaction des ressources et de ce qui pouvait permettre à l'homme de s'enraciner dans un sol. C'est bien la raison pour laquelle je me suis proposé de procéder à une herméneutique du patrimoine comme contrepoint de la menace de disparition, et de la disparition effective des ressources (la nature, le monde d'objets, la mémoire) en pointant du même coup les limites d'une politique du patrimoine qui procède parfois à son tour à la réification et à l'instrumentalisation de ce qu'elle prétend préserver et/ou restituer.

Des vaincus de l'histoire à l'histoire des vaincus

Dans ses *Thèses sur l'Histoire*, W. Benjamin écrivait, en 1940 : « *Ils (les biens culturels) ne doivent pas exister à la peine des grands génies qui les ont produits, mais surtout à la corvée anonyme des contemporains. Rien n'est jamais un document de la culture sans être aussi et en même temps en tant que tel un document de la barbarie* »¹⁵⁹. L'interpellation de Benjamin, reprise par P. Béghain lorsqu'il se demande si l'on peut « *fonder sur le patrimoine si souvent constitué par les vainqueurs et destiné à assurer la permanence et leur puissance, une communauté de partage* »¹⁶⁰ constitue un horizon de pensée inhérent à notre questionnement du

¹⁵⁹ Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, op. cit., p. 356

¹⁶⁰ Béghain P., *Le Patrimoine : culture et lien social*, op. cit. p. 98.

présent »¹⁶⁶. La prise en compte du passé dans le présent, et ceci constituera une conclusion partielle, ne pourra dès lors se constituer autrement que comme celle d'un processus inachevé, contenant dans le champ du politique toute la richesse du possible.

1.9 LE MUSÉE TRANSITIONNEL COMME HYPOTHÈSE THÉORIQUE :

L'EXEMPLE DU MUSÉE DE LA MINE A DIELETTE

C'est au cours des réflexions que nous avons engagées, avec le Centre Régional de la Culture Ethnologique et Technique (CRÉCET) de Basse-Normandie, sur l'hypothèse d'un réseau de musées Bas-Normand, que je fut amené à découvrir, parmi d'autres, le petit musée de la Mine de Diélette, dans la commune Flamanville, dans le nord-Cotentin. Cette rencontre allait jouer un rôle important dans mon analyse socio-anthropologique de la muséographie « de société » régionale et sur la compréhension des fonctions sociales des petits musées, mais plus largement encore sur les allégories contemporaines du patrimoine.

Je voulais initialement à la fois de mettre en évidence l'importance de la mémoire des mineurs et de ses rapports avec l'Histoire, tout en cherchant à mettre en évidence les rôles et fonctions des objets mis en scène dans ce type de muséographie particulière. Partis à la rencontre des anciens mineurs, relativement âgés aujourd'hui dans la mesure où l'établissement a fermé en 1962, j'ai fini par rencontrer leur représentant le plus légitime, le président de l'association E. Diguët, dans les lieux même du musée/exposition situé dans une annexe de la salle des fêtes de la commune de Flamanville, pour une visite guidée particulièrement intéressante du point de vue des liens qui associent les traces du passé exposées et la construction du récit. Les innombrables mouvements de la parole et de la mémoire, l'interaction permanente entre le détenteur d'une *mémoire collective*¹⁶⁷ comme résultat de cette interaction, m'ont conduit à m'intéresser de plus près aux relations qui peuvent s'établir entre cette mémoire et le musée alors pensé comme un authentique *cadre*

¹⁶⁶ Chesneaux J., *Habiter le temps*, op. cit. p. 324.

¹⁶⁷ Pour l'explicitation de ce concept, se référer à l'ouvrage éponyme de M. Halbwachs : *La mémoire collective*, op. cit.

renversement du projet moderne dans des sociétés devenues technoscientifiques, et *a fortiori* sur les relations ancienne et actuelle entre le développement du champ patrimonial et l'écriture de l'histoire. Jean Cuisenier¹⁶¹ a par exemple montré en quoi les musées de société exprimaient très largement le fait qu'ils furent constitués dans un premier temps, au moment critique où l'essor industriel a remis en cause le pouvoir et la culture d'une certaine bourgeoisie de province, comme représentation de l'existence menacée de cette couche sociale, c'est-à-dire comme « arts bourgeois » et non « populaires ». De même pour H. P. Jeudy¹⁶², la muséographie industrielle apparaît le plus souvent comme le symbole de la puissance capitaliste, de l'aliénation ou de l'exploitation, dont elle efface paradoxalement le négatif (en même temps que les traces), pour ne donner à saisir qu'une histoire blanchie, réécrite, nettoyée des accidents « historiques » et sociaux, bref : un paradis perdu. Le souvenir de la souffrance, de l'humiliation, participent de la mémoire, celle que partagent encore collectivement les communautés désœuvrées, rurales ou urbaines, mémoire devenue objet d'histoire depuis que l'Histoire ne constitue plus le garant ultime de l'avenir des sociétés que l'on qualifiait jusqu'alors de modernes. Avec le mémorial¹⁶³, la mémoire des vaincus, construite par les vainqueurs, emprunte une nouvelle forme, textuelle et immatérielle, dont j'ai pu interroger les limites : celles de sa capacité à produire du sens. Si l'histoire est, pour Walter Benjamin, « *une seule et unique catastrophe qui ne cesse d'accumuler des ruines* »¹⁶⁴, on doit selon lui « *transformer ce qui existe en décombres, non pas par amour des décombres, mais par amour du chemin qui doit frayer un passage à travers les décombres* »¹⁶⁵. Benjamin a ouvert la voie à une conception indéterminée et contemporaine du patrimoine, si l'on accepte de considérer celui-ci comme résultat de la décomposition de l'histoire moderne. Le recours à la notion d'*apokatastasis*, notion chrétienne liée à la résurrection des morts, en tant qu'elle définit la « restauration de ce qui fut détruit » ne visait pas seulement, selon lui, à sauver le passé mais, comme l'analyse J. Chesneaux, « *à préserver son inachèvement, donc à respecter l'imprévisible du*

¹⁶¹ Cuisenier Jean « Que faire des arts et traditions populaires ? » in *Le Débat*, n°70, 1992.

¹⁶² Jeudy H.-P., *Mémoires du social*, Paris, PUF, 1986.

¹⁶³ Nous appelons Mémorial un type de musée apparu dans les années soixante-dix dont l'objet n'est plus de collectionner et d'exposer des objets, mais de commémorer des valeurs. Le *Mémorial pour la Paix* de Caen en constitue un exemple typique.

¹⁶⁴ Lacoste J., préface à *Enfance berlinoise* (Paris, 1978), cité par J. Chesneaux, op. cit. p. 324.

¹⁶⁵ Dufour El Mahel M.C., *La Nuit sauvée, Walter Benjamin et la pensée de l'histoire*, Bruxelles, 1993.

évocation politique et partisane à peine dissimulée par une intrigue amoureuse, de la vie des mineurs de Diélette. Ce qui s'expose, plus que de rares objets, ce sont donc principalement des valeurs, comme la solidarité que l'exposition permanente au risque dans le travail au fond de la mine rendait indispensable : « (...) *l'ambiance n'est pas la même, c'est pas la même camaraderie. On ne la comprend qu'au fond. C'est plus les mêmes au fond ; il y a les mineurs de jour et les mineurs de fond. On partage des risques* ». Cependant, cette vie-là n'est pas pour eux pensable en dehors d'une compréhension globale des rapports sociaux au travail, des rapports de production, des événements rituels marquant la vie civile (la traditionnelle et particulière fête de la Sainte-Barbe, jour de fermeture de la mine et de congés payés), des rapports sociaux locaux entre mineurs et ruraux et entre les familles de mineurs, ou encore hors des enjeux collectifs de l'époque, en particulier liés à la guerre, à l'occupation, à la libération, à la résistance, etc.

Plus qu'une évocation technique propre à l'actuelle archéologie industrielle, j'entendais avant tout recueillir une mémoire collective de la communauté, en particulier fondée sur la nostalgie de la solidarité qui existait entre mineurs et qu'ils se plaignaient de n'avoir pas retrouvé ultérieurement dans les métiers qu'ils exercèrent par la suite. Par exemple, la grève de 1949, récurrente aux entretiens réalisés, a marqué la mémoire d'une expérience politique de la revendication et de l'autonomie comme élément fondateur - aujourd'hui oublié - de leur histoire. Beaucoup découvrirent ainsi dans cette expérience, qui a conservé tout son sens, qu'ils représentaient *ensemble* une force sociale suffisante pour s'opposer aux décisions jugées irrecevables dont ils se sentaient victimes et, du coup, qu'ils pouvaient peser collectivement sur leur destin. Face aux contradictions économiques, quelques mineurs, dont nos interlocuteurs, décidèrent de « *faire un petit syndicat* », et lancèrent un mouvement de grève qui, à l'issue d'un défilé et d'une formulation de doléance, aboutit en leur faveur.

Le musée comme cadre

Au départ, l'idée de musée n'existait pas en tant que telle - encore faudrait-il en préciser le sens aujourd'hui - et il s'agissait comme en témoigne M. B... de réunir quelques objets à la demande du maire, qui aura joué le rôle d'un déclencheur. Le

*social de la mémoire*¹⁶⁸. Aux habituelles monographies détaillées, j'ai donc préféré livrer une synthèse problématique visant à l'ébauche d'une catégorisation socio-anthropologique des musées de société, ce que j'ai réalisé dans mon travail de thèse de doctorat. J'aurais d'ailleurs pu tout aussi bien m'appuyer sur d'autres exemples de communautés disparues, les travailleurs de la métallurgie, les pêcheurs à pieds de la Baie du Mont-Saint-Michel, les paysans traditionnels, etc., dont subsistent encore des survivants et qui ont donné lieu à une production muséographique ou à une mise en scène de leur mémoire.

La mine de fer Diélette a employé au moins trois générations de mineurs, en rythmant en quasi-totalité la vie de cette petite commune du nord du département de la Manche, à quelques pas de l'actuelle centrale nucléaire de Flamanville, et est de ce point de vue typique de l'industrie régionale, fortement territorialisée, peu cosmopolite, entretenant de fortes relations avec le monde rural local - à l'époque, paysan - et appuyée sur des réseaux de familles sédentaires et en situation d'interconnaissance. La mine de Diélette a fermé définitivement en 1962, alors que s'inaugurait une autre époque de l'industrie régionale avec la mise en œuvre des « grands chantiers » du nord-Cotentin axés sur l'industrie nucléaire, une partie des mineurs s'étant alors reconvertie dans cette voie, la majorité ayant trouvé un emploi dans les travaux publics.

1.9.1 Construction d'une petite histoire : le récit, les objets.

Pour les anciens mineurs que j'ai rencontrés, une dizaine au total, le projet d'exposition muséale est venu en réponse à un désir de parole ou, plus précisément, au besoin de raconter leur histoire dont il ne subsistait aucune trace visible dans l'espace public. L'élaboration du récit entendu lors de la visite se fondait, à ma grande surprise et contrairement au discours habituellement servi dans les musées de culture technique, non seulement les aspects pratiques de la vie minière, mais plutôt sur la vie sociale du groupe, les grèves, les accidents, les corons, les événements marquants (ici la visite d'une personnalité, là une anecdote), sans oublier le tournage du film « La maison sous la mer » de J. Calef, après la Seconde Guerre Mondiale,

¹⁶⁸ Idem.

musée présente donc principalement des documents photographiques, des papiers, des plans et des articles de presse, plus quelques rares objets, lampes, pioches, ou casque, du reste peu mis en évidence. Le lieu est ouvert au public durant la période estivale ou un ancien mineur se presse de se rendre pour raconter, officieusement dans la mesure où la visite n'est pas explicitement guidée, son histoire, « *parce qu'il faut expliquer au monde, dit-il, ce qu'a été Diélette* ». Mais le collectage des objets ne s'est pas limité aux seules reliques détenues par les anciens mineurs. Après la fermeture de la mine en 1962, les bureaux, restés longtemps à l'abandon, ont été pillés, et c'est ainsi que le patrimoine documentaire et les archives éparpillées se reconstituent au gré des dons, des signalements : ici un plan, là un cahier d'émargement du siècle dernier ou une photographie, tantôt chinés dans une brocante parisienne, tantôt rapportés par des d'anciens visiteurs. Ces documents ne sont le plus souvent pas exposés, et seuls sont offerts au regard ceux qui présentent un intérêt par rapport à l'actualisation de la mémoire. Les photos accrochées sur les panneaux artisanaux qui supportent la narration ne sont pas non plus des originaux : seule compte leur valeur documentaire, et les tirages d'époque ont été seulement empruntés, puis restitués à leurs propriétaires, le plus souvent des mineurs.

Résistance de la mémoire : EdF et le risque d'appropriation

Aujourd'hui, constate le président de l'association E. Diguët, « *quand on parle de la centrale nucléaire, on parle toujours de la mine en premier* ». La firme électrique, aujourd'hui premier et presque unique employeur local, avait proposé il y a quelques années, de déménager l'exposition des mineurs dans l'ancienne cantine de la mine de Diélette, dont elle avait fait l'acquisition, dans l'espoir d'y aménager un grand musée local où seraient représentées toutes les activités du Nord-Cotentin, de l'extraction du fer au nucléaire, en passant par l'agriculture. Bien qu'il trouva l'idée séduisante, et qu'il ait lui même participé à l'effacement des traces de la mine en construisant la centrale nucléaire de Flamanville au même emplacement, E. Diguët, en tant que responsable du petit musée, finit par décliner l'offre d'EdF et des collectivités territoriales associées par peur de d'une appropriation de la mémoire dont il est, avec quelques autre, le dépositaire : « *Ils nous ont contacté, ... ils avaient vu grand, ... ça allait devenir un grand musée et c'est la mine qui comptait le plus. Mais je n'ai pas été tout à fait d'accord parce qu'il me semblait qu'EdF aller*

accaparer ce qui était de la mine. J'avais posé une condition : que cette expérience soit toujours présentée par des mineurs. Là, ça ne passait plus. J'ai eu la présomption qu'EdF voulait mettre la main sur ce qu'était la mine. Je ne marche pas. C'est tombé à l'eau. Il avaient pourtant dépensé des millions pour monter les dossiers. Je marche si les biens restent toujours aux mineurs ». Et il ajoute, « *la cantine, c'était bien, ça représentait la mine, mais on se serait senti un peu prisonniers avec tous ces barbelés autour de la centrale nucléaire* ». Les relations entre la firme EdF et le musée qui entretient la mémoire de Diélette ne sont donc pas des plus simples. Le fait que l'histoire glorieuse de l'industrie soit en perte de légitimité, et particulièrement dans le nord-Cotentin où elle connaît une crise très forte depuis cinq ans, n'est peut-être pas étranger à la volonté manifestée par les représentants d'Edf et quelques élus locaux de se réapproprier symboliquement, en l'incluant dans leur propre histoire comme une continuité, celle de la mine de Diélette. En 1992, EdF avait déjà « offert » - ou, pour E. Diguët, « restitué » - à l'association et au petit musée un wagon trouvé dans un puits et exposé jusqu'alors au sein de son établissement. Si les deux histoires se suivent, ainsi qu'il en fut dans la biographie des mineurs reconvertis dans les grands chantiers de construction de la centrale puis éventuellement ensuite directement dans l'établissement, il ne saurait être question qu'elles soient confondues ou, pire, que la seconde recouvre la première.

Témoignage et document

Nous pourrions penser, à la lumière de ces témoignage, que les expôts du petit musée de Diélette se rapportent, par leur fonction, à cette catégorie d'objet particuliers qui, au sein de la catégorie des objets mnémoniques, ont été nommés par le sémiologue Marc Guillaume les *objets de suture*. Citons par exemple cette série de tableaux de la mine et de ses environs, peinte par les mineurs eux-mêmes, alors que celle-ci était encore en activité. Ainsi avons-nous acquis la certitude que le monde d'objets constitué dans ce lieu n'avait rien de commun avec les traditionnels musées des ATP, destinés à produire une seule mémoire sociale, blanchie et victorieuse, ni même avec les musées des techniques, qui procèdent à leur manière d'une autre forme de neutralisation de l'histoire, de rejet de la petite histoire, par la médiation

technicienne. C'est en ce sens que Christian Faure¹⁶⁹, dans l'introduction aux actes du colloque de Mulhouse sur le thème des musées de société en 1991, se livrait à la critique de l'intemporalité et de la « déshistorisation » qui caractérise les musées de société où l'on présente « *un autrefois mythifié sans référence historique précise, des coutumes sans origine,...* ». Mais si la « constellation » - plutôt que la collection - d'objets présentés dans ce petit musée pouvait prétendre servir à la construction d'une histoire, ce n'est assurément pas de l'Histoire dont il s'agit, d'une mémoire historique empreinte d'un souci de vérité, mais plutôt d'un « petit » récit, expression d'une *mémoire collective* soucieuse de véricité, c'est-à-dire demandant à être entendue comme trace et comme preuve d'un temps achevé. C'est finalement tout un monde, relié à un imaginaire social et historique de la modernité, qui va apparaître au fil du dévoilement dans le témoignage, autant d'éléments épars, de fragments de mémoire, de photographies qui ne trouvent leur sens que reliés les uns aux autres et rapportés à une époque : fête de la Sainte-Barbe, club sportif, cinéma associatif, conditions de travail, solidarités, mouvements de grève, ...forment, comme les objets, un constellation de souvenirs prenant place dans le présent.

Je donnerai deux exemples de l'importance du récit, prenant appui sur des objets pré-textes (littéralement : précédant et supportant le récit), qui montrent l'intérêt du recueil du témoignage oral comme actualisation du sens. L'un des interlocuteurs m'a ainsi relaté, alors qu'il faisait référence aux faits de résistance des mineurs pendant l'occupation, comment s'était constituée toute une organisation de brouillage des traces vis-à-vis de l'administration, à partir de l'édition de faux documents, notamment de faux papiers destinés à éviter, pour certains des mineurs concernés, la réquisition. Seul un témoignage permet d'éclairer aujourd'hui la véritable nature de ces documents et comment, à leur manière et parce que leur sens procède, plus de la mémoire que de l'analyse factuelle, ils permettent encore de sédimenter une mémoire collective particulière au sein de la communauté, celle de la Résistance. Autre exemple. Alors que j'observais les coupures de presse qui constituent, avec un vaste matériau iconographique, l'essentiel de l'exposition, un mineur qui m'accompagnait s'empressa de livrer quelques précieux commentaires

¹⁶⁹ Christian Faure, *Le projet culturel de Vichy*, P.U. de Lyon, CNRS, 1989. L'auteur montre notamment comment l'organisation des fêtes traditionnelles et des groupes folkloriques participe à cette période d'un ordre nouveau et comment le « populaire », originellement connoté « à gauche » va être associé en fait au conservatisme rural.

qui finirent par prendre la forme d'un récit. L'article en question relatait un accident survenu au fond de la mine dans les années cinquante. Il s'avère en fait qu'il avait eu lieu sur le trajet qu'effectuait le mineur, qui périt dans l'accident, entre son domicile et le « carreau » de la mine. En fait, par solidarité avec la famille du défunt, mineurs et responsables de l'exploitation s'entendirent pour déclarer que l'accident était bien survenu pendant le travail, au fond du puits, sans quoi veuve et enfant n'auraient pu prétendre bénéficier des aides sociales prévues en pareilles circonstances : une autre manière d'évoquer la solidarité qui unifiait la communauté des mineurs, parfois jusque dans le dépassement des conditions historiques qui opposaient travailleurs et patronat. On perçoit dans cet exemple comment l'objet exposé ne sert finalement que de prétexte au récit, objet dans lequel il ne s'agit pas de chercher une vérité (le fond de l'article est historiquement faux), mais dont le sens renvoie finalement à une organisation sociale, la communauté des mineurs, précisément objet et enjeu de la mémoire qui en actualise le sens aujourd'hui encore. Seule l'actualisation de la mémoire collective, *via* l'objet transitionnel, est porteuse de sens et de véracité.

En première approximation, on pourrait penser que ces mineurs ont été dépassés par l'Histoire et qu'elle les a laissés précisément « sur le carreau ». Or, la fermeture de la mine n'a pas engendré, comme c'est le cas aujourd'hui avec la liquidation massive des ouvriers de l'industrie lourde et même du tertiaire, une catastrophe économique dans la mesure où de nombreux des mineurs de Diélette ont pu retrouver une inscription économique et sociale stable dans la société de plein emploi des années soixante. En revanche, il ne fait aucune doute que s'est effondré, avec Diélette et quelques autres exploitations minière normandes, tout un monde de sens lié à des pratiques, des rituels, des croyances, à un imaginaire – un monde - qui appartient de toute évidence résolument au passé. A y regarder d'encore plus près, le passage à une nouvelle époque, marqué par l'obsolescence de la mine et du fer, symboles de l'âge industriel consacré par la Tour Eiffel, procède d'un dépassement de l'Histoire moderne (la mine de fer et de charbon comme point de départ du grand projet industriel, la glorification du travailleur et de la figure du héros, etc.) tout autant que de celui du « monde d'avant », monde *à hauteur d'homme* porté par les « petits récits » et par une histoire locale non universelle, communautaire, faite de solidarités, de relations de sociabilité, et de pratiques et de croyances particularistes. Partant, si l'on conçoit les musées de société comme des lieux dans lesquels une

communauté ou un groupe viendrait exposer les traces - les preuves - de son passé non honoré, il faut bien leur attribuer une fonction thérapeutique au le sens où ils serviraient de *cadre* au processus de ruïnification, au sens halbwichien¹⁷⁰ du terme. Le musée que j'ai évoqué ne serait de ce point de vue qu'un simple support pour l'élaboration d'un petit récit ou d'une petite histoire, contre l'Histoire des vainqueurs qui s'inscrira dans le projet nucléaire naissant à quelques kilomètres de là, dans la Hague, alors que la mine fermait. La temporalité de ce petit musée est incommensurable à celle d'un Louvre ou même d'un musée des ATP de province : sa durée de vie est limitée dans le temps et il s'adresse à une génération qui souhaite affirmer la marque d'une transition, d'un passage, pour qui le problème ne réside pas tant dans la disparition d'un monde, qu'ils acceptent avec résignation, que dans la vitesse de cette disparition. J'ai donc proposé d'appeler *musée transitionnel* ce type de lieu où est mobilisé temporairement un patrimoine par une communauté, dans le souci d'affirmer d'une part la passéité de son passé dans l'Histoire (ou mémoire sociale) - et de ce fait à honorer sa défaite -, et d'autre part à « reprendre » les trous d'une mémoire collective dont le sens n'est pas dépassé, en procédant au récit du *témoin* de son temps. L'exemple du musée de Diélette validait plusieurs hypothèses de travail théorico-pratiques dans une époque de bouleversements accélérés et d'instabilité culturelle, sur lesquelles je reviendrai sous un autre angle dans la suite du texte.

1.9.2 Retour sur la conservation

Les objets de la conservation

Conserver c'est, selon Aloïs Riegl¹⁷¹, à la fois lutter physiquement contre le travail de la nature, contre les effets du temps, contre la destruction, l'érosion, mais aussi psychiquement et socialement contre la perte, contre l'oubli. Il n'est pas de société possible sans mise en acte d'une logique minimale de conservation, celle-ci prenant des modalités spécifiques au type de société donné (avec ou sans histoire), à l'époque concernée (pour les sociétés à histoire), et finalement à l'imaginaire social qui structure le rapport des hommes au temps dans ce contexte singulier. La

¹⁷⁰ Halbwich M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (2^e édition)

¹⁷¹ Riegl A., *Le culte moderne des monuments*, op. cit.

conservation, dont le musée de société est le dernier avatar, traverse les âges dans la mesure où il nous parvient sans cesse du passé des traces dont nous avons gardé, ou perdu, le sens. L'activité de conservation peut donc soit inaugurer un nouvel acte, un nouvel objet, soit s'inscrire dans la continuité de celle des hommes qui ont conservé avant nous, le plus souvent dans le souci de léguer une part de leur monde aux générations futures. Lors, si l'on cherche à comprendre, comme je l'ai proposé, le sens des pratiques actuelles de conservation, il faudrait pouvoir tenir compte à la fois de sa dimension anthropologique fondamentale, et donc de son rôle comme pratique fondatrice collective - ne serait-ce qu'à l'origine de toute forme de reproduction sociale - mais aussi de la singularité de l'époque actuelle, celle de l'Occident au début du XXI^e siècle. Il y a fort à parier qu'un inventaire exhaustif des pratiques de conservation ne nous éclairerait pas plus sur le sens de la relation qui lie les hommes aux objets conservés, que sur la (les différentes) manière(s) dont ils envisagent d'habiter leur temps.

Le système des objets

Il me semble que Baudrillard, dans une courte phrase introductive à son ouvrage *Le Système des objets*, et plus particulièrement dans l'analyse du système « non-fonctionnel », a pointé toute la duplicité du patrimoine relevée pour la première fois par A. Riegl¹⁷² : « *Toute une catégorie d'objets semble échapper au système que nous venons d'analyser (fonctionnel) : ce sont les objets baroques, folkloriques, exotiques, anciens. Ils semblent contredire aux exigences du calcul fonctionnel pour répondre à un vœux d'un autre ordre : témoignage, souvenir, nostalgie, évasion. On peut être tenté d'y voir une survivance de l'ordre traditionnel et symbolique. Mais ces objets, tout différents qu'ils sont, font partie eux aussi de la modernité, et prennent là leur double sens* »¹⁷³. Une telle perception de la duplicité et de la contemporanéité, de l'objet ancien à l'époque où troquer l'armoire en chêne des grands-parents contre une cuisine en Formica pouvait passer pour un signe de modernité, mérite d'être soulignée. Partant, l'analyse se fait beaucoup moins linguistique, et beaucoup plus anthropologique, puisque l'auteur envisage de construire, comme l'a fait Riegl un siècle plus tôt au sujet des monuments, une

¹⁷² Riegl A., *Le Culte moderne...*, op. cit.

¹⁷³ Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968/92. p. 103.

typologie des valeurs de l'objet ancien. Ce dernier se donne à saisir comme définitif, sous le signe de l'accompli,... du parfait, c'est-à-dire littéralement « ce qui a lieu dans le présent comme ayant eu lieu jadis ». Cette formulation ne manquera pas de retenir notre attention dans la mesure où elle pointe, là encore, la duplicité de l'objet ancien comme trace du passé « ayant eu lieu », et « ayant lieu » (au sens de l'*étant*) dans le présent. Si l'on demande à l'objet fonctionnel d'être efficace, on attend de l'objet ancien qu'il soit accompli, qu'il se donne comme totalité, comme présence authentique : d'être, en d'autres termes, *fondé-sur-soi*. L'obsession de l'authenticité qui entoure l'objet ancien est celle de la certitude, celle de l'origine de l'œuvre en quelque sorte (la singularité, le nom, la signature). Ainsi, « *la fascination de l'objet artisanal lui vient de ce qu'il est passé par la main de quelqu'un dont le travail y est encore inscrit* »¹⁷⁴, ce qui a été créé comme unique et irréversible. Il faut voir dans la recherche de la trace créatrice, qui prend aujourd'hui des formes collectives obsessionnelles, celle de la filiation et de la transcendance paternelle. Comme l'a montré, depuis Freud, la psychanalyse, l'authenticité vient toujours du Père : c'est lui la source de la valeur. Souvenons-nous de ce que le mot patrimoine signifie : « nom du père ».

Patrimoine, tradition et modernité

Jean Baudrillard avait fort justement remarqué, à l'orée des années soixante-dix, que toutes les couches sociales ne validaient pas avec une identique pertinence son modèle de compréhension. Ainsi remarquait-il que « les couches sociales primitives (les paysans et les ouvriers) n'ont que faire du vieux et aspirent au fonctionnel ». Est-ce à dire que plusieurs couches pourraient vivre en apparence dans le même temps, et en fait habiter des temps différents ? Il semblerait en tout cas qu'aujourd'hui, l'ensemble de la société moderne soit entré dans le dilemme énoncé par l'auteur : « *nous voulons à la fois n'être que nous-mêmes (modernes) et être de quelqu'un (traditionnels), c'est-à-dire à la fois être le père et succéder au père* »¹⁷⁵. Une telle assertion permettrait de rendre compte de l'ambiguïté dont nous faisons preuve à l'égard de la nature en particulier, désirant assumer jusqu'à son terme le projet prométhéen de réorganiser le monde, d'aménager et d'artificialiser la nature,

¹⁷⁴ Baudrillard J., *Le système des objets*, op. cit.

¹⁷⁵ *Ibid.*

tout en la considérant comme patrimoine (nom des Pères). Par cette ambiguïté irrésolue, « *c'est le même processus qui soumet la nature au travers des objets techniques et domestique les cultures au travers des objets anciens (...) C'est le même impérialisme privé qui rassemble autour de lui un milieu fonctionnellement domestiqué et les signes domestiqués du passé, objets-ancêtres d'essence sacrée, mais désacralisée, et dont on exige qu'ils laissent transparaître leur sacralité (ou historialité) dans une domesticité sans histoire* ». Ainsi, pour achever notre analyse, l'auteur dénonce-t-il l'impasse d'une certaine forme de conservation/exposition du patrimoine, ou la condamnation de l'homme moderne à ne jamais pouvoir réconcilier, dans le double statut de l'objet ancien, deux mondes irrémédiablement perdus : le présent et le passé. Mais c'est oublier un peu vite la possibilité, ouverte par l'exemple du petit musée de Diélette, de penser qu'il pourrait exister différentes postures sociales à l'articulation du passé et du présent, c'est-à-dire différents lieux de production idéologiques du patrimoine.

La conservation comme possible appropriation de l'autre

Il m'a donc fallu concevoir la conservation comme une mise en œuvre spécifique, dans une époque donnée, de notre rapport au passé et de la passéité. Tout en produisant une matérialisation du passé, elle participe nécessairement de l'élaboration collective d'une représentation de ce même passé dans le présent. Or, la conservation telle qu'elle nous apparaît dans son *résultat*, les objets ou savoirs conservés, suppose qu'à un moment donné, on se soit soucié d'extraire au travail du temps et de l'oubli passif, les objets ou des savoirs que l'on jugeait bon ou utile de conserver. Cette considération m'a conduit à reposer la question dans ces termes : la conservation n'induit-elle pas également un traitement du présent comme « futur passé » ? C'est que pour M. Guillaume¹⁷⁶, « *le passé conservé n'est pas seulement ce qui a existé il y a longtemps ; c'est l'ensemble de tous les éléments qui sont mis à l'écart parce qu'ils ont cessé d'être opératoires dans la société présente* ». Partant, le présent est susceptible d'être conservé comme un futur passé, c'est-à-dire un ensemble d'éléments dont on peut penser qu'ils vont passer parce qu'ils deviendront

¹⁷⁶ Guillaume M., *La politique du patrimoine*, op. cit. p. 94

rapidement obsolètes. Il m'a semblé, à travers les différentes recherches que j'ai pu réaliser dans ce champ, que le ressaisissement actuel d'objets, de savoirs et savoir-faire, récits, et éléments culturels de diverses natures appartenant à des communautés ou cultures menacées de disparition, au sens où elles manifestent leur *vulnérabilité*, en constituant leur présent comme futur passé, vise à inscrire ce dernier en temps que trace de leur passage et en temps que preuve de leur existence. Ce processus systématisé et autonomisé, car il s'agirait à présent d'un processus plus que d'un projet, peut être compris comme l'exercice d'un travail de deuil, dont j'ai voulu montrer les limites, mais également comme prolongement désespéré de *l'écriture* d'une histoire, au sens d'un travail d'écriture du passé dans le présent. La conservation, en tant qu'elle est devenue système, à l'instar de la communication ou de la consommation, doit donc faire l'objet d'une attention particulière, qui pourrait éclairer le rapprochement que j'ai tenté d'opérer entre l'histoire et le patrimoine.

1.9.3 Le rôle des objets dans la dynamique de la mémoire et de l'oubli.

Dans son introduction à *la Politique du patrimoine*¹⁷⁷, M. Guillaume remarquait que « quelques objets seulement ne vieillissent pas, ils deviennent anciens ». Reprenant l'analyse de J. Baudrillard rappelée précédemment, il partait du constat qu'il semble exister une incohérence, une *contradiction* dans notre approche des objets entre l'obsession moderne de la conservation du prestigieux d'une part, et les modes de production, de consommation et finalement de destruction propres aux sociétés industrielles. Les deux systèmes, l'un symbolique et l'autre, économique, sembleraient fonctionner dans une relation d'étroite interdépendance, le premier pouvant être considéré comme fondement du second. Ainsi, la symétrie remarquée par Baudrillard entre l'objet banal (série) et l'objet idéal (authentique) prend ici le sens d'une relation dialectique, l'objet ancien venant restaurer l'illusion d'une continuité entre les objets, rompue lors du passage de l'artisanat à l'ère industrielle, et articulant sa valeur (historiale) à l'obsolescence qui constitue la valeur de l'objet industriel. Par la multiplication récente des pratiques de conservation, d'initiatives privées ou publiques, à destination sociale ou individuelle, les objets en sursis de destruction peuvent alors renvoyer à deux formes principales de conservation : la

¹⁷⁷ Guillaume M., *La politique du patrimoine*, op. cit. p. 14

collection d'une part, et ce que M. Guillaume a nommé les « objets de suture », de l'autre. Les seconds, qu'il compare à des petits « monuments domestiques » occupant une fonction mémoriale, apparaissent ainsi plus sous la forme d'une « constellation » que d'une collection : c'est le monde des « objets sans qualités (collectives), des pratiques ordinaires destinées à marquer l'empreinte d'une famille ou d'un individu. Rappelons qu'elle peut-être interprétée comme un moyen de lutter contre l'irréversibilité du temps, par construction d'un temps cyclique de la répétition¹⁷⁸. Le choix que j'ai fait d'aborder, dans un travail dont l'objet était *a priori* le patrimoine dans sa dimension collective et dans ses formes sociales, la dimension individuelle ou intime des pratiques de conservation constitue pour moi une sorte de pari : que ce « détour » par l'intimité, mais aussi par le champ psychanalytique, éclaire l'approche sociologique et anthropologique. Cet éclairage pourrait d'ailleurs emprunter deux directions : d'abord celle des pratiques individuelles dont la somme produit socialement un sens (la convocation du patrimoine dans l'univers domestique comme phénomène social) ; ensuite, celle d'une démarche heuristique et théorique, avec tout le risque que comporte le fait de transposer à l'échelle collective les conclusions d'analyses tirées de l'observation de conduites individuelles.

Musée transitionnel et objets de suture

Arrêtons nous un instant sur cette catégorie bien particulière d'objets que sont les objets hérités, les objets transmis ou rapportés de voyage, que nous conservons comme une part de nous même et paradoxalement, parce que la présence de l'Autre y est inscrite. Dans cette catégorie, qui peut constituer une part importante de notre monde d'objets en tant qu'ils constituent des petits « monuments domestiques », les *surfaces d'inscription* que sont les livres et, surtout, les photographies, jouent un rôle de tout premier ordre. Relevant des documents, dont K. Pomian¹⁷⁹ a montré qu'ils procédaient du fondement de la production historique, nous voudrions revenir sur quelques considérations à caractère anthropologique issues de l'analyse

¹⁷⁸ Voir Pomian K. « *Entre le visible et l'invisible, la collection* » in *Libre n° 3*, 1978 ; Guillaume M. *La politique du patrimoine*, op. cit. chapitre 3 : « *De la collection* » ; Baudrillard J., *Le Système des objets*, op. cit. , chapitre B-II « *Le système marginal : la collection* », p. 120-150.

¹⁷⁹ Pomian K., « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l'histoire », in *Revue de Métaphysique et de Morale, Mémoire, histoire*, 1998. pp. 63-111.

procédant à un rapprochement plus qu'analogique, structurel, entre l'Histoire, le musée de société et la logique fondant la majeure partie des pratiques de conservation, individuelles et collectives, instituées ou non, qui constituent le vaste champ du patrimoine.

La mémoire comme compromis

Ainsi qu'en témoignent les travaux de Maurice Halbwachs¹⁸² autour de la mémoire prise dans son acception sociale, le passé mémorisé est très largement choisi non par rapport à la matérialité des événements, mais par rapport au sens dont ces derniers sont porteurs dans le présent ; plus, par le *projet* que forme ce sens dans le présent. Si l'on poursuit, avec Jean-Paul Sartre, la réflexion jusqu'au niveau existentiel, le choix historique en général pourrait s'exprimer ainsi : « *En me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide, par l'action, de sa signification. Cette décision touche la valeur, l'ordre et la nature de notre passé* »¹⁸³. Ainsi, certains objets, que Riegl¹⁸⁴ appelait monuments intentionnels, visent à matérialiser ce passé, à rendre visible le passé que nous avons choisi de retenir. Le concept, plus étendu que la notion de monument historique chez Riegl, recouvre à présent les emblèmes, les archives, rejoignant de ce point de vue les *lieux de mémoire* chers à P. Nora, et la mémoire au sens large apparaît, à ce niveau intentionnel, comme « *un procès différentiel de valorisation et d'effacement, de souvenir et d'oubli* »¹⁸⁵ faisant l'objet d'un *choix*, social ou individuel, clairement consenti et consciemment réalisé. Mais la mémoire semble opérer à un second niveau, inconscient celui-là, qui lui donne sa dimension dialectique en introduisant une dimension négative qui est fondamentale à son exercice : l'oubli. « *De même que le rêve est le gardien du sommeil, les objets de suture mnémonique sont les gardiens de l'oubli* » poursuit M. Guillaume. Ce niveau inconscient de la mémoire ne saurait, précisons-le, être doté d'un fonctionnement autonome et son travail s'articule avec celui de la mémoire consciente, celui du choix. Nous serions là en présence d'une rationalité consciente qui permet, en le masquant, à un mécanisme inconscient de

¹⁸² Halbwachs M. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (2^e édition), suivi de *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel 1997.

¹⁸³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 pp. 581-582.

¹⁸⁴ Riegl A., *Le Culte moderne des monuments*, op. cit.

¹⁸⁵ Guillaume M., *La politique du patrimoine*, op. cit. p. 67.

sémiologique de R. Barthes¹⁸⁰. L'intuition de ce dernier m'a semblé pouvoir porter un éclairage tant sur la production muséographique, comme mise en mémoire d'images, et la prolifération contemporaine de ces images, en particulier au travers des réseaux de télécommunication (télévision, internet). Il voyait, en effet, la photographie comme relevant d'une « intention » muséographique par laquelle le portrait, par exemple, a remplacé les anciens statuaires. Cette intention serait nourrie d'une volonté d' « attester la réalité du passé d'être le passé dans le présent ». Pour Barthes, la photographie procède d'une dialectique, qui pourrait être également celle du musée, articulant pour une part une tentative de retenir le temps (« *la photo répète et amplifie le manque qui s'éprouve dans le désir de saisir que je ne peux concevoir que sur le mode du passé* ») et en même temps d'attester de la réalité du passé d'être le passé dans le présent (« *la photo représente ce moment subtil où, à vrai dire, je ne suis ni un sujet ni un objet, mais plutôt un sujet qui se sent devenir objet : je vis dans une micro-expérience de la mort* »). Le musée, en particulier le musée de société, est travaillé par une telle dialectique, mis en tension entre son rôle de lieu d'objectivation du passé attestant de sa *passéité*, ce qui fut également le rôle de l'Histoire, et incarnation d'une volonté de « faire durer » une époque, voire de la « faire revivre », comme en témoignent les nombreux slogans qui nous invitent à visiter les musées de traditions populaires. Les objets de suture participent ainsi silencieusement d'un travail de deuil, au double sens où la suture désigne à la fois le fait de recoudre une plaie symbolique - reprendre un trou de mémoire -, et constitue une trame à une multitude de récits, de fictions, de constructions particulières faites de signes et de rites. En tant qu'elle constitue finalement, comme l'Histoire, une fiction, la matérialité de l'objet conservé atteste le récit en l'inscrivant de manière durable et incontestable dans le monde. On pourrait s'interroger sur les limites d'une telle pratique. Si l'objet surgit là où émerge ontologiquement la question du sens, en se plaçant comme écran devant le « néant générateur d'angoisse », il entretient simultanément, comme l'histoire, une confusion entre l'Être et l'étant : s'il permet de passer de l'indicible au dicible, du pleurer au parler, il construit, comme l'Histoire « *des fictions qui sont des symptômes de l'Être mais qui ne se saisissent que de l'étant* »¹⁸¹. C'est à mon sens ce que permet le petit musée de Diélette, et cette analyse a marqué une articulation fondamentale dans mon cheminement, en

¹⁸⁰ Guillaume M, *La Politique du patrimoine*, op. cit.

¹⁸¹ *ibid.*

fonctionner, assez proche de ce que Freud nommait formation de compromis. La mémoire pourrait donc être assimilée à une formation de compromis dans la mesure où « *la plupart des choses conservées se présentent ainsi sous la double forme apparente anodine d'une mnémotechnique alors que cette fonction mise en avant n'est en réalité, le plus souvent, qu'une fonction écran* »¹⁸⁶. Les objets conservés, au domicile comme au musée de société, acquièrent du coup un double statut renvoyant pour une part à la mémoire ordinaire (qui produit le *document*, l'archive), et pour une autre à la mémoire active qui, jouant de l'ambiguïté des signifiants et se jouant de la réalité, en fait des *monuments* (des gardiens). Ce serait là une définition du mémorial, registre spécifique de redistribution de la mémoire, permettant à la fois de construire une mémoire et d'*établir un récit*, à la manière du musée de la mine de Diélette. Si le musée de société, en tant que lieu où sont entreposés des documents, participe également de la production d'un récit (fut-il celui de la fin, de la catastrophe), le projet de *mémorial* tel qu'il fut développé à Caen avec le Mémorial pour la Paix tente de rendre explicites et compatibles ces deux dimensions-fonctions de la mémoire. Ce que corrobore l'analyse muséologique de F. Migayrou « *L' économie de la restitution historique se distribue en deux ordres : l'un archéologique où l'on en finit pas d'exhumer les restes fragments maladroitement reconstitués de la muséographie spontanée, l'autre, historiciste, où l'on reconstruit une fiction courte, abordable par le touriste (...) il n'y aurait d'autre choix que celui de la conservation ou du mémorial* »¹⁸⁷. Précisons pour l'heure la fonction cachée de la mémoire, *a priori* paradoxale mais complémentaire du souvenir, que nous formulerons comme étant sa capacité à *oublier*, sa puissance d'oubli.

De l'oubli

« *Le patrimoine n'existe pas en tant que tel* » lançait abruptement P. Béghain en conclusion de *Patrimoine : culture et lien social*, pour signifier, comme l'archive n'existe pas sans l'archiviste, qu'il ne peut faire l'objet que d'un choix : celui de conserver certaines traces du passé au détriment des autres. Autrement dit, décréter

¹⁸⁶ Ibid. p. 69

¹⁸⁷ Migayrou F. « *Le corps étendu : chronique d'un jour sans histoire* », in *Visite aux armées : Tourismes de guerre*, FRAC de Basse Normandie, 1995 - p.166

que tel ou tel objet fait partie du patrimoine ne participerait pas tant, finalement, d'un travail de mémoire au sens d'une accumulation des traces, que d'un important travail d'oubli, autant dire de deuil, face à la masse d'objets, de souvenirs, de valeurs et de récits dont nous devons en permanence nous dessaisir. Freud inclinait à penser qu'il existait deux sortes d'oubli, dialectisées l'une à l'autre : l'oubli qui laisse échapper sans résistance une multitude de faits insignifiants et celui qui, au contraire, peut s'analyser comme refoulement, comme « lésion de la mémoire », l'oubli procédant d'une alternative entre remémoration (réparation du mauvais oubli négatif) et répétition (retour du refoulé sous la forme du symptôme)¹⁸⁸. Or, l'objet mémorial, c'est-à-dire l'ensemble composé des objets que nous avons définis comme objets mnémoniques et objets de suture, semble dépasser, dans son rôle thérapeutique, cette alternative pensée entre refoulement et remémoration : c'est l'objet du « savoir oublier » qui, prenant la place du symptôme, produit un effet comparable à *l'anamnèse* en analyse clinique. Il faut donc concevoir cet objet, au rôle libérateur, comme un analyseur permettant le travail de deuil, sur le terrain même où il advient, sur sa cause même, celle dont l'objet reste le témoin. En d'autres termes, il constitue le « pré-texte » à une multitude de récits dont il devient le support, à la manière des articles et photographies exposés dans le petit musée de la mine de Diélette. Il se distingue en cela de l'objet de collection, lequel, dans sa répétition, ne permet pas à l'inconscient d'opérer le travail de déplacement selon une chaîne d'association de signifiants, qui du coup resurgit alors sous la forme du symptôme névrotique. Et M. Guillaume de conclure : « *La conservation mémoriale regroupe tous les objets qui restent dans les sites du deuil et qui permettent ainsi autant d'abréactions atténuées et spontanées, tandis que la conservation « déplacée » d'objets fétiches ou de collection conforte des fixations névrotiques ou des états mélancoliques* »¹⁸⁹. Nous touchons là à une dimension positive de l'oubli, celle qui justement constitue l'objet de la cure analytique. Les objets mémoriaux, constituent l'appareil de la *puissance d'oubli* cher à Nietzsche, en tant qu'ils constituent de simples traces du passé, des pré-textes à partir desquels peut prendre appui la parole dans l'élaboration de récits, du récit familial des origines au récit collectif produit par les communautés ou sociétés disparues. De même que pour Walter Benjamin¹⁹⁰, lorsque s'opère la dégradation de

¹⁸⁸ Freud S., *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1992.

¹⁸⁹ Guillaume M., *La politique...*, op. cit. p. 82.

¹⁹⁰ Benjamin W., *Paris, capitale du XIX^{ème} siècle, Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1993.

l'expérience traditionnelle collective en expérience vécue, le travail de remémoration devient impossible, dans la névrose qui caractérise en partie notre époque, le souvenir et la tristesse semblent s'attacher aux reliques du temps passé. Une partie de l'œuvre de Benjamin, consacrée à Baudelaire¹⁹¹, vise justement à montrer comment le poète, en allégoricien, fera surgir dans Paris les monuments, les souvenirs, les ruines et les fragments que la rumination mélancolique ne peut assembler. « *L'anachronisme de la mémoire involontaire, commente F. Coblenz, où le mélange des temps est le gage de la conservation du passé et où tout souvenir est solidaire du monde de la remémoration, s'oppose au douloureux de la relique ou du monument commémoratif* »¹⁹². Ces jeux de la mémoire et de l'oubli sont illustrés par l'anecdote citée par H.-P. Jeudy¹⁹³, qui témoigne du travail opéré par les objets de suture, en même temps que de la force d'attachement qui nous lie à eux, notamment devant la menace de disparition, individuelle ou collective : « *Dans la Cordillère des Andes, sur une voie escarpée, à peine carrossable, une pancarte indiquait « el museo ». Le site était composé de deux maisons face à face. D'un côté une maison indienne se présentait comme un modèle d'habitation bien conservée, avec ses murs en terre, son toit de chaume, son armature de bambous, son four, ses instruments aratoires, culinaires et autres qui portaient tous une étiquette indiquant leur fonction ; de l'autre côté, un indien vivait dans une maison similaire dont le toit avait été remplacé par des tôles ondulées en signe de modernité. C'était lui le gardien du site. Chaque jour, il attendait des clients pour leur faire visiter ce lieu symbolique. Il décrivait les modes de vie passés et commentait les activités qui s'exerçaient autrefois avec de tels instruments. Quelques temps plus tard, un tremblement de terre provoqua l'effondrement du musée. Désormais, seules des traces persistent, mais elles ne représentent plus cette authenticité originale d'un lieu si bien reconstitué. L'indien habite toujours là, il n'a pas déplacé la pancarte, il a rassemblé dans sa propre maison, intacte, les instruments et les restes du musée perdu. Il fait visiter sa demeure et il montre, à qui veut les voir, les débris de l'ancien petit musée ».*

¹⁹¹ Benjamin W. « *Sur quelques thèmes baudelairiens* » Charles Baudelaire. *Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduction de J. Lacoste, Paris, Payot, 1982.

¹⁹² Coblenz F. « *La passion du collectionneur* », op. cit. p. 69.

¹⁹³ Jeudy H.-P. *Le désir de catastrophe*, op. cit. p. 57

1.9.4 *En guise de conclusion*

Comme l'indien de la Cordillère, les mineurs de Diélette ont rassemblé dans une salle banale quelques documents, ou objets de suture, pour servir de prétexte à qui veut bien entendre leur histoire ; non pas l'Histoire d'un âge d'or industriel révolu, mais bien une histoire-mémoire, encore vivante et porteuse de sens, d'une communauté et dépositaire d'une expérience encore transmissible et gardienne de valeurs de solidarité toujours actualisables. Le regard hétérologique qu'ils portent sur leur passé/patrimoine participe d'une double démarche qui nous autorise à penser que sont là possiblement dépassées les contradictions ou les excès du culte patrimonial moderne : ne cédant pas à la tentation névrotique de collectionner compulsivement toutes les traces d'un passé achevé dans sa forme *historique* (l'Age de la Mine) pour n'en conserver que celles qui leur semblent encore faire sens, et parce qu'ils furent toujours inscrits dans un champ de pratique sociale actualisé et valorisé par leur reconversion dans le nucléaire, les mineurs de Diélette ont su donner aux objets qu'ils ont choisi d'exposer le rôle et la fonction d'objets de suture. Objets prétexte, objets mémoriaux, ils sont porteur d'un sens accessible seulement par le recours au récit et au témoignage qu'ils suscitent, et desquels ils ne peuvent être abstraits. Refusant également les propositions d'aménagement et d'agrandissement qui leurs furent faites par Edf, qui constitue le premier pouvoir local (par l'implantation de la centrale nucléaire de Flamanville), et du même coup parant le double risque d'appropriation et de réification de leur mémoire, les survivants de la mine ont conçu leur musée comme un lieu de transition dont la temporalité doit permettre à la fois l'accompagnement en douceur du travail de deuil et la transmission, sans destinataire *a priori*, c'est-à-dire universelle, d'une expérience qui n'a pas épuisé en totalité sa capacité à produire du sens.

Mais après l'analyse des formes, réifiantes ou vivantes, de conservation patrimoniale auxquelles on peut attribuer pour fonction de rendre acceptable l'accélération du temps dans le développement de la société de consommation/communication, ce dont témoigne l'archéologie industrielle et l'essor des musées du quotidien, il me restait à analyser le *processus même d'accélération et d'innovation* – la dynamique des temps actuels – jusque dans sa réalisation catastrophique. Cela constituera le troisième temps de mon parcours de recherche.

Chapitre 3 – Heuristique du risque technologique majeur, et plus spécifiquement du risque nucléaire, de la Hague à Tchernobyl

Le développement des sciences, des techniques et du marché, auquel la dynamique du patrimoine tente désespérément d'apporter une réponse, repousse sans cesse les limites du faisable et du socialement acceptable en même temps qu'elle produit de nouvelles formes de menaces, risques potentiels ou catastrophes avérées, auxquelles nous n'étions pas préparés : Tchernobyl, déchets nucléaires, vache folle, OGM, clonage, amiante, anthrax,... Suivant un impératif de mobilisation générale et de circulation sans entrave des hommes, des marchandises, des informations, mais également des formes sous lesquelles le mal se fait jour (contaminations diverses, pollutions, virus, violence, etc.), nous vivons désormais dans des sociétés *épidémiques*. C'est du moins l'expression que j'ai retenue pour qualifier les nouvelles formes de vulnérabilité des hommes, de la nature et du politique, alors même que la vieille culture dont nous disposons pour affronter l'épidémie n'est plus à la hauteur et conduit le plus souvent à des pathologies sociales telles que la production de boucs émissaires. J'ai développé longuement cette problématique dans un ouvrage intitulé *La vie contaminée, éléments pour une socio-anthropologie des sociétés épidémiques*¹⁹⁴. Je proposerai d'en reprendre la genèse et, surtout, les principaux résultats de recherche qui m'ont conduit à formuler l'expression socio-anthropologique des logiques épidémiques à l'oeuvre dans les sociétés contemporaines. Je retiendrai pour cela deux champs de production technoscientifique, que je n'ai jamais cessé de penser ensemble, et liés l'un à l'autre tant du point de vue de leur histoire et de leur nature que par les conséquences sociales et politiques qu'ils engendrent : celui de la manipulation et de l'artificialisation du vivant (crise de la vache folle, questionnements autour du clonage et des OGM) et celui du nucléaire (de la crise du nucléaire en France à la catastrophe de Tchernobyl). Chacun d'eux, en effet, se propose de remplir la fonction d'un mythe d'un type radicalement nouveau : nous affranchir des contraintes liées à

¹⁹⁴ *La vie contaminée, éléments pour une socio-anthropologie des sociétés épidémiques*, op. cit.

la matière inerte, par la substitution d'une énergie presque illimitée aux anciennes ressources fossiles et à la force de travail, pour le nucléaire ; et pour la génétique, nous affranchir des limites du vivant, des contraintes de la matière organique, pour produire une nature aux ressources elles aussi illimitées et censées permettre la résolution des problèmes alimentaires et sanitaires à l'échelle de la terre entière. Bien qu'elles n'aient pas fait leur apparition simultanément, ces deux innovations ont engendré au cours de la décennie quatre-vingt-dix le même mouvement de rejet et de crainte de la part de la société.

1.10 L'IMAGINAIRE CONTEMPORAIN DE L'ÉPIDÉMIE.

Les différents terrains et objets que j'ai choisi de présenter ici, pour leur exemplarité, participent tous, en dépit d'un apparent éclatement des champs, d'un imaginaire commun de la surmodernité au centre duquel une même logique est à l'œuvre : celle de l'*épidémie*. Cette question pourrait être reformulée dans le cadre d'une problématique de l'*effondrement des limites* dont j'ai cherché, à travers différents objets, à montrer la pertinence¹⁹⁵. Il ne fait nul doute que la découverte de l'ouvrage d'Isabelle Rieusset-Lemarié intitulé *Une Fin de siècle épidémique*, et qui vise à montrer qu'une actualisation du modèle épidémique se réalise dans un ensemble de phénomènes nouveaux dont le plus important demeure la question du Sida, aura joué un rôle de déclencheur pour la présente réflexion sur les sociétés épidémiques. Il fut précédé de la publication du remarquable essai de Jean Baudrillard *La transparence du mal*, où sont formulés plus intuitivement les éléments principaux de la thèse développée dans l'ouvrage d'Isabelle Rieusset-Lemarié. Ces deux textes partagent un même constat de départ : qu'il s'agisse du virus informatique, de la disparition des frontières (au centre, nous le verrons, de la catastrophe du nucléaire), de la déréglementation du marché des changes, de la montée des extrémismes politiques ou encore, de "la crise de la vache folle", une même structure épidémique semble animer ces faits sociaux totaux. La volonté d'une plus grande communication dans les sociétés contemporaines, au sens du "tout

¹⁹⁵ Voir également : Chaniel P. Dupont Y. et Le Gall D., « Du risque à la vulnérabilité, contribution à une analyse socio-anthropologique de la vulnérabilité dans les économies technoscientifiques », *Revue Française des Affaires Sociales*, n°2, *Santé, responsabilité et décision : les enjeux du risque*, avril-juin 1996, pp.85-96.

communicant", l'application généralisée de la cybernétique dans la gestion du quotidien (flux financiers, circulation ferroviaire,...) et la réalisation d'un idéal de transparence (politique) et de pénétration (des territoires) ont contribué à donner à l'ensemble des limites qui servaient à circonscrire un monde connu peuplé d'objets tangibles, un caractère de porosité, de perméabilité et, finalement, de vulnérabilité croissante : « *le principe du Mal est tout simplement synonyme du principe de réversion (...) Dans des systèmes en voie de positivation totale, et donc de désymbolisation, le mal équivaut simplement sous toutes ses formes, à la règle fondamentale de la réversibilité* »¹⁹⁶. La potentialité révélée, après Tchernobyl, d'un accident nucléaire majeur dans et hors de nos frontières a ainsi montré l'obsolescence de celles-ci. Plus question, non plus, de nous retrancher derrière notre Ligne Maginot à l'heure où des pays instables politiquement (en particulier les deux zones sensibles que sont le Proche-Orient et l'Extrême Orient asiatique) sont dotés, par nos soins d'ailleurs, de missiles nucléaires de moyenne et longue portée. Il est certain, comme l'a pensé Baudrillard au début des années quatre-vingt-dix, que la menace épidémique se renforce à certains égards, de l'activité prophylactique et, pourrions-nous dire, *iatrogénique*, propre aux sociétés technoscientifiques qui vise à éradiquer totalement le Mal : « *Visant à éliminer toute agression extérieure, ils (les systèmes intégrés et techniques) secrètent leur propre virulence interne, leur réversibilité maléfique* »¹⁹⁷. A l'argumentation sécuritaire qui tend à substituer aux protections traditionnelles des codes et des verrouillages électroniques ou informatiques, s'oppose la réalité de la vulnérabilité de l'ensemble de ces systèmes, quel que soit d'ailleurs leur degré de sophistication, qu'il s'agisse de sûreté nucléaire ou de protection des secrets militaires du Pentagone¹⁹⁸. Le corps, l'ultime rempart du sujet après les frontières, les murs, la politique et la morale, devient à son tour perméable au rayonnement ultraviolet naturel réputé à présent dangereux dans la mesure où il n'est plus filtré par un ciel vidé d'ozone, lui aussi devenu perméable ; le corps, que la vaccination a rendu fragile, perd également son intégrité, d'une part dans la déconstruction symbolique induite par la recherche médicale qui le réifie et le réduit à un ensemble d'éléments primaires identifiables, d'autre part dans la perspective qui

¹⁹⁶ J. Baudrillard, *La Transparence du mal*, op. cit. p. 72

¹⁹⁷ J. Baudrillard, *La transparence du mal*, op. cit. p. 69.

¹⁹⁸ On se souvient qu'il y a quelques années, des informaticiens amateurs avaient réussi à s'infiltrer dans les dossiers classés "secret défense" du gouvernement américain, ce qui a d'ailleurs ensuite inspiré le scénario d'un film de fiction dans lequel des adolescents "jouent", par ce biais, à déclencher un conflit nucléaire mondial.

nous est offerte de l'appréhender comme une forme d'assemblage de pièces détachées, du fait de la réversibilité qui s'opère symétriquement à l'occasion de greffes d'organes entre donneur et receveur. Plus largement, j'ai tenté de montrer la structure épidémique propre au génie génétique au sens où « *les biotechnologies dissolvent toutes les distinctions, toute la surprenante variété des phénomènes, que la nature avait mises entre ses règnes organiques et, à l'intérieur de ceux-ci, entre les espèces* »¹⁹⁹.

A cette réalité de la perméabilité des anciennes frontières, limites, enveloppes ou protections se superpose l'objectivité de la contagion comme expérience de l'effondrement des frontières. En d'autres termes, ces dernières ne sont pas dépassées en puissance par les événements, les informations ou les virus mais leur disparition est effective : les catastrophes, restées jusqu'il y a peu essentiellement inscrites dans le domaine de l'imaginaire, se produisent, l'improbable se réalise, l'impensable survient, au-delà de tous les discours sécuritaires qui étaient censés nous protéger du Mal. Ainsi, plus la catastrophe est plausible ou réelle, moins elle est imaginée. Or, ces utopies négatives, c'est-à-dire ces mal-être en puissance, se réalisent à notre insu et sur le modèle épidémique. L'atome, par exemple, longtemps circonscrit dans un lieu confiné d'où il ne devait jamais sortir (le cœur du réacteur) est aujourd'hui en quelque sorte partout, quoiqu'en faible quantité pour l'instant. La violence, que la culture s'est employée à canaliser, à ritualiser ou, avec le principe de Raison, à « faire taire », prend désormais des formes épidémiques dans l'apparition de nouvelles formes de terrorisme international et en particulier bactériologique, dans les « explosions » chroniques et imprévisibles des banlieues ou encore dans les formes de passages à l'acte de plus en plus fréquentes de ces « gens ordinaires », enfants y compris, qui se saisissent d'une arme et tirent aveuglément dans la foule.

Le principe de l'épidémie, pour le définir succinctement, résulte de la logique de contagion en tant que mode de propagation par contact, celle-ci pouvant véhiculer des éléments aussi bien nocifs que bénéfiques. Or, quand un porteur transmet un élément contagieux à un autre porteur, il ne s'en débarrasse pas pour autant ; d'où la potentialité épidémique de la contagion. Ainsi, le Krash boursier de 1987, comme la

¹⁹⁹ *Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée*, Encyclopédie des nuisances, Paris, 1995. p. 85.

logique de propagation géographique des intégrismes et des nationalismes, illustrent bien la possibilité d'une dynamique du tout n'opérant plus par l'intermédiaire d'un niveau quelconque de centralité (de contrôle des marchés ou de prise de parole politique). « *Si le Sida, le terrorisme, le krash, les virus électroniques mobilisent toute l'imagination collective, écrit Jean Baudrillard, c'est qu'ils sont autre chose que les épisodes d'un monde irrationnel. (...) Tous obéissent au même protocole de virulence et d'irradiation, dont le pouvoir même sur l'imagination est viral* »²⁰⁰. L'épidémie désigne aussi, étymologiquement, le mal qui circule sur un pays (au sens du territoire habité), à l'intérieur des frontières ou dans un espace circonscrit. En effet, les foyers épidémiques anciens, et c'est encore le cas pour les pathologies virales "classiques", étaient relativement cantonnés dans certaines limites qui semblaient d'autant plus maîtrisables que le territoire était rural. C'est l'invention de l'urbanité moderne et l'expérience des épidémies de peste au Moyen Âge qui ont contribué à forger notre culture et notre mémoire collective modernes de l'épidémie. Selon I. Rieusset-Lemarié, « *...il y a une culture de l'épidémie qui constitue l'un de nos patrimoines culturels les plus anciens puisqu'il remonte à la plus haute Antiquité. Dès lors, au lieu de développer une culture inédite pour appréhender ces nouveaux phénomènes épidémiques contemporains, la tentation est forte de recourir à une culture épidémique ancestrale* ». C'est notamment à partir de cette mémoire collective, dans laquelle épidémie - ou risque de contagion - rime avec exclusion ou avec enfermement, que vont se constituer de nouvelles figures de la culpabilité au travers de l'émergence de boucs émissaires. C'est également le point de vue adopté par H.P. Jeudy²⁰¹ qui entend donner à l'ensemble des relations sociales dans les sociétés contemporaines, qu'il saisit par la prolifération d'images et la communication, une structure épidémique basée sur la présence « contagieuse » de l'autre dans un espace public déstructuré, et sur l'idée de « contamination du sens » dans la destruction des valeurs. Reprenant à D. Sperber le projet d'étudier la distribution des représentations plus que les représentations elles-mêmes, Jeudy tente de penser en quoi la circulation de l'information a produit une « épidémie du sens » : ainsi « *par delà l'appartenance à des groupes, des tendances, des partis politiques... se profile cette forme virale de la stéréotypie qui brasse une quantité illimitée*

²⁰⁰ J. Baudrillard, *op. cit.* p. 74

²⁰¹ Jeudy H.P., *Les ruses de la communication*, Paris, Plon, 1989 (réédité en 2001, Circé Poche n°28).

d'éléments de légitimation des alternatives»²⁰². Une maladie comme le Sida relèverait alors directement de la structure épidémique de notre société plus qu'elle n'en serait une simple conséquence, comme le souligne encore l'auteur : « *Une maladie virale telle que le sida outrepassa la seule question du fonctionnement socio-économique d'une épidémie dans la mesure où elle est un miroir à multiples facettes des figures de l'ordre des sociétés (...) La maladie virale révèle le fonctionnement lui-même viral des sociétés modernes* »²⁰³. Seulement, conclut-il, « *la contagion fait peur et incite à développer toutes les modalités de préservation et de prophylaxie* »²⁰⁴. L'épidémie engendre des nouvelles formes d'interdits non plus morales mais fonctionnelles : « *c'est la circulation qui est visée, ... on interrompt le contact, on stoppe les flux. Or ceci entre en contradiction avec tous les commandements de la modernité : le sexe, l'argent, l'information doivent circuler librement* »²⁰⁵.

1.10.1 *Boucs émissaires et enfermement : des réponses obsolètes*

Plus que l'épreuve de réalité, la simple évocation d'une possibilité de contact avec la souillure, de promiscuité culturelle ou encore la diffusion de l'idéologie selon laquelle le meilleur des mondes à venir serait fondé sur le principe "tout est dans tout" ou tout communiquant, suffit à provoquer une réaction de repli sur soi identitaire, ou plutôt sur un entre-soi rassurant au sein d'un ensemble concentrique de frontières territorialisées. Les réactions sécuritaires ne sont que le reflet d'un nouvel ordre social qui tend à émaner des nouvelles formes de gestion des risques liées à un l'état d'alerte permanent face aux menaces épidémiques dans lequel nous sommes entrés. Pour H.P. Jeudy, « *les figures de l'ordre sanitaire, de l'ordre sécuritaire s'entretiennent de cette dynamique d'alerte à la contagion en imposant publiquement le respect de certaines règles devenues nécessaires pour la survie* »²⁰⁶, mais « *l'aspect obsessionnel de l'insécurité trahit une forme épidémiologique par laquelle les causes désignées n'expliquent plus rien quand elles deviennent des références*

²⁰² *Ibid.* p. 50

²⁰³ *Ibid.* p. 51

²⁰⁴ *Ibid.* p. 52.

²⁰⁵ Baudrillard J., *op. cit.* p. 72

²⁰⁶ Jeudy H.-P., *Les ruses de la communication, op. cit.*, p58.

permutables, des instances invoquées pour masquer la transparence d'un vide de sens »²⁰⁷.

Dé la même manière on a pu assister, avec la crise de la vache folle, à la production instantanée d'un imaginaire exclusif sans que pour autant les faits viennent, ici et maintenant, justifier de telles prises de position. En effet, il n'est aucune comparaison possible entre la réalité épidémiologique de la maladie de Creuzfeld Jacob en France et le déploiement spontané d'injonctions qui pouvaient se résumer par "Mangeons français !" : mangeons les produits sains du pays et renvoyons la viande contaminée d'où elle provient, à l'étranger. Au discours politique global, fondé à la fois sur des impératifs de santé publique et sur ceux du commerce extérieur, fait écho localement l'organisation d'une résistance identitaire caractéristique d'une crise des frontières et des limites, c'est-à-dire d'une volonté de ré-enracinement exprimée au niveau local du canton ou du « pays ». D'un côté, une réaction de certains éleveurs français à l'encontre des agriculteurs anglais tenus pour "responsables" de l'épizootie confirme la nécessité d'un bouc émissaire ; de l'autre, la désignation d'un mode de production agricole industriel devenu non maîtrisable nous laisse entendre que pour une part non négligeable de la population (du producteur au consommateur) nous aurions franchi, là, des limites qu'aucune forme de "progrès", au sens originel des Lumières, ne pouvait justifier.

Il en va de même avec la crise qui ébranla le territoire nucléarisé de la Hague au milieu des années quatre-vingt-dix : la désignation du Pr. Viel, auteur d'une étude épidémiologique dénonçant le risque environnemental, comme bouc émissaire ne correspondait à aucune menace objective pour le développement économique de la région - au contraire - ni pour la pérennité des installations nucléaires du Nord-Cotentin. Leur disparition éventuelle serait d'ailleurs plus probablement liée à l'aberration économique que représente l'industrie nucléaire, dont certains pays nucléarisés commencent à prendre conscience, qu'à un véritable souci de santé publique. En fait, la publication originale des résultats de l'enquête de J.F. Viel dans une revue médicale britannique n'incriminait en aucun cas l'industrie nucléaire directement et explicitement, mais la fréquentation d'un *environnement* contaminé.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 54.

L'activation de la peur engendre ces effets sociaux, autant que la réalité de la menace lorsqu'elle existe. Il ne saurait, d'un point de vue anthropologique, être question de réduire la menace à sa seule forme matérielle ou physique, et matériellement appréhendable voire calculable. Il s'agit plutôt de considérer comme menace tout ce qui est susceptible de mettre en péril des systèmes symboliques, des espaces de représentation du monde et de la nature, des rapports entre les hommes, et des rapports des hommes avec la nature. A partir du moment où il est replacé dans un monde de sens particulier, celui de l'autre dont il est question (le Tchernobyléen, l'habitant de la Hague, etc.), le risque, qu'il soit réel ou supposé, ne peut plus être appréhendé sur un mode technicien et « scientifique », mais nécessairement sur un mode anthropologique critique, c'est-à-dire rattaché à la fois à l'imaginaire social qui en sous-tend la production (par exemple celui du productivisme), à celui qui le reçoit (un ensemble de savoirs, croyances et pratiques constituant une culture) et à une histoire particulière (l'industrialisation du Nord-Cotentin, la disparition des sociétés paysannes, le système soviétique, etc.).

1.10.2 *Transition : le risque comme problème anthropologique fondamental*

Produisant comme nous l'avons vu des maux épidémiques, invisibles et à effets différés (cancers radio-induits, mutations génétiques), nucléaire et génétique contribuent à forger un *imaginaire social* spécifique de la contamination, dont les manifestations pratiques sont également comparables. Alain Gras remarquait fort justement à ce propos : « *La caractéristique de la puissance technologique contemporaine, disons surmoderne (...) consiste en sa clandestinité ou en sa modestie en matière d'exigence de participation du consommateur. Ni l'ozone et son trou, ni le gaz carbonique, ni les OGM, ni même la pollution des nitrates et des colorants des conservateurs et autres produits chimiques, n'ont des effets qui se remarquent immédiatement* »²⁰⁸. C'est à partir de la proposition faite par Hans Jonas de nous livrer à une analyse et d'écouter nos propres peurs que j'ai tenté de comprendre le sens du mouvement politique de rejet délibéré de ces innovations engagé par différents acteurs (paysans, consommateurs, comités de riverains et de protestation divers, experts et scientifiques indépendants), en montrant qu'il est

²⁰⁸ Gras Alain, « Comment se débrancher des macro-systèmes ? », article en ligne sur le site http://cetcopra.univ-paris1.fr/Documents/Gras_art_jued.pdf

porteur d'une conception de *l'humanité de l'homme*. Mais je ne pouvais faire d'abord l'économie d'une tentative de compréhension des logiques sociales qui conduisent à des situations plus « pathologiques » (résignation confiante, production de boucs émissaires, restitution autoritaire de frontières symboliques et pratiques, logiques d'enfermement, etc.) qui s'alimentent elles aussi de l'accroissement de la menace et de la peur. Afin d'éclairer le cadre problématique dans lequel j'ai inscrit mes recherches, je dirai qu'il m'a fallu dans un premier temps considérer la Science, comme institution et comme imaginaire social telle qu'elle s'est émancipée avec les Lumières, comme un projet achevé. Nous sommes entrés, avec Hiroshima notamment, dans l'ère de la technoscience et bientôt dans ce qu'Ulrich Beck a appelé la « société du risque ». Aux garanties et aux certitudes scientifiques ont succédé les menaces et les catastrophes technologiques. La curiosité et l'indépendance du savant ont cédé la place au déterminisme du marché, au contrôle des lobbies. Le nucléaire, et la dernière née des technosciences, la génétique, en sont des exemples probants et l'on peut dans un certain sens définir la technoscience comme alliance monstrueuse de la science, de la technique et du marché, dans un processus en voie d'autonomisation rapide. Interroger la science "de l'intérieur", d'un point de vue épistémologique, ne suffit plus dans la mesure où celle-ci est déterminée de l'extérieur, depuis sa périphérie. Il faut donc, c'est ce que j'ai tenté entre autres de réaliser à travers une dizaine de recherches, porter sur elle un regard politique et critique afin d'en saisir la véritable nature, une nature où se mêlent volonté de puissance, productivisme, fascination dogmatique pour la technique et passion de l'artifice. Nous savons désormais, comme l'avait écrit Habermas que tout ce qui est techniquement possible sera réalisé, au risque d'y sacrifier ce qui reste de part habitable de notre monde et de notre humanité. Mais il est également devenu nécessaire de porter sur "la science" un regard anthropologique, c'est-à-dire être capable d'en mesurer la portée et les effets ravageurs dans l'espace symbolique où se définit et se redéfinit sans cesse ce qui fait de nous des êtres humains plutôt que du simple « vivant ». A considérer que chaque société humaine se dote en effet d'une anthropologie, d'une définition de l'humanité de l'homme qui lui est propre, et qui est propre à son époque, la modernité, *via* la science, s'est donné pour projet de faire advenir un homme nouveau, rationnel, éclairé. Elle y est en partie parvenue, mais nous sommes allés trop loin. En mettant en application la volonté de puissance contenue jusqu'à présent dans le registre de l'imaginaire social (les mythes, par

exemple), dans les régimes totalitaires comme dans les régimes dits "démocratiques" (la bombe d'Hiroshima fut "testée" sur une ville grande nature au nom des valeurs du droit universel), l'homme moderne a pris le risque de bouleverser ses repères anthropologiques en faisant vaciller les barrières entre l'humain et l'inhumain qu'il avait longuement édifiées depuis l'avènement des Lumières. « Peut-on risquer de changer l'humanité de l'homme sans la perdre ? », telle serait, au fond, la question de départ de ma réflexion de dix ans sur la catastrophe. La génétique nous revoie aujourd'hui à une telle interrogation, mais c'est dans le contexte de la *catastrophe nucléaire avérée*, celle de Tchernobyl, que j'ai posé les jalons d'un nouveau champ de recherche.

1.11 APPROCHE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DE LA CATASTROPHE DE TCHERNOBYL

Il me faut donc préciser, et ceci constituera en grande partie le troisième volet de mon mémoire d'habilitation, ce que j'entends par la *catastrophe*. Bien avant les bouleversements climatiques actuels et futurs, dont la cohorte des victimes a déjà commencé à se constituer, et dont il est désormais prouvé qu'ils sont dus à l'action de l'homme, il y a eu Tchernobyl. J'ai eu l'occasion de travailler sur les effets sociaux, politiques et symboliques de la première catastrophe nucléaire civile depuis dix ans, d'effectuer une douzaine de missions dans les régions contaminées de Biélorussie et d'y tourner un film documentaire²⁰⁹. *Vivre en zones contaminées*²¹⁰, tel était le titre de la recherche européenne à laquelle j'ai participé, avec Yves Dupont (directeur scientifique caennais), Laurent Bocéno et Guillaume Grandazzi (LASAR-UCBN), ainsi que Fred Brinkman (coordinateur général, Hoogeschool, Amsterdam) et Denise Adler (coordinatrice suisse, LDSE, Université de Genève). Cette partie du projet

²⁰⁹ Je fus conseiller scientifique du film documentaire anthropologique de 55 mn consacré aux conséquences sociales de la catastrophe de Tchernobyl : « La vie contaminée ». Réalisation : D. Desramé et D. Maestrali. Primé à Leipzig et à Berlin. Diffusion en Europe, en Russie et en Amérique du Nord. Ce film a reçu le prix « Science et société » dans le cadre du 18ème festival CNRS/UNESCO du film scientifique télévisé, en 2001.

²¹⁰ *Live in contaminated areas*, rapport aux Communautés Européennes, DG XII, 1999 - 108 p. Voir également la synthèse qui en fut produite sous le titre « Vivre en zone contaminée ou les paradoxes de la gestion du risque », (avec Bocéno L. Dupont Y. et Grandazzi G.) publiée dans l'ouvrage de Goujon A., Lallemand J.-C. et Symaniec V., *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine*, Paris, coll. Biélorussie, L'Harmattan, déc. 2000. pp. 307-335.

européen de recherche, d'une durée de 18 mois, était menée simultanément à l'analyse des programmes d'information du public mis en oeuvre dans deux districts des zones contaminées de Biélorussie par les collègues étrangers. Elle poursuivait quatre objectifs, dont deux assignés à l'équipe caennaise à laquelle j'appartenais : premièrement, identifier les connaissances, croyances et attitudes des habitants de deux districts concernant des aspects aussi bien généraux au sujet des radiations (effets possibles des rayonnements sur le corps humain, nature et dimensions des risques impliqués, etc.) que plus spécifiques à leur situation (état de santé personnel, qualité de leur environnement, mesures de réduction du risque radiologique préconisées dans leur région, etc.). Deuxièmement, il nous a fallu cerner les pratiques individuelles de réduction du risque radiologique au sein des populations des deux districts et les motivations fournies par les individus à ces pratiques. Je dois préciser qu'il nous revint l'entière responsabilité, avec mes collègues caennais, de définir les cadres théoriques et pratiques de notre enquête.

1.11.1 Vingt ans après, que sait-on de Tchernobyl ?

L'accident de Tchernobyl, sans précédent par l'ampleur, la nature et la durée de ses conséquences, pose le problème du devenir des populations habitant des territoires contaminés. Ainsi, dans le domaine des atteintes majeures à l'environnement affectant la santé des populations, la maîtrise de l'information et de la gestion des conséquences est loin d'être assurée. Les savoirs et les stratégies en la matière restent, depuis vingt ans, relativement lacunaires et incertains, politiquement orientés, et si nous avons tenu à aller arpenter les zones contaminées à hauteur d'homme, c'est que nous savions que tout n'avait pas été dit sur cet événement que par ailleurs on s'empressait d'oublier, en particulier dans les pays fortement nucléarisés. Cette impression vague et intuitive que, finalement, nous ne savions pas grand chose de la catastrophe ni de ses conséquences, pas seulement du point de vue des faits, mais aussi de celui du sens, a également présidé à l'entreprise de l'écrivain et journaliste biélorusse Svetlana Alexiévitch, ainsi qu'elle s'en explique dans la préface de son ouvrage dédié aux victimes de Tchernobyl : « Dix années ont passé et Tchernobyl est devenu une métaphore, un symbole. Et même une histoire. Des dizaines de livres ont été écrits, des milliers de mètres de bandes-vidéo tournés. Il nous semble tout connaître sur Tchernobyl : les faits, les noms, les chiffres. Que

peut-on y ajouter ? (...) ce livre ne parle pas de Tchernobyl mais du monde de Tchernobyl. Justement de ce que nous connaissons peu. De ce que nous ne connaissons presque rien»²¹¹. Plus, nous avons, comme l'auteur avec qui nous avons longuement échangé à l'époque, l'impression grandissante que seule une parole, celle des vaincus, des victimes silencieuses et oubliées de cette histoire, les « sans-noms » de la catastrophe, pourrait nous aider à comprendre que ce qui leur arrivait était également ce qui *nous* arrive. Nous avons donc choisi de procéder à une double approche à la fois sociologique (macroscopique) et anthropologique, dans le but de procéder à une lecture globale, sociale et historique des événements, tout en produisant une historiographie à *hauteur d'homme* de ce passé qui semble refuser de passer.

Il est bien sûr nécessaire d'appréhender quantitativement la catastrophe, ne serait-ce que pour pouvoir placer un jour ou l'autre ses responsables – mais peut-être devrions nous dire : nos responsabilités collectives – devant des *faits* : énumération de chiffres vertigineux, traduisant l'ampleur du désastre, ses conséquences potentielles et avérées sur la santé de millions d'êtres humains à travers le monde, la durabilité des effets écologiques, économiques et sanitaires. Mais que vaut la vie d'un homme, et donc celle de milliers d'autres hommes, à partir du moment où elle entre dans une comptabilité purement statistique ? Dans quel espace s'inscrivent les sentiments, la souffrance, l'espoir et le désespoir ? Il semblerait en effet que toute tentative de « rationalisation » de la catastrophe par les moyens techniques soit vouée à l'échec et réduite à l'impuissance. De nombreuses actions ont été mises en œuvre pour tenter de pallier les conséquences de l'accident – relogement des populations les plus touchées, tentatives de « décontamination des sols », politiques de prévention, introduction de programmes spéciaux dans les écoles, etc. – et pourtant la situation semble éternellement bloquée. Une certitude en tout cas nous apparut, qui présida à notre démarche : l'imagination politique des responsables en charge de la gestion de l'accident, initialement le pouvoir soviétique, était totalement déconnectée des réalités sociales, pratiques et symboliques, des populations concernées. C'est pourquoi il nous a semblé que la première chose à faire, il y a bientôt dix ans, était de

²¹¹ Alexiévitche S., *La supplication. Tchernobyl, chroniques du monde après l'apocalypse*. Paris Lattès, 1998.

nous lancer en quête de la parole des « sans-parole », des survivants du « monde nouveau » issu de la première catastrophe nucléaire civile.

1.11.2 Analyses empiriques

C'est à l'issue d'une longue série d'observations et de rencontres que nous avons pu nous livrer à une analyse de la manière dont les individus condamnés à devoir habiter un territoire durablement contaminé construisent un rapport avant tout social et symbolique à la contamination, au danger, à l'espace et au temps, dans la nécessité de concilier les très nombreuses contradictions inhérentes à leur situation. Nous commencerons par formuler ce qui constituait selon nous à l'époque les trois paradoxes fondamentaux sans la connaissance desquels il est difficile de comprendre la situation de ceux qui furent rapidement appelés, après la catastrophe, les « Tchernobyliens ».

Ainsi, il était d'abord frappant de constater combien la mémoire de l'accident et de ses conséquences interfère, d'abord, avec celle de la Seconde Guerre mondiale, dont la Biélorussie fut le théâtre des pires atrocités, du front russe à la Shoah. Mais la durée des effets, agissant comme une « bombe à retardement », empêche en même temps le rapprochement des deux événements dans les mémoires et il faut donc, faute de disposer d'une expérience adéquate, se résoudre à penser Tchernobyl comme quelque chose de radicalement nouveau, d'inédit. Contrairement aux sutures des blessures de guerres, l'oubli et le deuil de Tchernobyl semblent d'autant plus difficiles à réaliser que de nouvelles cohortes de malades et de décès viennent sans cesse réactiver la mémoire de l'accident et rappeler à ceux qui y ont survécu que des effets nouveaux apparaissent tous les jours et se multiplient. La population semble ainsi prise dans une contradiction première, entre un désir d'oublier et un besoin de se souvenir, l'exercice de l'un et de l'autre étant finalement rendus impossibles. La catastrophe a, ensuite, constitué individuellement et collectivement une rupture importante, au moins aussi importante que la Seconde Guerre mondiale, en tant qu'elle permet de définir un « avant » et un « après ». Mais elle n'est pas tant liée, pour les plus âgés, et principalement les kolkhoziens, à la présence d'une contamination dont ils ne reconnaissent pas toujours l'existence, qu'à l'abandon des villages et des lieux de vie jadis animés. Le départ des jeunes, bien souvent précipité

avec la catastrophe, constitue l'un de leurs principaux regrets et en ce sens, Tchernobyl a accéléré la dynamique sociale d'éloignement des générations qui s'est enclenchée avec l'exode rural, le désir d'urbanité de la jeune génération, la mécanisation de l'agriculture et la diminution des actifs agricoles dans les campagnes des pays de l'ex-URSS. En d'autres termes, une catastrophe peut en cacher une autre et celle qui se tapit dans l'ombre de Tchernobyl, celle que certains n'osent pas regarder en face, n'est autre que l'effondrement de l'URSS comme utopie (socialiste) et comme système (soviétique). Enfin, la temporalité indéterminée dans laquelle se déploient les conséquences sanitaires de la catastrophe, où se mêlent les effets de la phase accidentelle et ceux liés à la vie à long terme dans des territoires contaminés, constitue en fait un puissant facteur d'anxiété, cette confusion entraînant une situation paradoxale, un effet d'après-coup, en raison des stigmates de la catastrophe qui attestent de sa présence et de son actualité alors même que « l'événement » inaugural – l'accident – s'éloigne dans le passé. Nous allons tenter de mettre en place les éléments qui nous permettront d'engager une réflexion sur l'idée de rupture, en particulier de l'univers de représentations de l'espace et du temps. Nous nous devons donc d'être attentifs autant à la « gestion des risques », aux différentes manières qu'ont les individus de faire face, et bien souvent de « faire avec » la contamination, qu'à la façon dont celle-ci a pu finalement modifier leurs repères habituels et le rapport qu'ils entretiennent à leur environnement quotidien.

1.11.3 La résignation et le déni

La longue enquête à laquelle nous nous sommes livrés nous aura permis de mesurer, dans un premier temps, les effets de la mise en œuvre de mesures de protection radiologique, mesures qui peuvent paradoxalement contribuer à renforcer l'inquiétude de la population en tant qu'elles signifient l'existence d'un risque et la nécessité de s'en protéger. La confusion entre les deux phases, outre le fait qu'elle est un facteur d'anxiété de la population, a des effets paradoxaux : elle peut amener les individus à se focaliser sur la contamination et conduire à une perte de dynamisme social (paralysie), voire à des syndromes de dépression collective ; elle peut aussi contribuer à un remaniement psychique des représentations associées à la contamination et au risque qui en découle. Ainsi, la perception du risque lié à la

Le retour à la vie normale n'est donc pas sans poser problème sur le plan de la protection de la santé dans la mesure où une population qui a pris son parti de rester dans les territoires contaminés peut être amenée à minimiser et à banaliser le risque associé au fait de vivre là. Ainsi, des observations statistiques ont permis de mettre en évidence dès 1994²¹², que l'on pouvait assister dans certaines régions contaminées de Biélorussie à une remontée des doses individuelles de contamination. Ces données, confirmées dans les années qui ont suivi, attestent du changement de comportement d'une population vivant un retour progressif à une vie normale et reprenant peu à peu ses habitudes (pêche, cueillette de champignons, culture du potager) au préjudice de son niveau de protection radiologique. Or, il apparaît aujourd'hui qu'aucun espoir de mieux-être n'accompagne plus l'effort demandé, en terme d'adaptation, aux populations concernées. Cette question est relayée par l'effondrement brutal du système politico-économique qui pouvait apporter - entre deux famines - dans les pays communistes, un minimum de garanties aux personnes (droit au logement, alimentation). Par ailleurs, la désillusion qui accompagne les promesses non tenues des bienfaits du « libéralisme » naissant, dont la manifestation la plus visible n'a été pour beaucoup que l'économie totalement déréglementée et mafieuse, renforce ce phénomène de repli sur les conditions de vie, sociales et économiques, qui ont précédé l'accident.

1.11.4 La vie en territoire contaminé, entre gestion du risque et retour à la vie normale : deux tendances contradictoires.

Le travail d'enquête a été réalisé en Bélarus en décembre 1997 et en octobre 1998 en 50 jours, dans l'oblast (région) de Mogilov, plus précisément dans les districts de Kostiovitchi et de Krasnapolié. Compte tenu du type d'information désiré, le matériel d'enquête a été recueilli sur la base d'une approche qualitative, par l'intermédiaire d'entretiens semi-directifs menés auprès de la population du district retenu d'une part, et dans la région de Minsk d'autre part. Les entretiens furent

²¹² Communication de J.-P. Revel, lors du colloque « 2nd international scientific conference on consequences of Chernobyl catastrophe », Genève, 13 et 14 novembre 1997 - Centre d'Ecologie Humaine, Université de Genève.

contamination s'estompe avec le temps, le déni du risque permettant aux individus de juguler le stress lié à la vie en zone contaminée. Dans la situation d'impuissance où est plongée la population vivant dans les territoires contaminés, nous avons relevé deux attitudes principales permettant de faire face au risque : la résignation et le déni. Quand le risque est pris en compte par les individus, l'impossibilité pratique d'avoir prise sur celui-ci (impossibilité de déménager, absence de moyens d'action sur place...) provoque un stress important, d'où une perte de dynamisme qui engendre le plus souvent un fatalisme. A l'inverse, la diminution du stress ne semble possible qu'au prix d'un déni du risque, rendu possible par un remaniement des représentations et des constructions sociales. Entre ces deux types d'attitudes les plus répandus, un certain nombre de personnes oscille d'un registre à l'autre, leur discours révélant les contradictions dans lesquelles elles sont prises, que seuls des entretiens approfondis permettent de mettre en évidence.

L'une des conséquences importantes de la catastrophe, liée aux effets de la gestion qui en a été faite, est la perte de confiance de la population dans le discours des autorités. Cette défiance apparaissait comme étant particulièrement marquée vis-à-vis des autorités, mais aussi vis-à-vis de ceux qui sont considérés comme ayant profité du dispositif de gestion post-accidentel : ceux qui ont reçu un second appartement dans une autre ville, les spécialistes qui touchent un double salaire pour travailler en territoire contaminé, les responsables de kolkhoze qui exploitent des terres agricoles interdites à la production, etc. Les responsables du contrôle sanitaire ne semblaient pas, par ailleurs, être réellement indépendants des autorités locales, la crédibilité du dispositif de contrôle s'en trouvant sérieusement mise en doute. Toutefois, si beaucoup ont repris leurs « habitudes » de vie, ceci n'est vrai qu'en apparence dans la mesure où l'on ne peut pas objectivement parler de retour à une « situation normale » pour ces populations. Il est d'ailleurs frappant de constater combien en première approximation, la vie semble routinière et s'écouler « normalement » dans les territoires contaminés. A ce niveau, différents facteurs, qu'il s'agirait d'affiner, contribuent à empêcher un processus social de reconstruction post-accidentelle comme c'est souvent le cas après une catastrophe naturelle ou une guerre. Cela signifie explicitement que les populations ne peuvent mobiliser qu'une culture ancienne et anachronique de la catastrophe pour faire face à l'inédit, au radicalement nouveau.

réalisés auprès de catégories de population sélectionnées en fonction de leur expérience de la catastrophe, depuis 1986 : relogés, habitants des territoires contaminés, liquidateurs, médecins et personnels de santé, gestionnaires du risques, élus, ainsi que de très nombreux scientifiques dont les travaux ont trait à la liquidation des conséquences de la l'accident. L'échantillon était composé de 144 personnes, pour la plupart interrogées individuellement. Outre les critères socio-historiques, les personnes interrogées ont été sélectionnées en fonction de critères géographiques prenant en compte : la zone d'habitation (centre administratif / village contaminé / village de relogés), le type d'habitat (individuel/collectif), et le zonage administratif des territoires, fondé sur la contamination au Césium (Cs 137).

L'analyse des entretiens réalisés auprès de la population des districts de *Kostiokovitchi* et de *Krasnapolié* a révélé la contradiction profonde et l'ambivalence attachées à la vie dans les territoires contaminés. En effet, la présence durable de la contamination radioactive dans une large partie des districts confronte les habitants à un risque appelé « résiduel », et persistant. Ainsi, dans les zones les plus contaminées, l'absence de mesures de radioprotection entraîne une exposition des résidants supérieure à celle définie pour le public par les normes internationales en situation non accidentelle. Dans ces conditions, et compte-tenu de l'incertitude qui caractérise l'évaluation des effets stochastiques liés aux faibles doses, des mesures de protection radiologique s'imposent. Dans les zones moins contaminées où l'exposition estimée est inférieure aux normes internationales, des actions de réduction du risque sont toutefois envisagées par les autorités et ces territoires font l'objet d'un « contrôle radiologique strict ». De plus, le caractère permanent de la contamination ainsi que la difficulté éprouvée à identifier précisément ses effets sur la santé contribuent à atténuer la vigilance de personnes qui disent s'être habituées, sinon « physiquement », du moins psychologiquement, en raison même de la durabilité de la situation radiologique due à l'accident. Encore une fois, cette « accoutumance » à la contamination ne doit pas laisser penser que ces personnes se sont habituées aux contre-mesures et qu'elles ont pris leur parti des nombreuses interdictions ou limitations qui pèsent encore maintenant sur la vie en zone contaminée. Elle a tendance au contraire à favoriser le développement de comportements qui ne relèvent pas d'une attitude précautionneuse, la contamination n'étant plus forcément l'objet d'une attention toujours renouvelée, ce que j'ai, avec

mes collègues, contribué à mettre en évidence. Le discours des autorités s'alimente à certains égards de ce « état de fait » et légitime ainsi, non sans une pointe de fatalisme, sa politique de banalisation de la situation. L'impossibilité de désigner des responsables et une raison du malheur, le désir de retour à la normale ont conduit de très nombreux villageois à rendre finalement le relogement - et les autorités qui s'y sont attachées - seuls responsables de leur malheur. Le problème ne tient alors plus tant dans la contamination, dont l'existence est parfois mise en doute, que dans la politique de gestion des risques. Mais le retour à la normalité, souhaité à la fois par les autorités et les habitants, apparaissait à son tour comme un objectif préjudiciable à la gestion du risque radiologique, du fait de la persistance de la contamination post-accidentelle, au regard de laquelle une dizaine d'années semble bien peu. Aussi a-t-on pu pointer les limites inhérentes à un dispositif de gestion post-accidentelle animé par ce type d'intention, par ailleurs incompatible avec le caractère irréparable et irréversible que revêt pour les populations touchées, la situation post-catastrophique qui les contraint à vivre dans un environnement irrémédiablement dégradé.

Les résultats des analyses laissent donc apparaître deux tendances fondamentales et contradictoires qui structurent la vie en territoire contaminé. La première est signifiée dans un lexique « gestion du risque, vigilance, méfiance, précaution, etc. », la seconde renvoie à l'aspiration évoquée plus haut d'un retour à la normalité. Les personnes interrogées ne se répartissaient pas simplement entre celles qui, conscientes de la contamination et des risques encourus, auraient adopté des comportements « rationnels » de réduction du risque et les autres qui, pour des raisons diverses, auraient cessé d'être vigilantes, faisant désormais comme si de rien n'était. La réalité post-catastrophique est bien évidemment beaucoup plus complexe et chacun des entretiens effectués illustre à sa manière la contradiction dans laquelle sont pris les habitants dont les discours tiennent à la fois et dans des proportions diverses, de l'un et l'autre des registres. Cette contradiction est, en l'état actuel des choses, insurmontable dans la mesure où l'objectif de retour à la normale est à court terme irréalisable et conduit à un constat d'impuissance, lequel engendre tour à tour désespoir ou déni du risque. Plutôt que de chercher à sérier les différents types d'attitudes et représentations suscitées par la confrontation au risque, j'avais jugé préférable de dégager ce qui, dans les propos des interviewés, était susceptible de favoriser des comportements adaptés aux exigences de la gestion du risque

radiologique d'une part, et les pratiques et représentations qui semblent s'opposer à l'adoption d'une attitude inspirée par le principe de précaution d'autre part. Chaque situation individuelle constitue un cas particulier par rapport au risque et l'approche proposée ici entendait esquisser une typologie, au sens weberien du terme, tendue entre ces deux pôles. La frontière entre les différents types d'attitudes face au risque dont nous allons donner une première ébauche est nécessairement floue et procède d'une démarche essentiellement méthodologique, aucun des types ainsi définis n'existant, comme nous l'avons analysé, « à l'état pur ».

Pour conclure sur ce point, à l'opposé du comportement de type rationnel, parfois même rationnel résigné, nous avons pu mettre en évidence le fait que deux types d'attitudes sont engendrés par le constat d'impuissance lié à l'impossible réalisation de l'objectif d'un retour à la situation qui précédait l'accident. Le premier se caractérise par des formes diverses de dénégation, le second par les deux formes de la résignation confiante et du désespoir: A l'axe prise en compte/déni du risque correspond un jeu d'oppositions des comportements selon les critères actif/passif qui permet de construire quatre types abstraits, et néanmoins validés empiriquement, d'attitudes face à la contamination. La construction typologique résultat de cette double tension de types mixtes (interdépendants) est résumée dans le tableau ci-dessous. Notons que la dénégation entre dans la catégorie de l'action dans la mesure où, comme nous l'avons déjà largement illustré, elle nécessite la construction de la preuve de l'absence de risque ou même de danger, tant par la production d'un récit que par la production et la mobilisation de preuves (allant jusqu'à la mesure physique).

	Prise en compte du risque	Déni du risque
Actif	Attitude préventive rationnelle (fuir la zone ou s'adapter)	Dénégation active (construit un récit de l'absence de contamination ou de danger ; retour en zones)
Passif	Rationnel (fatalisme) ou désespéré (il n'y a plus rien à faire)	Résignation confiante ou désespérée (les autorités arrangeront tout, ou pas, mais le problème n'est pas lié à Tchernobyl)

Tableau de synthèse de la typologie

l'époque contemporaine et à son obsession de la conservation, analysée plus haut, ainsi qu'aux menaces de disparition qu'elle produit. Lors, un étrange parallèle s'est progressivement dessiné dans mon esprit entre le XVIIIème siècle et l'époque contemporaine, dans la résurgence de l'imaginaire catastrophique. La catastrophe²¹⁴ sert à borner, à arrêter, à dessiner une fin du monde, au double sens de la fin : une fin temporelle tout d'abord, c'est-à-dire une durée du monde, et une fin spatiale au sens d'un horizon, d'une perspective. La question du XVIIIème siècle était de savoir comment concevoir le mal une fois privés de références divines. Aujourd'hui, après l'irruption de formes nouvelles et, jusqu'il y a peu, impensables du mal (les camps d'extermination, Hiroshima, et désormais Tchernobyl), n'est-on pas confronté à la même difficulté ? Mais notre seule expérience contemporaine n'est-elle pas justement celle de l'effondrement de l'expérience et de la mémoire ? J'ai pour ma part choisi d'interroger la possibilité de penser la catastrophe technoscientifique à partir des restes qu'elle a laissés derrière elle et qui apparaissent pour le productivisme sous la forme de « rebuts » et de champs de ruines : communautés paysannes désœuvrées, territoires durablement contaminés, cultures désavouées et devenues objectivement obsolètes dans la mesure où elles sont inaptes à garantir la survie des individus.

C'est finalement sur l'ampleur et la nature de ce changement social que vont porter mes recherches sur les sociétés technoscientifiques au cours des prochaines années, à l'est comme à l'ouest, et dont la principale expression – et la plus fructueuse en termes d'apport de connaissances – demeure pour l'instant Tchernobyl. Ce seul objet, qui a largement occupé dix ans de ma vie et par conséquent de mon activité de recherche, m'a conduit comme je l'ai déjà souligné à réaliser une dizaine de missions de terrain au Bélarus et en Ukraine, à publier une trentaine d'articles et de contributions, à diriger des ouvrages collectifs, à donner plusieurs dizaines de communications dans des colloques nationaux et internationaux, à piloter un séminaire international de deux ans (à Caen, Minsk, Moscou), à organiser trois colloques internationaux à l'Université de Caen (baptisés *Forums Tchernobyl*), à participer enfin à l'organisation d'une exposition internationale à Barcelone en 2006.

²¹⁴ Voir F. Lemarchand, l'article « catastrophe » in *Dictionnaire des risques*, Dir. Y. Dupont, Editions Armand Colin, Paris, 2003, dont je suis membre du Comité de rédaction et scientifique avec M. Dobré, A. Haesler, C. Herbert, P. Vassort et D. Le Gall. Ouvrage en cours de réédition augmentée et corrigée.

PROJET DE RECHERCHE

1. Pour une socio-anthropologie de la catastrophe technologique

C'est dans le prolongement de cette recherche inaugurale que je compte poursuivre mon travail en prenant la catastrophe non plus comme objet (événement ou lieu), mais comme paradigme susceptible d'analyser d'un point de vue socio-anthropologique la structure de notre époque²¹³. A bien considérer la modernité, c'est une autre catastrophe qui avait, au XVIIIème siècle, mobilisé les esprits : le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, dont nous avons perdu le sens aujourd'hui. Incomprise en tant que châtement divin, cette catastrophe a entraîné avec elle la révision de la doctrine de l'optimisme de Leibniz (« Dieu a créé le meilleur des mondes possibles ») en ébranlant les repères théologiques de l'époque. Ce bouleversement des repères va précipiter l'émergence de la modernité qui a trouvé là son sens dans une réflexion sur une catastrophe naturelle : « Comment Dieu a-t-il voulu la destruction d'une ville phare de la culture chrétienne occidentale et d'où est partie la conquête de l'Amérique ? ». Ce qui a émergé, dans ce bouleversement des horizons de la pensée, c'est la question du sens, faisant à son tour s'effondrer tout un système de représentations. Aux représentations classiques de la catastrophe (le Déluge, l'Apocalypse,...) vont succéder rapidement, dans l'art pictural notamment, de nouvelles représentations de la catastrophe en soi. Dans ce même mouvement se fait jour le culte de la ruine, *in visu* dans la peinture de paysage et *in situ* dans l'art des jardins, la ruine n'exprimant pas ici directement la catastrophe, mais son résultat. Cette nostalgie des temps anciens, cette peur de la disparition, qui se donnent à lire en creux dans le culte romantique de la ruine, ne peuvent que nous renvoyer à

²¹³ « Témoigner sur Tchernobyl : les sciences humaines et l'art face à la catastrophe », avec G. Grandazzi, in *Le Belarus : l'Etat d'exception*, sous la Dir. de F. De Pelteau et A. Lacassagne, Presses Universitaires de Laval, Université de Laval, Sainte Foy, deuxième. sem. 2002, Québec.

deux universités européennes d'été, à une investigation d'un an par des étudiants en master (sociologie, sciences politiques, lettres).

Le projet d'*Université européenne d'été de Tchernobyl* s'inscrit, dans le prolongement d'un **séminaire pédagogique et de recherche** de que j'ai mis en œuvre avec des enseignants chercheurs de l'Université de Caen en 2003-2004, et pourrait constituer une étape à son tour vers un futur projet de coopération scientifique et pédagogique élargi. Il s'agit pour l'instant d'un projet inscrit dans le cadre de la francophonie, mais à caractère fortement interdisciplinaire.

Trois axes programmatiques ont été provisoirement définis :

Axe 1 –Recompositions des identités culturelles et intégration. Depuis 1986, de nombreux événements se sont succédé (révélation de l'existence de la contamination, relogement optionnel ou obligatoire de centaines de milliers de personnes, éventuellement retour en zones contaminées, etc.) et ont entraîné une nouvelle configuration sociale, liée à la contamination, dans la réalité sociétale comme dans l'imaginaire social. Différents groupes sociaux, radicalement nouveaux, sont apparus, liés à la nouveauté de l'accident : les « tchernobyliens » (notion floue qui désigne au départ les habitants des zones « officiellement » contaminées) ; les *samossiols* (population restée ou retournée vivre dans les zones de relogement obligatoire, voire dans la zone interdite) ; les relogés (ensemble de personnes déplacées vers des lieux de relogement, le plus souvent regroupées en villages ou en quartiers à la périphérie des grandes villes) ; les liquidateurs (les 800 000 personnes ayant travaillé, directement ou indirectement, à la liquidation des conséquences de l'accident). L'identité des tchernobyliens, et par conséquent celle des « non-tchernobyliens » a, à coup sûr, engendré dans les sociétés biélorusse, russe et ukrainienne un important travail de construction sociale et symbolique, allant de la victimisation à la culpabilisation, du rejet à l'intégration, évoluant rapidement avec le temps et les configurations socio-spatiales. Ce mouvement va de la prise de conscience d'une menace écologique planétaire (éco-citoyenneté universaliste) au nationalisme victimisant et totalisant (« ...nous, peuple Biélorusse, victime de Tchernobyl... »). Alors que les tchernobyliens furent perçus au départ le plus souvent

J'ai dirigé à l'occasion du vingtième anniversaire de l'accident, la publication du n°32 de la Revue *Ecologie et politique* intitulé « *Destination Tchernobyl* » (Editions Syllepsis, Paris), ainsi que la réédition des *Silences de Tchernobyl*, (avec G. Ackerman et G. Grandazzi) dans une édition revue et augmentée (coll. Frontières dirigée par H. Dougier, Autrement, Paris). J'encadre actuellement six étudiants en master de sociologie sur ce thème, et plus largement une quinzaine sur des thèmes liés à la production du risque technique. J'ai accompagné ces étudiants sur le terrain de Tchernobyl en Ukraine en août 2005, et je continue de les suivre en deuxième année. C'est désormais à partir de ce réseau de relations internationales que j'ai construit durant ces années que je compte poursuivre ma réflexion, en particulier dans la perspective d'accompagner des travaux de jeunes chercheurs (master et doctorat) en France, mais aussi en Biélorussie, en Ukraine et en Lituanie. Cette perspective m'a conduit à créer et mettre en œuvre la première **Université Européenne d'été** consacrée à la question, d'abord en août 2005 à Kiev (Ukraine) puis à Vilnius (Lituanie) en 2006, dont je vais à présent définir les grands principes.

Ce projet entend fédérer en Europe les jeunes chercheurs en sciences humaines et politiques autour de la catastrophe de Tchernobyl, dont les conséquences sociales et politiques demeurent comme nous l'avons dit quasi-inexplorées. Il s'agira de créer une dynamique de recherche au sein des Républiques les plus touchées : Belarus, Ukraine et Russie. Vivre en zone contaminée, c'est le sort de huit millions de personnes, ne saurait se réduire à adopter de nouveaux comportements de vigilance face à des risques par ailleurs peu connus. La catastrophe de Tchernobyl, dans la mesure où elle remet en cause toutes nos habitudes, croyances, pratiques et représentations, appelle une exploration à caractère socio-anthropologique de ses "retombées" dans la culture : rumeurs et récits, historiographie (glorification des liquidateurs), processus de commémoration et patrimonialisation, muséologie (le musée Tchernobyl de Kiev), production littéraire (abondante et peu connue), picturale, cinématographique, etc. L'axe de l'analyse politique, enfin, n'est pas à exclure : Tchernobyl a précipité l'effondrement de l'URSS, engendré de profondes modifications dans le discours technoscientifique (fin du risque zéro), et de nombreux partis politiques d'opposition, à l'Est, utilisent Tchernobyl comme élément de leur critique du pouvoir en place. Ces différents objets ont donné lieu, entre les

comme des « pestiférés », et donc potentiellement contaminants, on entend dire aujourd'hui, y compris dans les zones officiellement propres, « nous sommes tous des tchernobyliens ». Les recherches portant sur ce thème feront l'objet d'un approfondissement systématique, en relation avec les équipes locales avec lesquelles nous avons déjà collaboré.

Axe 2 – Commémoration, historicisation, patrimonialisation. Entre mémoire et histoire, les usages sociaux et politiques de la catastrophe sont devenus très nombreux et complexes, souvent contradictoires. Pris entre la nécessité du souvenir et la volonté d'oublier (parce que la contamination est toujours active, le passé ne « passe » pas), entre la mémorialisation de l'événement (commémoration des valeurs) et des tentatives d'héroïsation d'Etat (à l'instar des guerres), le statut de la catastrophe est loin d'être fixé. Alibi politique pour les mouvements d'opposition démocrates en Biélorussie, parce que symbole du système soviétique, la catastrophe apparaît aussi pour certains comme une fatalité qu'il s'agit de conjurer (référence au Jugement dernier), ou encore pour d'autres, comme conséquence d'un choix politique et technologique dont il faut rechercher la responsabilité. En témoignent les transformations successives du musée ethnographique de l'Académie des Sciences de Minsk. Initialement petit conservatoire d'objets appartenant à une société rurale peu exaltée par le système soviétique, le fonds a doublé de volume après 1986, suite aux missions de « collectage » effectuées dans la zone interdite des trente kilomètres autour de la centrale. Ce sont ainsi des centaines d'objets contaminés, invoquant paradoxalement la pureté d'une culture slave redécouverte après la dislocation de l'URSS en 1991, qui vont faire progressivement du musée d'ethnologie un « musée de Tchernobyl » où se confondent la catastrophe nucléaire et la disparition de la société rurale traditionnelle. Un autre exemple probant de l'ambiguïté qui concerne la nature de la catastrophe et de ses conséquences, tant dans son inscription temporelle que dans sa construction symbolique, réside dans la transformation de certaines zones contaminées (région de Polessye), en réserves de nature, une fois l'homme évacué. Monuments de nature et monuments de cultures, mais contaminés, masquent paradoxalement la très faible production monumentaire destinée aux victimes de la catastrophe et le fait que l'on fait disparaître les traces visibles de l'accident, en enterrant les villages contaminés par dizaines.

Axe 3 – **La culture face à la techno-nature.** La principale préoccupation des habitants des zones contaminées n'est pas, comme nous l'avons démontré, de se forger une nouvelle « culture du risque », mais de retrouver une vie normale, une vie comparable à ce qu'elle était avant l'accident. L'inacceptable de Tchernobyl, c'est surtout son irréversibilité, le fait que rien ne sera jamais plus comme avant, ni l'eau, ni l'air, ni le sol, ni même la nature toute entière. Le regard que l'on porte sur les choses a changé, le temps s'est abîmé, suspendu d'un côté dans l'urgence du quotidien, et disloqué de l'autre par l'interminable durée de vie de la contamination radioactive. On parle de plus d'un million d'années de durée de « vie » pour le Plutonium. La nature, si elle reste techniquement mesurable depuis l'accident, est devenue hors de notre portée d'un point de vue anthropologique, du point de vue du sens. Nous ne pouvons nous la représenter, ni la figurer, alors même qu'elle échappe à nos sens. La contamination radioactive, comme la pollution d'une manière plus générale, est invisible, insipide et sans odeur ; ses effets sont lents et différés. Mais le problème le plus fondamental est que nous ne possédons ni imagination, ni système de représentation, ni même de langage pour nous en rapprocher, pour la figurer, pour en comprendre le sens. Les spécialistes de la nature, qu'ils soient philosophes ou environnementalistes, s'accordent sur le fait qu'on ne peut plus raisonner avec l'ancienne catégorie de nature (au sens de « ce qui advient spontanément hors de toute intervention humaine »), au profit de la notion plus conforme à la réalité de *techno-nature* sur laquelle nous agissons sans cesse par le biais de la technique et des artifices. Le système technicien autonomisé est d'ailleurs peut-être en train de se substituer à la nature comme grand Autre de l'humanité. Pour le philosophe Dominique Bourg, « la nature a commencé alors à céder la place, par pans entiers, à une techno-nature : à des régulations autrefois naturelles, et donc automatiques, se sont substituées des régulations artificielles. Tel a par exemple été le cas lorsque les écosystèmes naturels ont fait place à des agrosystèmes... ». Mais une telle définition positive de la nature techniquement maîtrisée et rendue au service de l'homme ne cerne qu'une dimension de la techno-nature : l'autre en est constituée, de manière exemplaire, par les effets de la contamination radioactive, et plus largement par tout type de pollution industrielle durable. Avec le fantasme de maîtrise radiologique totale, qui prendrait la forme d'une société de contrôle social total, nous devons également renoncer à la possibilité de nous représenter la nature technique, dont la

catastrophe de Tchernobyl constitue la manifestation paroxystique. Nous ne pouvons pas la figurer parce qu'elle se dérobe en nous, parce qu'elle nous dépasse, rendant du même coup obsolètes nos modes de perception et nos systèmes de représentation usuels. Il est toujours possible de continuer à entretenir une relation esthétique avec la nature de type paysager sans pour autant accéder à la véritable « nature » de cette nature. Il est d'ailleurs troublant, pour le visiteur de la zone interdite des trente kilomètres autour de la centrale, de constater combien la nature est belle, dessinant des paysages doux et luxuriants, arcadiens. Et ce sentiment de douceur qui se dégage du paysage, en été du moins, fait écran, dans l'espace du sentiment, à ce qui constitue la menace dissimulée au cœur même de la « belle nature ». L'esthétique du paysage interdit l'accès au négatif et empêche l'élargissement de notre imagination à la dimension technique de la nature. Le mal est en réalité contenu dans le bien (la nature généreuse), le beau, le bon, le mangeable, l'habitable *a priori*. Serait-ce l'une des raisons, et non des moindres, pour lesquelles nous demeurons aveugles à la contamination, et plus largement à la destruction de nos ressources vitales, du moins pour l'instant ? L'idée d'un « suicide écologique » de l'humanité serait-elle hors de notre portée intellectuelle, hors dimensionnement, incommensurable ? Au-delà des perspectives de sauvetage patrimonial, quelles sont les connaissances qu'est susceptible de nous livrer la catastrophe et Tchernobyl et comment y accéder ? Au delà des discours usuels et des catégories conceptuelles historiques et intradisciplinaires avec lesquelles nous continuons de penser, quel langage pourrait se hisser à la hauteur de cette catastrophe inédite qui interroge l'avenir des sociétés thermo-industrielles ? Cet axe d'investigation sera également l'occasion d'ouvrir la réflexion sur les notions de développement durable, de croissance et de décroissance soutenables, de transmission, de responsabilité, etc.

Le principe des rencontres est celui qui sous-tend la plupart des universités d'été : alterner **conférences** (et cours à caractère épistémologique et méthodologique) et **travaux d'atelier**. Elles auront pour but l'élaboration des travaux de recherche qui seront réalisés par les étudiants. Le principe d'un travail en binôme (ou trinôme) associant un étudiant français et un ou deux étudiants de l'Est facilitera la tâche des Français lors des enquêtes de terrain et permettra un enrichissement mutuel et réciproque. Un **réseau télématique** a également été mis en place à ma demande, grâce au concours du CRISI, centre de calcul de l'Université de

Caen. Depuis le début du mois de janvier 2005, les partenaires du projet, étudiants et enseignants, ont à leur disposition un système de messagerie permettant le partage de fichiers et leur mise en commun.

Un **comité** de haut niveau veillera au maintien du niveau d'excellence scientifique des travaux. Il est pour l'instant composé de Valentyna BOURBELO, Professeur de philologie de langue française, Université Tarass Chevtchenko, Kiev ; Yves DUPONT, Professeur de sociologie, Université de Caen ; Leonid FINBERG, Professeur, Université Mohyla de Kiev ; Guillaume GRANDAZZI, Docteur en sociologie, Université de Québec à Montréal, co-responsable du projet ; Henri-Pierre JEUDY, Directeur de recherche, CNRS ; Alexandre KOURILO, Maître de conférences en sciences politiques, Université européenne de sciences humaines de Minsk, Bélarus ; Raphaël LARRERE, Directeur de recherche, INRA ; Didier LE GALL, Professeur de sociologie, Université de Caen ; Frédéric LEMARCHAND, Maître de conférences en sociologie, Université de Caen, responsable du projet ; Igor MASSALKOV, Maître de conférences en sociologie, Université Lomonossov, Moscou, Russie ; Youri SAYENKO, Professeur, Directeur scientifique, Center of social expertises, Kiev ; Tatiana SVATKOVA, Professeur de philologie de langue française, Université Tarass Chevtchenko, Kiev ; Galina TOUMILOVTICH, Maître de conférences en histoire, Université européenne de sciences humaines de Minsk, Bélarus ; Jean-François VIEL, Professeur de santé publique, Université de Franche-Comté ; Françoise ZONABEND, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Bilan de l'Ecole d'été 2005

Grâce au soutien de l'Université Taras Chevtchenko de Kiev, j'ai pu mener à bien cette première édition de l'Université européenne d'été de Tchernobyl. Au rythme des conférences, un auditoire assidu a pu, une semaine durant, aborder les différents aspects sociaux, anthropologiques, philosophiques et artistiques de la catastrophe, par un ensemble de regards croisés, parfois complémentaires, parfois divergents. De nombreuses discussions ont ainsi pu permettre, non pas de « régler » les problèmes de Tchernobyl - telle n'était pas la vocation de l'école d'été - mais d'approcher un peu mieux la complexité des problèmes et d'en apprécier les

dimensions. Au bilan des travaux de recherche français entrepris depuis dix ans et communiqués aux collègues et étudiants des Nouveaux Etats Indépendants, aux approches théoriques et philosophiques du désastre formulées par Henri-Pierre Jeudy ou Jean-Pierre Dupuy, ont succédé des exposés relatifs aux travaux menés par des ukrainiens et biélorusses, chercheurs et intervenants de terrain qui ont donné à l'ensemble un ancrage dans la réalité quotidienne. Nous devons signaler l'intérêt qu'ont porté les étudiants à l'étude d'une question aussi peu réjouissante et abordée dans le cadre d'un programme soutenu. Nous devons également nous féliciter du soutien et de l'attention bienveillante de l'Ambassade de France en Ukraine à notre égard, laquelle nous a honoré de la présence de son attaché culturel lors de nombreuses séances. La semaine s'est achevée par un voyage initiatique dans la zone interdite des trente kilomètres autour de la centrale et de la ville abandonnée de Pripiat²¹⁵.

1.1 ESQUISSE D'UNE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DE LA CATASTROPHE DE TCHERNOBYL²¹⁶

Tchernobyl est une catastrophe qui habite déjà notre futur, qui colonise notre avenir et il semblerait que nous n'ayons ni expérience, ni référence, ni même les mots pour l'appréhender. La contamination planétaire et éternelle nous a jetés hors de nos limites en lançant le mal hors de nos frontières géographiques et temporelles. Et pourtant, au-delà des quantités de rapports factuels, plus ou moins factices, des millions de données et d'informations accumulées sur les plans radiologique et biologique, la culture ne peut rester indifférente au surgissement d'une telle nouveauté, car il s'agit bien d'un nouveau monde en gestation. L'ancien Nouveau monde, dont la conquête fut marquée par l'expédition de Christophe Colomb à travers l'Océan, cède désormais place au « nouveau Nouveau monde » (selon l'expression de G. Balandier), non plus placé sous le signe de l'expansion, mais de la régression et du rétrécissement. Tchernobyl restera sans doute l'événement à

²¹⁵ Ce terrain a donné lieu à un large compte-rendu et une analyse dans le dernier dans le dernier ouvrage de Jean-Pierre Dupuy : *Retour de Tchernobyl, journal d'un homme en colère*, Seuil, 2006.

²¹⁶ Une large part de ces réflexions a fait l'objet d'une publication dans un ouvrage collectif (réédité) dont j'ai assuré la codirection avec G. Ackerman et G. Grandazzi : *Les silences de Tchernobyl, l'avenir contaminé*, Paris, Autrement 2006.

caractère catastrophique par lequel le Progrès industriel et technologique est devenu Régrès, et certainement regret. Que savons-nous de Tchernobyl ? Peut-on tirer de la catastrophe des leçons pour l'avenir, des enseignements utiles à la conduite des affaires humaines ? La catastrophe nucléaire, si elle élargit l'espace du désastre pour l'étendre jusqu'aux limites du monde habitable et des horizons temporels dans lesquels nous nous projetons, réduit du même coup l'espace de notre imagination dans la mesure où elle place notre culture – nos connaissances, notre langage, nos habitudes et nos systèmes de représentation – dans une impasse, ou du moins face à une étrangeté telle qu'il nous est impossible d'y accéder directement. Plus la catastrophe est réelle, moins elle est imaginable, moins elle se laisse imaginer. Un philosophe autrichien totalement oublié durant les Trente Glorieuses et qui fut sans doute le premier véritable penseur des conséquences anthropologiques de la révolution technique, Günther Anders, pensait dès 1947 que nous ne sommes plus en imagination et en sentiment à la hauteur des œuvres que nous avons créées. C'est en ce sens que j'ai fait le pari, il y a dix ans, de ce que la culture, au sens des pratiques culturelles bien sûr, mais aussi dans la pratique ordinaire, pourrait malgré tout, malgré notre imaginaire catastrophique en panne, tenter de s'élever à la hauteur de ce que nous avons produit, ce que je vais tenter d'éclairer dans la fin de la présente synthèse de mes travaux de recherche et de mes projets.

Je voudrais insister, pour qui cherche à comprendre ce que Tchernobyl a produit dans notre culture, sur l'importance des processus de métaphorisation de la catastrophe que nous ne pouvons – voulons – aborder de front, et donc sur l'importance d'une analyse par le langage, d'une sémiotique, à la manière dont Roland Barthes reconstruisait nos « mythologies ». En la matière, il n'est pas rare que l'on se serve d'une réalité pour parler d'une autre, d'une image pour en évoquer une autre. C'est ainsi qu'en ex-URSS on parle volontiers par exemple de Tchernobyl pour parler de la fin du système soviétique. Mais leur Etat-Parti n'occupe-t-il pas la place sacrée de notre défunt Etat-Providence ? La véritable catastrophe est en réalité la menace écologique qui pèse sur le sort de l'humanité. Tchernobyl constituerait alors une entrée paradigmatique possible, celle de la catastrophe technologique majeure, pour penser notre nouveau rapport au monde. C'est bien l'esprit dans lequel j'envisage de questionner la catastrophe, soucieux de ne pas soustraire Tchernobyl du contexte technologique et prométhéen mondial qui l'a vu naître, de ne pas

l'enfermer dans une pseudo-singularité historique et géographique comme nous tentons souvent de le faire : « c'était une centrale soviétique » entend-on souvent. Ce que nous dévoile Tchernobyl, silencieusement, c'est qu'un rapport inédit à une nouvelle nature, la *techmonature* contaminée, et à la technique comme grand Autre, comme référent de l'humanité, a fait son apparition. La difficulté, dont est coutumier l'anthropologue, tient dans le fait que dans la pensée symbolique, non unidimensionnelle : une chose peut toujours "être autre chose", ou plus exactement: elle peut signifier autre chose. Que pouvons-nous faire d'autre sinon poursuivre inlassablement ce travail anthropologique fondamental des sociétés sur elles-mêmes qui vise à distinguer l'humain de l'inhumain. Après la barbarie nazie qui engendra l'effondrement de la morale et du droit issus du projet des Lumières, c'est dans la catastrophe technologique totale comme accident du temps et de l'espace que je compte mettre à jour de nouvelles références absolues à l'inhumain, à la monstruosité. L'avenir possible pour l'humanité ne sera pas technique, j'en ai acquis la certitude, même si le recours à *des* techniques particulières s'avère de plus en plus nécessaire, mais bien dans la possibilité que nous aurons – ou non – de préserver une culture. C'est donc dans la production de nos mythes²¹⁷ et rites contemporains, post-catastrophiques, que j'envisage d'aller chercher les signes de la catastrophe, dans l'espoir qu'elle aura quelque enseignement à nous livrer pour la conduite des affaires humaines. Il me revient maintenant d'apporter quelques précisions sur la manière dont j'ai problématisé mon « heuristique de la catastrophe » dans le sillage de la réflexion engagée sur les sociétés épidémiques.

1.1.1 *Les deux paradigmes de Tchernobyl*

Aborder, par le témoignage, la question de l'humanité de l'homme de Tchernobyl, dans sa diversité d'expressions, nous place devant un double écueil que les penseurs de la Shoah connaissent bien : celui du statut d'exception et/ou de banalisation que l'on peut accorder à l'événement. J'ai ainsi été conduit à ramener les différentes formes d'appréhension de la catastrophe de Tchernobyl à deux grands paradigmes, entre lesquels elles oscillent en permanence : le premier, que j'ai provisoirement nommé « rationaliste et matérialiste », inscrit dans un imaginaire de

²¹⁷ Afin d'ôter tout malentendu, il s'agit là des représentations collectives et récits pris comme constructions sociales de la réalité (au sens de Berger et Likhman).

la continuité historique – la catastrophe de Tchernobyl est une catastrophe comme une autre sur laquelle nous devons trouver prise et dont la véritable nature est placée devant nous – repose sur l'idée que les forces productives, la science et la technique pourraient contribuer à fournir une solution pratique aux problèmes sanitaires que pose aux populations la vie en territoire contaminé. Cette position est illustrée notamment par le combat mené conjointement depuis dix ans par des scientifiques résistants et humanistes biélorusses et européens. La praxis joue pour eux un rôle fondamental, conduisant par exemple Nesterenko et Bandazhevsky, bravant les menaces politiques²¹⁸, à entreprendre un immense travail scientifique de mesure radiologique et d'expertise médicale dans les zones contaminées, pour ensuite mettre en œuvre des solutions pratiques susceptibles de faire décroître le taux de contamination des enfants en particulier, en ayant recours à l'administration massive de pectine de fruit²¹⁹.

Le second paradigme, que j'ai nommé, là encore provisoirement, « métaphysique », relève du sentiment que nous serions en présence d'un monde radicalement nouveau, d'un inédit nous dépassant en tout point, insaisissable par le prisme de nos représentations du monde, qu'elles soient ou non scientifiques. Ce radicalement nouveau tiendrait en grande part dans le radicalement-non-humain qui habite la nature en proie à l'artifice technique – la contamination radioactive – bouleversant nos repères spatio-temporels autant que ceux qui nous permettraient de définir, avec Descartes, l'humanité de l'homme moderne en rupture avec la nature. Cependant, cette posture théorique, adoptée par l'écrivain Svetlana Alexiévitich, ne doit pas nous laisser entendre, à l'instar de la question qu'a posé la Shoah, que nous serions confrontés à un phénomène de fait parfaitement insaisissable, donc indicible

²¹⁸ Le Pr. Bandazhevsky, dont les travaux remettent en cause l'approche médicale « officielle » reconnue par les autorités internationales, en montrant notamment le rôle délétère joué par les faibles doses de radioactivité dans la durée sur l'ensemble des organes du corps humain (ce qui permet du coup d'expliquer la morbidité générale de la population des zones contaminées et la forte mortalité qui y règne) a été incarcéré et torturé durant six mois. Suite à cette arrestation arbitraire (personne n'a jamais pu prouver le motif de corruption qui a servi d'alibi), il a été démis de ses fonctions de recteur de l'Académie des Sciences de Gomel, certains de ses travaux ont été détruits, pour être finalement condamné, le 18 juin 2001, à une peine de huit ans de détention par le tribunal militaire auprès de la Cour Suprême de la République du Bélarus. D'une manière générale, tous les chercheurs réfutant les thèses officielles ont fait l'objet de pressions diverses. De la même façon, on observe la multiplication ces dernières années des disparitions mystérieuses d'opposants au régime ou de personnalités devenues « indésirables ».

²¹⁹ La pectine aurait pour particularité de fixer le césium contenu dans l'organisme et d'en faciliter ainsi l'évacuation.

de la société. D'un point de vue socio-anthropologique, qui est le mien ici, on peut dire de cette tragédie qu'elle se donne à voir comme un fait social total. Quelle que soit la posture que l'on adopte par ailleurs et le paradigme auquel on se rallie – rationaliste ou métaphysique –, force est de constater que pour les millions de personnes vivant dans les territoires contaminés, rien n'est plus comme avant l'accident et la durabilité des processus engagés interdit toute perspective de retour à une situation « normale ». C'est en effet à une transformation radicale de leur monde que se sont trouvés confrontés les habitants, le bouleversement n'étant pas réductible à l'altération de l'environnement – que la contamination a rendu totalement étranger, méconnaissable – ni à la dégradation de la santé des populations, mais affectant également toutes les dimensions de la vie (sociale, économique, juridique, politique, symbolique, psychologique, etc.).

Avec près d'un quart de son territoire contaminé, où vivent plus de deux millions de personnes, la Biélorussie est la République la plus affectée par les retombées de l'explosion du réacteur ukrainien. Mais, outre les conséquences sanitaires et psychiques de l'irradiation et de la contamination, il convient de tenir compte, pour saisir toute la complexité de la situation post-catastrophique, des transformations sociales, économiques et politiques qu'a connu le pays ces dernières années. Les conséquences de l'accident se combinent en effet aux problèmes économiques et sociaux consécutifs au démantèlement de l'URSS ainsi qu'aux difficultés liées à l'instauration, depuis 1994, d'un régime autoritaire. Tous ces problèmes sont étroitement imbriqués et il est impossible de rendre compte de la réalité post-accidentelle sans les appréhender simultanément. Les « victimes de Tchernobyl » subissent en bloc ces conséquences dans leurs multiples dimensions : le territoire dans lequel elles vivent est contaminé, leur santé et celle de leurs enfants est atteinte ou menacée, et aux problèmes psychologiques – stress et anxiété – qu'elles éprouvent s'ajoute l'accumulation des pénuries, déjà évoquée. Alors même qu'émergeait dans les années quatre-vingt une nouvelle génération qui n'avait pas connu les pires moments des répressions staliniennes, la guerre, le déracinement et les privations, c'est une nouvelle forme de guerre – *sans ennemi*, l'exil pour certains au travers des mesures de relogement mais surtout, pour la plupart, une forme inédite de déracinement sans déplacement, et enfin de nouvelles restrictions que celle-ci allait devoir endurer à partir de 1986. Grigori Medvedev va même jusqu'à affirmer

et immémorial, et dont la véritable nouveauté ne nous est pas encore révélée. Si Tchernobyl a fait advenir des conditions nouvelles d'expérimentation de la domination technique, jusque dans la gestion de la catastrophe, nous ne pouvons en revanche penser dans sa singularité et hors des conditions sociales et historiques de son apparition, un homme nouveau appelé *homo-tchernobylus*. Nous pourrions nous demander quels modes d'appropriation – néo-humaniste, méta-historique, post-scientiste – de cette question pouvons-nous mettre en œuvre, tout en postulant que *pour une part*, la nouveauté de Tchernobyl appartient encore et pour l'instant au domaine de l'impensé ? Comment imaginer transmettre une expérience de Tchernobyl ? Si l'on formule l'hypothèse selon laquelle il s'agit de considérer la catastrophe de Tchernobyl comme la première manifestation spectaculaire de ce que seront la vie et les rapports sociaux dans les sociétés technoscientifiques, alors la transmission de l'expérience de Tchernobyl doit être envisagée comme une question cruciale de l'époque, tandis que le monde est devenu laboratoire. Ces questions constituent en partie l'armature sur laquelle repose la problématique du projet de recherche que j'entends réaliser.

1.1.2 Retour sur la vie en territoire contaminé

Alors que nombre d'institutions internationales ont tenté de banaliser l'événement et de l'inscrire dans une succession d'accidents équivalents²²⁰, on doit au contraire considérer, à l'instar d'Yves Lenoir²²¹, que Tchernobyl, plus encore qu'une catastrophe, est « une tragédie, avec des acteurs en petit nombre qui, jour après jour, décident du sort de millions de personnes maintenues délibérément dans un statut précaire, fruit de l'addition de toutes les pénuries : pénurie de moyens, pénurie de droits, pénurie d'information et pénurie d'espoir. A long terme le seul refuge accessible se trouve dans la fuite hors du réel, dans le refus de la réalité des menaces, bref dans la soumission passive à la violence subie ». L'observation de la situation dans les territoires contaminés de Biélorussie laisse penser qu'on a bien là affaire à une bombe à retardement dont les effets se déploient dans tous les registres

²²⁰ « L'histoire du monde industriel moderne a été marquée à de nombreuses occasions par des catastrophes comparables à l'accident de Tchernobyl, voire plus graves », peut-on lire par exemple dans un rapport de l'OCDE publié en 1996. Cf. Agence pour l'énergie nucléaire de l'OCDE, *Tchernobyl. Dix ans déjà. Impact radiologique et sanitaire*.

²²¹ « Tchernobyl : la tragédie optimisée », revue *Ecologie et politique*, Paris, 1996

que « Tchernobyl, c'est la continuation du génocide au moyen des radiations. Le génocide a été causé par les mensonges, par la négation du danger »²²².

Pour tenter de saisir la signification que revêt, pour ces personnes, la confrontation durable à la contamination, et pour accéder à la compréhension d'un événement qui semble échapper à toute tentative d'appréhension strictement rationnelle, il a semblé nécessaire de recueillir la parole des victimes oubliées et silencieuses de Tchernobyl, de ces survivants *en sursis* contraints de vivre dans ce monde nouveau issu de la catastrophe et par là même détenteurs d'une expérience inestimable. C'est donc en toute humilité que je me suis efforcé de saisir les modalités d'adaptation de la culture à cette situation inédite et la façon dont les habitants affrontent, pratiquement et symboliquement, cette nouveauté radicale alors même qu'ils ne disposent dans leur culture d'aucune référence, d'aucun repère susceptible d'être mobilisé pour avoir prise sur la réalité qui demeure en grande partie irreprésentable. Confrontées à la présence invisible et permanente d'une pollution radioactive de leur environnement, dont l'hostilité et le caractère dangereux ne leur ont été révélés qu'après plusieurs années de désinformation criminelle, les populations des territoires contaminés construisent un rapport social et symbolique à la contamination, au danger, à l'espace et au temps, rapport fortement déterminé par les multiples contradictions inhérentes à leur situation. Donnée de la vie quotidienne qui conditionne les rapports pratiques et symboliques que les habitants entretiennent avec leur milieu « naturel », la contamination doit faire l'objet d'une attention et d'une prise en compte permanentes, sans quoi les répercussions sanitaires à moyen et long termes ne peuvent s'avérer que d'autant plus désastreuses. Après les tentatives infructueuses de « liquidation » des conséquences de l'accident, et dès lors que les dispositifs publics de gestion post-accidentelle ont montré leurs limites et l'inanité d'un objectif visant le retour à une quelconque normalité, c'est le caractère irréversible et irréparable de la dégradation de l'environnement, ainsi que la permanence du danger encouru, qui constituent les éléments à partir desquels ces cobayes de l'ère technologique que sont les habitants des zones contaminées doivent inventer de nouvelles conditions de vie, envisager de nouveaux rapports au territoire

²²² G. Medvedev, *Bronzage nucléaire. Pour éviter un nouveau Tchernobyl*, Albin Michel, 1995, p. 223.

afin d'assurer leur permanence au monde. Le travail de deuil apparaît donc impossible, quand bien même la réalité de la menace reste difficilement saisissable, si ce n'est au travers des mesures de protection radiologique mises en œuvre par les autorités et surtout de la dégradation générale de l'état de santé, notamment celle des enfants, et ce malgré les informations relativement rassurantes délivrées par la plupart des experts internationaux.

Les entretiens approfondis que j'ai menés avec mes collègues auprès des habitants de plusieurs districts des territoires contaminés, nous ont permis d'appréhender ce que produisent, tant au niveau des discours que des pratiques, les contradictions objectives auxquelles sont soumis les habitants. En dépit de la durabilité des conséquences radiologiques et du risque associé, on observe d'une manière générale une baisse de la vigilance et une régression des pratiques de radioprotection, depuis plusieurs années déjà. Essentiellement constituées de prescriptions négatives interdisant la poursuite d'activités inhérentes à l'organisation sociale et économique qui prévalait avant l'accident, les mesures destinées à protéger les populations n'autorisent pas l'exercice d'une autonomie au niveau individuel ou collectif, même minimale, mais les placent au contraire au devant d'injonctions paradoxales et de situations inextricables. Si les conditions économiques dans lesquelles vivent les habitants suffisent à elles seules pour rendre compte de l'impossibilité pratique dans laquelle ils sont tenus d'exercer leur liberté et leur faculté de choix (« mourir des radiations ou mourir de faim »), d'autres éléments relevant de différents registres peuvent être avancés pour expliciter les difficultés rencontrées par les gestionnaires de la catastrophe dans leur entreprise de modification des comportements et des pratiques. Sans les passer tous en revue, on peut remarquer que l'adaptation apparemment impossible aux contraintes associées à la vie dans ces territoires du futur n'est pas sans lien avec la perte de confiance massive de la population envers les autorités administratives, politiques et scientifiques. Cette crise de confiance généralisée qui conduit à mettre en doute l'efficacité, l'opportunité ou le bien-fondé des mesures préconisées ou mises en œuvre ne permet pas l'élaboration de représentations communes pour appréhender la situation, alors même que les contradictions s'exacerbent entre les mises en garde de certains scientifiques et la volonté politique de réhabilitation des territoires contaminés, ainsi définie par un directeur de kolkhoze : « *La réhabilitation consiste*

juste à autoriser ce qui était auparavant interdit suite à l'accident ; on a juste déplacé les barrières, les terres qui n'étaient pas cultivables le sont aujourd'hui, c'est comme les villages, certains ont été évacués et aujourd'hui on essaye de les repeupler, de reconstruire, de faire revenir les habitants. Petit à petit, toutes les zones autrefois interdites sont de nouveau autorisées. C'est juste ça la réhabilitation ». Pour minimaliste qu'elle soit, cette politique nécessite la mise en œuvre de moyens répressifs visant à faire taire les chercheurs dont les résultats ne s'accordent pas avec ses objectifs, essentiellement déterminés par des préoccupations d'ordre économique. Pour autant, cette perspective qui veut faire croire à une résolution quasi-définitive des problèmes et à une prédominance de la temporalité politique sur les durées propres à la décroissance de l'activité des différents radioéléments, rejoint le désir d'une large partie de la population de retrouver des conditions de vie moins contraignantes et de renouer avec des habitudes pourtant préjudiciables du point de vue de la protection radiologique. Malgré la permanence de la menace, la politique de réhabilitation vise la consolidation d'une représentation collective où les phénomènes de dénégarion prennent le pas sur la prise en compte de la pérennité des caractéristiques post-accidentelles. Par l'effacement des traces les plus visibles de la catastrophe (friches, villages abandonnés...) est ainsi entretenue l'illusion d'une normalité retrouvée. Toutefois, c'est vraisemblablement dans le registre du symbolique qu'il faut chercher les raisons essentielles des résistances observées à l'avènement de l'*homo-tchernobylus*, l'homme nouveau que requiert cette situation inédite. Malgré l'optimisme consubstantiel à la position que j'ai définie comme « rationaliste-matérialiste », il est probable que le projet d'adaptation de l'homme au monde *dénaturé* produit par la catastrophe soit voué à l'échec : comment vivre en effet en étant contraint de se soumettre à la seule rationalité techno-scientifique propre à la gestion des risques ? C'est cette question, dans sa dimension ontologique, qui ne semble pas trouver de réponse, alors même que nous y sommes tous désormais plus ou moins confrontés et que notre capacité à symboliser ce qui advient s'amenuise, mettant en péril notre définition de l'humanité de l'homme. L'anthropologie, en ce qu'elle participe de cette définition, ne saurait rester spectatrice face au défi que représente la privation du recours à la symbolisation et au risque de déshumanisation du monde dont la catastrophe nucléaire est porteuse.

1.1.3 L'espace déstructuré

Avec la contamination radioactive, il faudrait inventer une nouvelle culture, intégrant le temps long et l'urgence, la contamination planétaire et ses variations les plus « locales ». Nous pouvons plus largement nous demander dans quelle mesure la catastrophe de Tchernobyl, qui présente à bien des égards une structure épidémique²²³, a pu engendrer une modification de nos rapports anciens à l'espace, au sens du territoire habité et garanti par des frontières. Inédite, elle se présente résolument comme un défi lancé à notre culture, moderne, de l'espace. A l'examen de la situation, des effets sociaux et culturels que nous avons étudiés au sein des populations biélorusses vivant dans les territoires fortement contaminés et parfois éloignés de la centrale en tant que telle, il apparaît que chez un grand nombre de personnes, le système de représentations de l'espace et du temps par l'intermédiaire duquel ils avaient jusqu'à présent appréhendé le monde, à hauteur d'homme, a été profondément bouleversé. Ainsi, du point de vue de l'espace, de nombreuses difficultés, dues à la structure épidémique de la catastrophe, rendent impossible la construction d'une représentation objective de la situation. En premier lieu, la radiation est indécélable, inodore et sans saveur - du moins à présent - et, en tant qu'elle échappe à tous nos sens, elle ne peut donc être que symbolisée ou signifiée, c'est-à-dire rendue présente comme présence invisible. De ce point de vue, toute expérience de la vie en zone contaminée est déjà rendue a priori problématique, dans la mesure où « nous n'avons ni système de représentation, ni analogie, ni expérience (...) un événement auquel ne sont adaptés ni nos yeux, ni nos oreilles ni même notre vocabulaire »²²⁴. Seul un trop coûteux et rarissime appareillage de mesure, d'utilisation compliquée et d'efficacité limitée²²⁵, permettrait de déceler sa présence. Les cartes en vigueur ne fournissent que des données globales sur les grandes « zones » de contamination, en se bornant à quelques prescriptions et interdictions alimentaires, alors que les radionucléides sont en fait répandus sur le territoire en dessinant une multitude de taches, à la manière d'une « peau de léopard », dont les

²²³ Lemarchand F, *La vie contaminée*, op. cit.

²²⁴ Alexiévitich S., *La Supplication*, op. cit. p. 33.

²²⁵ Les appareils les plus couramment utilisés ne relèvent que le niveau de radiation gammamétrique, c'est-à-dire principalement la présence de Cs137. Les virulents émetteurs alpha et bêta, présents dans l'alimentation, nécessitent, pour être détectés, des appareils de comptage trop coûteux.

« points chauds » peuvent ne mesurer que quelques mètres carrés, localisés sous une évacuation de gouttière, dans une cour d'école, un jardin, etc. Dès lors, toute frontière appréhendée in situ, et non plus sur la carte, tombe dans le domaine de l'absurde, une absurdité qui n'échappe pas aux habitants, comme l'a fait remarquer Yarochinskaya : « Les champs sont partagés par un ruisseau. D'un côté, on paie un complément, de l'autre non. Et pourtant la poussière, elle ne voit pas la différence, elle va des deux côtés »²²⁶. La carte, comme fiction cartographique, diffusée par voie de presse, demeure pourtant le seul support par l'intermédiaire duquel les autorités transmettent aux populations une information - réduite au minimum - qui est censée être la réalité, mais qui n'entraîne que rarement, comme nous l'avons constaté, les comportements de radioprotection attendus. Ainsi se construit la fiction « officielle » d'un retour à la normale, *via* la carte de la - supposée - contamination en 2016.

La catastrophe de Tchernobyl n'est pas un banal accident mais porte bien la marque d'une véritable *catastrophe* au sens où les représentations sociales de l'espace et du temps modernes s'y sont abîmées. Il semblerait que nous soyons là confrontés à l'émergence d'un monde nouveau. La Renaissance, comme toute époque, a été marquée par l'avènement d'un monde nouveau, sous le sceau de l'expansion économique et géographique, la découverte du Nouveau Monde grâce à l'usage simultané de la carte et de la boussole ; celui qui apparaît avec Tchernobyl inaugure une autre époque, celle du rétrécissement du monde habitable, un monde en régression, façonné par les conséquences du « progrès » technique, d'abord par le nucléaire et depuis peu par la génétique et les manipulations du vivant. Le monde nouveau en préparation, mais déjà en train d'advenir, est en partie produit par l'effondrement des anciennes garanties apportées par la science, et que nous avons appelée technoscience, pour son opérationnalité. Contrairement à ce qui a été longtemps affirmé, Tchernobyl n'est pas un accident (*accidere*, qui sur-vient) : d'abord parce qu'il s'agit, par ses proportions et ses conséquences, d'une véritable catastrophe.

Les physiciens R. et B. Belbéoch avaient déjà constaté, en 1993, combien la gestion de la catastrophe, pour des populations, et peut-être plus encore pour les politiques et les scientifiques, révélait les difficultés conceptuelles que cet inédit

²²⁶ Yarochinskaya A., *Tchernobyl, vérité interdite*, Editions de l'Aube, 1993. p. 115

posait aux représentations habituelles de l'espace, du proche et du lointain, du dedans et du dehors. Trois points au moins, selon eux, mettaient nos conceptions à l'épreuve de la nouvelle réalité, points que nous nous proposons de reprendre de manière synthétique. Notons que le lieu où se révèlent ces contradictions, c'est d'abord le langage. Ainsi avaient-ils remarqué que le recours au mot « sarcophage » pour désigner la construction de béton armé censée contenir les restes du réacteur pour une longue durée ne convenait pas à la réalité. « Sarcophage » désignait chez les Anciens la pierre dont on recouvrait le corps afin qu'il se dégrade lentement, littéralement « qu'il mange la chair », qu'il consomme le mort. Le « sarcophage » de Tchernobyl continue à se désagréger, et le « mort » ne se décompose pas ; ce qui fait dire aux Belbéoch que « c'est finalement le mort qui mange le sarcophage »²²⁷. Plus anthropologiquement, j'en suis arrivé à conclure à l'obsolescence de la vieille culture de l'épidémie, fondée sur la logique du confinement, qui a conduit les techniciens à penser pouvoir se débarrasser d'un cadavre bien encombrant en lui créant une sépulture, cadavre dont ils connaissaient, théoriquement au moins, la « durée de vie ». Dans le même ordre d'idées, les autorités ukrainiennes ont lancé un appel d'offres en direction des pays occidentaux pour la construction d'un « abri », destiné à contenir le « sarcophage » et le réacteur, abri dont le coût était évalué entre 600 millions et un milliard de francs, selon la solution retenue. Désormais, notent les Belbéoch, « c'est à l'extérieur de « l'abri » que les gens espèrent être protégés »²²⁸. Là encore, le jeu des limites et des frontières, dans une vulnérabilité nouvelle, met notre culture ancestrale du « risque », *via* le langage, à rude épreuve. Enfin, face à la menace de contamination de la mer Noire dans la mesure où la radioactivité accumulée sur le site de Tchernobyl contamine les nappes souterraines et, surtout, la rivière Dniepr qui alimente le bassin réservoir de la ville de Kiev²²⁹, on avait, dès 1986, construit des digues et un mur souterrains pour empêcher les eaux en provenance de la zone proche du réacteur, d'atteindre la rivière Pripyat, affluent du Dniepr. Une centaine de barrages filtrants ont ainsi été construits, barrages qui ont d'ailleurs montré leur vulnérabilité en période de crues, au cours desquelles les radionucléides débordent et se redéposent en aval. Bâti, pour le moins paradoxalement, des digues en sous-sol pour protéger les rivières n'a pas, une fois

²²⁷ Belbéoch B. et R. , *Tchernobyl, une catastrophe*, Allia (éd.), 1993. p. 165.

²²⁸ Ibid

²²⁹ Le Ministère des situations extrêmes admet que les eaux du Dniepr qui alimentent en eau potable plus de 32 millions de personnes en Ukraine « ont été considérablement contaminées ».

encore, prouvé l'efficacité de nos connaissances en pareille situation. Ainsi, concluent les Belbéoch, « la mer Noire où se jette le Dniepr n'a guère de chance d'échapper à la contamination »²³⁰.

Bien que la catastrophe nucléaire recèle encore, et probablement pour longtemps, une large part d'impensé, nous nous risquons à avancer quelques hypothèses au sujet de ce qui nous est apparu comme une forme nouvelle de déracinement. On peut, pour la caractériser, parler d'un déracinement sans déplacement, *in situ*, immobile, d'un d'arrachement de l'intérieur, incommensurable aux formes qu'il avait prises jusqu'alors, formes organisées de l'exode, paysans chassés de leurs terres, et plus largement par toutes les conséquences de l'urbanisation et de l'industrialisation des sociétés modernes, puis des pays du « sud ». Avec Tchernobyl, les dimensions du temps et de l'espace, dans l'intimité de leur articulation, ont été bouleversées et il est devenu impossible de penser le rapport à l'espace sans prendre en compte également, comme nous allons le voir, la dimension temporelle de la catastrophe. Au-delà des renversements opérés entre le dedans et le dehors, dans la complexe problématique de la « zone » qui ne correspond à aucune mémoire, à aucune expérience politique, ou encore entre le proche et le lointain, dans les jeux tout aussi complexes de révélation de la vulnérabilité de territoires à l'échelle planétaire, il faudra donc encore s'interroger sur l'expérience faite par quelque six millions de personnes dont le territoire dans lequel elles vivent apparemment « comme avant » leur est en fait devenu étranger. Le monde, négatif, contaminé, fabriqué par la technoscience n'est plus désormais, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, le monde d'avant. Il faudra également s'interroger sur le prix de l'adaptation – supposée – des hommes dans un territoire durablement contaminé et devenu dangereux pour la vie elle-même. On ne peut en effet, comme nous l'avons expérimenté, goûter un fruit de cette terre sans être saisi d'un doute, sans lui trouver cet arrière-goût d'étrangeté, immédiatement refoulé et enfoui au plus profond de l'inconscient, qui ne laisse plus affleurer qu'un sentiment d'anxiété, d'angoisse diffuse. On ne peut non plus contempler un paysage rural, répondant pourtant aux critères de l'esthétique romantique occidentale par ses forêts, ses rivières, sa palette de couleurs, ses jeux d'ombres et de lumières,

²³⁰ Ibid. p. 165.

l'omniprésence d'animaux rustiques et sauvages etc., sans être saisi par l'effroi à l'idée qu'en dépit des apparences, il s'agit bien du monde nouveau produit de la catastrophe nucléaire, le « monde d'après l'apocalypse » décrit dans son horreur par Svetlana Alexiévitch²³¹. Dans une certaine mesure, la redéfinition de la dimension spatiale du territoire pourrait être interrogée à la lumière de la construction d'une identité négative des habitants des zones contaminées par ceux qui croient ou prétendent ne pas y habiter. S'il est vrai qu'avec le temps le phénomène de rejet appelé « syndrome de Tchernobyl », illustrant la stigmatisation des « Tchernobyliens », s'est estompé, il n'en demeure pas moins que le statut des habitants de la « zone » reste ambivalent.

1.1.4 La catastrophe technologique ou l'accident du temps

Le présent projet repose sur l'hypothèse selon laquelle l'époque qui s'inaugure pourrait être pensée à partir d'une réflexion sur les catastrophes engendrées par l'homme et en particulier, pour ce qui concerne notre propos, sur les catastrophes technologiques. L'apparition de la modernité a coïncidé avec la fin d'une conception religieuse de la catastrophe et avec l'émergence d'un imaginaire catastrophique nouveau qui se révélait comme unique moyen d'appréhender le monde, alors en train d'échapper à toute compréhension. A son tour, la nécessité de penser les dessins d'une nouvelle époque caractérisée en partie au moins par le développement technoscientifique, et qui semble de nouveau échapper à toute compréhension, devrait nous amener à reconsidérer l'imaginaire catastrophique moderne à partir duquel nous pensons notre rapport au monde depuis le XVIII^{ème} siècle. Quelque chose a changé dans la nature même de la catastrophe à partir du moment où elle s'est trouvée liée au développement conjoint de la science et de la technique. Dans le cas de Tchernobyl, il convient de prêter la plus grande attention, contrairement aux media qui ont escamoté la réalité aussi rapidement qu'ils l'ont faite apparaître, à la durée des conséquences, et donc de séparer la phase accidentelle à proprement parler, de l'ampleur catastrophique qu'a prise l'événement. Le développement généralisé d'une pollution à l'échelle planétaire, les surfaces contaminées par la radioactivité (6,4 milliards de Curies rejetés, les seuls rejets en

²³¹ Alexiévitch S., *La Supplication*, op. cit.

césium-137 équivalent à 300 Hiroshima, 7 220 000 ha de terres agricoles contaminés), entraînent une production permanente des faits catastrophiques. Les effets, quotidiens et durables, deviennent alors incommensurables aux conséquences de n'importe quelle catastrophe naturelle dans la mesure où tout espoir de réparation semble abandonné, ou trop lointain pour être représentable. Loin de s'améliorer, la situation - c'est-à-dire principalement la santé des populations - n'a cessé d'empirer, de même que l'état général de l'environnement des pays industrialisés. La réalisation de la catastrophe semble avoir porté atteinte à notre possibilité même de la figurer, comme le remarque A. Lebrun²³² : « plus la catastrophe est plausible ou réelle, moins elle est imaginée ». Ainsi, poursuit-elle, dans les innombrables fictions cinématographiques ou littéraires liées à la bombe nucléaire, « la fin du monde n'est plus figurée alors même que nous disposons pour la première fois des moyens de la provoquer ». La peur que nous pouvons éprouver à l'égard de la nature n'est plus liée désormais à ses manifestations spontanées et dévastatrices, mais, comme l'a montré H. Jonas²³³, au mépris de son équilibre et aux effets des actions - aux conséquences à présent irréversibles - de l'homme. Au surgissement de la situation nucléaire comme réalité répond un refoulement généralisé du danger d'anéantissement général devenu réel. En ce sens, c'est bien le pouvoir critique de la catastrophe imaginaire comme imaginaire de la catastrophe qui disparaît, au profit de la mise en œuvre de dispositifs gestionnaires et experts des effets de la catastrophe réelle. L'inquiétante question de la banalisation de la catastrophe est également au fondement de la pensée de Jean-Pierre Dupuy, que j'ai déjà présenté dans ce travail, lorsqu'il écrit : « *C'est précisément la pertinence, voire la seule existence de la possibilité de ce scénario du pire qui peut et doit guider la réflexion et l'action (...) Je crains que ce point fasse peu sens pour les gestionnaires du risque. La catastrophe a ceci de terrible que non seulement on croit qu'elle ne va pas se produire, mais qu'une fois produite elle apparaît comme relevant d'un ordre normal des choses* »²³⁴.

Dans le même sens, la catastrophe devient dans les sociétés modernes, selon Henry Pierre Jeudy²³⁵, un moyen d'adaptation, et donc de socialisation des individus à leur nouvelle condition humaine, une condition à haut risque, et il se déploie, dans

²³² Lebrun A., *La Perspective dépravée*, La lettre volée, 1991.

²³³ Jonas H. (1990) : *Le Principe responsabilité*, op. cit.

²³⁴ Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit.

²³⁵ Jeudy H.-P., *Le Désir de catastrophe*, op. cit.

les sociétés industrielles, une certaine idée qu'il nous faudra désormais « faire avec » en produisant les efforts physiques et psychiques nécessaires pour s'adapter,... ou disparaître. Cela explique, dans le cas de Tchernobyl, que l'on puisse encore admettre le fonctionnement - dans des conditions des plus précaires - de la centrale, *via* un bricolage technique, comme si rien ne s'était passé. L'imaginaire catastrophique vient alors redoubler le réel au lieu de nous inciter à le changer. Exit les utopies radieuses du XVIII^{ème}, les grandes utopies de Ledoux ou de Montesquieu, l'imaginaire catastrophique²³⁶ semble désormais décrire, depuis une dizaine d'années, des reprises de la vie, en situation post-catastrophique, qui ont pour principale caractéristique d'être ponctuelles et étrangères à tout équilibre naturel, comme des « bulles de nature ». Les projets « hors-sol » liés à la création d'univers de synthèse - que les Etats-Unis ont d'ailleurs tenté d'expérimenter dans le projet Biosphère II²³⁷ - consacrent le rôle de la technique dans la production contemporaine d'artifices du vivant, de mondes clos sur eux-mêmes, indifférents les uns aux autres, autonomes et autogérés. Dans cette logique de résignation, ces nouvelles architectures hors sol, ces prothèses, ne modifient jamais le monde dévasté où elles s'insèrent pas plus qu'elles ne sont modifiées par lui. La supposée nécessité de s'adapter ne peut, dans cet imaginaire, que recourir d'une manière sans cesse grandissante à l'artifice technique, pour répondre à un problème supposé d'ordre technique, imaginaire dont nous restent à explorer les contours et les horizons.

1.1.5 Un horizon d'attente post-catastrophique est-il concevable ?

L'analyse des croyances et des pratiques mises en œuvre par les habitants des territoires contaminés a permis de montrer que, pour l'essentiel, ces pratiques et croyances visent à déplacer le lieu où l'on doit affronter la réalité - l'objectivité de la situation à risque - dans le registre de l'imaginaire et du symbolique. Il ne s'agit, certes, pas d'une nouveauté dans la mesure où, tant que les catastrophes ont été exclusivement naturelles, l'imaginaire catastrophique s'est déployé dans l'univers

²³⁶ Nous faisons d'abord référence à la littérature et au cinéma de science-fiction des années quatre-vingts, mais également à la manière dont est envisagée la catastrophe par les « gestionnaires » du risque.

²³⁷ Il s'agissait, aux confins d'un désert, de recréer artificiellement et de faire coexister différents biotopes représentatifs de la diversité biologique terrestre, enfermés dans un gigantesque bulle. Le coûteux projet se solda par un cuisant échec.

mystique et religieux ; au pire, la catastrophe était considérée comme faisant partie du quotidien, de l'ordre des choses. Or, on assiste avec les catastrophes technologiques contemporaines, à de nouvelles formes d'expiation du malheur que nous appellerons dénis de réalité. Ce refus de réalité ne trouvant pas d'alternative symbolique qui autorise à parler la peur, vient alors à manquer une explication au malheur qui permette de lui donner un sens. Au bout du compte et bien que les attitudes face au risque soient, comme nous l'avons analysé, souvent paradoxales, nombreuses sont les réactions des autochtones qui nient totalement l'existence d'un risque lié à la contamination et prétendent échapper ainsi à l'emprise de la menace. On pourrait également faire état, que l'on soit en situation post-catastrophique (Tchernobyl), comme en situation pré-catastrophique (la situation d'alerte permanente que connaissent les pays industrialisés), de l'existence de nombreux rites conjuratoires censés minimiser, voire évacuer le risque nucléaire. C'est ce que doit mettre à jour l'analyse des rumeurs que j'envisage de poursuivre : la théorie de « l'innocuité des faibles doses », ou l'idée qu'une accoutumance aux radiations est possible par exemple, participent de ces productions sociales qui permettent d'accepter une situation que, seules, ni la raison, ni les cultures anciennes ne semblent pouvoir « rationaliser ».

Lors, la durabilité des effets et des conséquences délétères pour la santé de manifestations de la réversibilité du développement technoscientifique, ne nous autorise plus à faire entrer la catastrophe dans le domaine du passé, ni en l'inscrivant dans un récit, une narration historique, ni en la saisissant par le biais d'une mémoire collective qui permettrait, par sa puissance d'oubli actif, de faciliter le travail de deuil et de dépasser la catastrophe. Pour S. Alexiévitche, la difficulté à prendre la véritable mesure de la catastrophe *in situ* tient au fait que deux catastrophes ont coïncidé : « L'une sociale - sous nos yeux, un immense continent socialiste a fait naufrage ; l'autre, cosmique - Tchernobyl. Deux explosions totales. Mais la première est plus proche, plus compréhensible. Les gens sont préoccupés par le quotidien : où trouver l'argent pour vivre ? Où aller ? Que croire ? Sous quelle bannière se ranger ? Chacun vit cela. Mais tous voudraient oublier Tchernobyl. Au début, on espérait le vaincre, mais comprenant la vanité de ces tentatives, on se tut. Il est difficile de se protéger de quelque chose que nous ne connaissons pas, que l'humanité ne connaît pas.

Tchernobyl nous a transposés d'une époque dans une autre »²³⁸. L'un des principaux facteurs sur lesquels repose l'hypothèse selon laquelle on ne pourrait pas appréhender la catastrophe de Tchernobyl comme n'importe quel autre avatar technologique est donc constitué du cadre social-historique et idéologique dans lequel s'inscrit l'événement, et en particulier des transformations qu'il a subi depuis la survenue de l'accident, il y a près de vingt ans. Il s'agira, en d'autres termes, de comprendre ce qui, dans l'effondrement du « bloc de l'est » en tant que ce dernier constituait l'une des principales formes politico-économiques de société moderne, ne permet plus d'inscrire la catastrophe de Tchernobyl dans une mémoire sociale²³⁹ et historique. J. Chesneaux notait à ce sujet : « La catastrophe de Tchernobyl a cassé net à la fois le discours d'infaillibilité de la technoscience nucléaire et le discours de légitimité de l'ordre soviétique. Tout, y compris le consensus résigné dont l'un et l'autre bénéficiaient, s'est trouvé soudain remis en cause »²⁴⁰. Rappelons que les événements majeurs de la modernité occidentale ont tous dû, par le passé, s'inscrire dans le cours d'une histoire générale. L'histoire moderne a pu ainsi fonctionner, depuis le XVIII^{ème} siècle, comme cadre général d'un « grand récit », comme cadre pour une multitude de petits récits particularistes, individuels, familiaux ou communautaires. Ainsi, chacune des histoires qui se tissent dans les rapports sociaux directs entre les hommes, dans le registre de la socialité primaire, tend à inscrire son sens dans un projet global et universaliste qui contribue à lui donner un sens. Si chacune de nos histoires singulières n'épuise pas son sens dans le cadre de cette histoire moderne universelle, cette dernière fournit en revanche un support commun susceptible de recevoir une grande diversité de récits produits de corporations, de communautés ou d'individualités. Qu'il s'agisse d'histoires de mineurs désœuvrés, de paysans liquidés, d'anciens combattants ou de rescapés de la déportation, la rationalisation du malheur supporté par chacun avait jusqu'à présent, du moins l'a-t-on pensé, trouvé son sens par la mobilisation d'une histoire moderne universaliste qui permettait de légitimer, au nom des valeurs du droit universel, le sacrifice de ceux qui ont donné leur vie ou leur santé physique et psychique au nom des « intérêts

²³⁸ Alexiévitich S., *La Supplication*, op. cit., p. 34.

²³⁹ Nous reprenons l'opposition instaurée par le sociologue M. Halbwachs entre mémoire sociale ou historique, officielle, et mémoire collective, communautaire ou familiale. Cette dernière ne fonctionne qu'à partir de cadres sociaux (des personnes, des objets, des lieux) qui lui servent de support et elle se joue de la vérité historique.

²⁴⁰ Chesneaux J., *Habiter le temps*, op. cit. p. 276.

supérieurs de la nation ». L'histoire des sociétés occidentales a engendré, au cours du XX^{ème} siècle, des communautés de vaincus, vaincus de la technique (des militaires et des victimes civiles de la Grande Guerre, à ceux et celles de la guerre du Golfe ou du Kosovo) et du productivisme (les communautés et classes désœuvrées issues du projet productiviste : ouvriers et paysans). Il faudrait dès lors s'interroger sur le statut des victimes, des « vaincus » de la catastrophe de Tchernobyl, et en premier lieu des 800 000 liquidateurs mobilisés. L'effort qui a été demandé aux populations des pays concernés de travailler, dans ou à proximité des sites industriels nucléaires, en acceptant les risques inhérents au nom d'un grand projet national, et à présent, l'effort qui est demandé à ces mêmes populations de vivre dans des territoires contaminés avec les conséquences que cela implique, trouveront-ils une légitimité « historique » ? De quelle histoire sera faite cette histoire-là, s'interrogeait Svetlana Alexiévitch ? Günther Anders remarquait, dans son essai de définition de l'humanité à partir de notre existence « sous le signe de la bombe atomique », que certains événements ne sont plus des catastrophes historiques, que ne passant plus par le crible de l'histoire, ils constituent une fin de l'historicité, des « blocs saillants de l'histoire » : *« Il en va de même, écrivait-il, des essais nucléaires, sans parler des guerres atomiques. Il se peut que leurs préparatifs aient encore une dimension historique (...) mais dès l'instant où il y aurait un passage à l'acte, c'en serait fini de l'histoire. Ce qui subsisterait ne serait plus une situation historique mais un champ de ruine sous lequel serait enfoui tout ce qui a été un jour, l'histoire. Et si l'homme malgré tout survivait, ce ne serait plus un être historique mais un résidu pitoyable : un élément pollué dans une nature polluée »*²⁴¹. Si le sort dramatique des liquidateurs a conduit les nations concernées à reconnaître leur courage et leur bravoure à l'instar des héros des nations modernes, il est assez probable qu'on ne rende jamais hommage aux quelques millions de personnes qui auront expérimenté la première catastrophe technologique de l'humanité : *« Ils étaient venus d'Everan jusqu'à Tchernobyl, écrit Alla Yarochinskaya, pour se retrouver dans la fournaise, en enfer, et y oeuvrer jusqu'au péril de leur vie ! Et l'Etat, après les avoirs utilisés, les avait aussitôt oubliés (...) même les enfants présentant des affections de la thyroïde ne sont pas suivis en tant que victimes de la catastrophe ! »*²⁴². Non seulement aucun musée, aucun monument, aucun récit, pour l'instant, n'est là pour rendre compte de cette

²⁴¹ Anders G. (1995) : *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, op. cit. p. 46

²⁴² Yarochinskaya A., *Tchernobyl, vérité interdite*, op. cit., p. 69.

tragédie à une échelle universelle, mais l'identité même des vrais liquidateurs fut largement usurpée par ceux qui, occupant des postes administratifs, trouvèrent là un moyen d'obtenir quelques avantages sociaux.

Les modes de distribution de la mémoire que sont le monumental et le muséal peuvent-ils d'ailleurs prétendre remplir une telle tâche ? Pourra-t-on, comme Alla Yarochinskaya, affirmer un jour : « Ce village est un monument, un monument à Tchernobyl. Un monument au crime »²⁴³ ? La politique d'effacement des traces, d'enterrement des villages et de mise entre parenthèses de leur nom sur les cartes, engagée depuis 1997, semble indiquer que non, et si la « zone » devient temple ou musée, c'est plus probablement sous la forme en devenir d'une réserve de « nature ». Les territoires sinistrés apparaissent ainsi comme des lieux où se conjuguent de multiples figures de la ruine, politique, sociale, environnementale, économique...

Le monde, le territoire des habitants des zones contaminées, s'est pour la plupart d'entre eux, refermé, étioilé, resserré jusqu'aux frontières de l'intimité. Repliés sur leur village, leur lopin ou leur jardin, les Tchernobyliens ne vivent plus que dans et par la « zone ». Les problèmes sont locaux et spécifiques, et il semble inconcevable de produire un effort permanent pour « s'adapter » à cette vie nouvelle tout en imaginant qu'une autre vie, « normale », serait possible ailleurs. Du point de vue de la construction de la responsabilité, Roger et Bella Belbéoch avaient remarqué que l'« on exigeait le jugement des coupables » mais qu'en fait « c'étaient les responsables de la gestion post-accidentelle qui étaient principalement visés et non les responsables de la catastrophe, concepteurs et exploitants de la centrale »²⁴⁴, comme si l'on ne pouvait pas atteindre le lieu et le temps de l'origine de ce qui a littéralement bouleversé le monde, la catastrophe. Si un hypothétique horizon d'attente, qu'il reste à explorer, peut encore s'ouvrir à ces populations, « des gens perdus, occultés, trompés, comme des personnes âgées qui n'attendent plus rien »²⁴⁵, c'est probablement à une échelle particulariste et en puisant largement dans les formes sociales et modes de production issus de l'époque pré-moderne qu'elles ont su garder en mémoire.

²⁴³ Ibid., p. 34.

²⁴⁴ Belbéoch R. et B., *Tchernobyl, une catastrophe*, op. cit., p. 181.

²⁴⁵ Yarochinskaya A., *Tchernobyl, vérité interdite*, op. cit., p. 21.

1.2 TÊMOIGNER SUR TCHERNOBYL : LES SCIENCES HUMAINES ET L'ART FACE A LA CATASTROPHE

On peut aisément comprendre les raisons pour lesquelles les pays les plus nucléarisés du monde ont tout mis en oeuvre pour dissimuler cette histoire et tenté, par différents moyens médiatiques et scientifiques, de « faire passer » et/ou d'occulter ce passé. On pourrait également comprendre les raisons pour lesquelles l'Histoire, dans son sens moderne d'histoire des vainqueurs²⁴⁶, ne parvient pas à prendre sens autour d'un tel passé, à l'instar de la Shoah ou d'Hiroshima. Cette histoire-là, celle de la première catastrophe technologique civile majeure de l'humanité, n'a pas produit de héros : les « liquidateurs », glorieusement sacrifiés sur l'autel des intérêts supérieurs de l'État et de la rationalité technique, agonisent silencieusement dans les hôpitaux. Elle n'a pas engendré non plus de grand récit : elle ne figure pas dans les livres d'histoire. Mais elle n'en a pas disparu pour autant de la mémoire ni du quotidien des millions de personnes dont elle a littéralement changé le monde. Ainsi, persuadés que seule la mobilisation de ces mémoires de vaincus, individuelles ou collectives, de ces mémoires silencieuses des « sans parole » sera véritablement « à la hauteur » pour rendre compte de la situation dans sa dimension inédite et radicalement nouvelle pour l'humanité, c'est-à-dire à hauteur d'homme, quelques écrivains, artistes, metteurs en scène ou réalisateurs ont envisagé d'en livrer l'expression à partir du recueil des témoignages, au travers de diverses œuvres, dont la plus retentissante aura indéniablement été celle de l'écrivain biélorusse Svetlana Alexiévitch : *La Supplication*, vendue à des centaines de milliers d'exemplaires à travers le monde, et désormais adaptée au théâtre. Partageant le même souci et la même attention à la question du témoignage, le recueil de la parole des habitants des zones contaminées, dans le cadre d'une recherche à caractère socio-anthropologique menée en Biélorussie de 1997 à 1999, nous amène à penser que les sciences humaines et l'art sont susceptibles de produire du sens quant à ce qu'on pourrait

²⁴⁶ Walter Benjamin définissait l'histoire, dans son sens moderne, comme « le récit de ceux qui, ayant remporté la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus d'aujourd'hui », in « Sur le concept d'histoire », *Ecrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

qualifier, en empruntant l'expression à Gunther Anders (1995), de « bloc saillant de l'histoire », alors que les sciences « dures », principalement sollicitées dans le cadre des tentatives de compréhension de la catastrophe et de gestion de ses conséquences, contribuent à occulter la dimension métaphysique et politique de Tchernobyl.

1.2.1 *Le vingtième siècle comme « monstre historique »*

La question à laquelle nous renvoie l'histoire du XX^{ème} siècle, parmi les décombres des deux guerres mondiales, du nazisme et du stalinisme, et à présent ceux de la catastrophe nucléaire, est finalement celle de la fin de l'historisme, c'est-à-dire de l'écriture de notre propre histoire comme récit fondateur pour les générations à venir. « Le vingtième siècle est un monstre historique, réfractaire à tout rangement dans la succession des époques humaines », remarque Alain Finkielkraut²⁴⁷. Comment écrire une histoire sur une série de catastrophes, le plus souvent ramenées à des « erreurs du passé » ? Que faire des fragments épars de la mémoire des vaincus ? Est-il possible, et quelles en sont les conditions de possibilité, de constituer une histoire positive, un hommage à l'humanité saisi dans la résistance et non la seule histoire négative de la défaite ? Toute histoire, en tant que récit, du mythe à l'histoire moderne, est porteuse et épouse à la fois une définition de l'humanité de l'homme, reflet de l'imaginaire social et historique qui la sous-tend. Comme la mythologie pouvait définir l'homme sauvage ou le Grec ancien, l'histoire moderne a produit l'homme fort, autonome, qui devait s'émanciper de sa condition, quelle que soit la voie choisie²⁴⁸. Ainsi, l'homme de l'âge atomique se devait-il d'être l'aboutissement de ce long processus, inauguré avec les Lumières, qui devait le conduire à occuper une position de maîtrise totale sur la nature et sur le monde. Mais à l'homme générique, idéal et abstrait de la philosophie, s'est substitué, dans sa triste concrétude, l'homme social et historique que la division du travail et la domination technique ont réduit à l'état de vaincu. L'homme des zones contaminées n'est pas le surhomme promis par l'idéologie soviétique, mais l'homme vulnérable qui cherche à affirmer, voire à redéfinir son humanité, dans un monde devenu

247 Finkielkraut A., *Penser le XXe siècle*, Paris, Éditions de l'école polytechnique, 2000.

248 Moore B. dans *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie* (1983) analyse trois modes distincts d'apparition de la société moderne : la voie bourgeoise (rupture révolutionnaire avec le passé), la voie fasciste (pas de soulèvement révolutionnaire), la voie communiste (révolution paysanne).

incompréhensible et inhabitable. Le silence criminel et l'effacement des traces entretenus par le lobby nucléaire international – en tout premier lieu, l'AIEA²⁴⁹ – face à la catastrophe de Tchernobyl, contribuent à nier l'humanité de l'homme de Tchernobyl, des habitants des territoires contaminés quels que soient leur appartenance culturelle, leur âge ou leur position sociale. Ce même lobby, relayé par les autorités locales, s'évertue à produire une fiction historique banalisée, ramenant la catastrophe à un banal accident, thèse étayée par d'innombrables travaux « scientifiques » et saisissable à leur tour par les institutions politiques, nationales et internationales. On a pu entendre un responsable de l'AIEA dire des zones contaminées qu'elles constituaient « un bon laboratoire » de mesure que l'on n'aurait pas pu faire en Europe. Paradoxalement, dès que l'on réalise, comme certains scientifiques biélorusses, des mesures sérieuses, elles sont systématiquement remises en cause. Témoigner de Tchernobyl, c'est donc participer à la reconnaissance de l'humanité (qui outrepassé à notre sens, par sa dimension collective, le concept plus réducteur de « dignité » des personnes) des survivants de la catastrophe. Si la place réservée à cette question est, dans les innombrables travaux scientifiques écrits sur Tchernobyl, quasi inexistante, des institutions telles que le Tribunal Permanent des Peuples, ou d'autres plus locales (Théâtres, Universités, ...) ont entrepris de donner à cette histoire une place, appelant à la barre des témoins, des scientifiques, des politiques, dont certains ont pris de réels risques, eu égard aux pratiques de rétorsion en vigueur dans les régimes politiques de leurs pays. Mais la parole des témoins ne saurait se limiter à celle des seuls spécialistes ou protagonistes de la gestion de la catastrophe, même critiques. Il existe une autre catégorie de témoins, les témoins silencieux, les sans parole, constituée par les quelque sept millions d'habitants des zones contaminées.

Dans une époque de catastrophe, le XX^{ème} siècle, le témoignage acquiert une valeur heuristique particulière, contenue pour le philosophe Paul Ricœur²⁵⁰ dans sa véracité plus que dans sa vérité, en ce qu'il exerce un pouvoir critique contre la narration historiciste des vainqueurs. Le témoin est ainsi conduit à entretenir un rapport de plus en plus étroit avec l'événement, voire l'exception, avec ce qui échappe au temps ordinaire. Et plus particulièrement depuis la chute du mur de Berlin et la délégitimation des « grands récits » de la modernité ainsi nommés par le

²⁴⁹ Agence internationale pour l'énergie atomique.

²⁵⁰ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

philosophe Jean-François Lyotard²⁵¹, qui marquent la fin d'une certaine conception de l'Histoire, on pourra s'interroger sur ce qui fonde la légitimité, et donc la crédibilité du témoin. C'est que le témoignage, dans son rapport à l'histoire, pose la question du nombre. Si, d'un point de vue heuristique, un seul témoignage vaut à lui seul tous les témoignages, un seul rescapé pouvant attester de la réalité d'une expérience vécue, sa seule voix n'est pas crédible pour autant. C'est en ce sens que Svetlana Alexiévitich définit son mode d'écriture comme un « récit à plusieurs voix », à partir de son travail sur l'expérience de la catastrophe de Tchernobyl, pour donner un sens historique à l'ensemble des petits récits recueillis, des expériences singulières de la catastrophe. Nous pourrions dire, en d'autres termes, empruntés au sociologue américain Charles Wright Mills²⁵², qu'il s'agit de transformer, par le recueil et la diffusion de témoignages, une expérience vécue le plus souvent comme une épreuve personnelle et locale (que la culpabilisation engendrée par le discours des autorités renforce), en enjeu collectif de structure sociale (ce qui émerge dans les – rares – manifestations publiques anti-Tchernobyl).

1.2.2 *L'art face à la catastrophe*

J'eus l'occasion, en 1999, de rencontrer à de multiples reprises l'écrivain biélorusse – peut-être l'écrivain biélorusse le plus connu aujourd'hui – Svetlana Alexiévitich, auteur d'un ouvrage mondialement connu sur la catastrophe, traduit en vingt langues et diffusé à plus d'un million d'exemplaires. J'invitai donc Alexiévitich, alors peu connue, au printemps 2000 dans le cadre d'un colloque que j'avais organisé à l'Université de Caen intitulé « Forum Tchernobyl », pour inaugurer une réflexion sur la possibilité d'une « littérature de Tchernobyl », comme il existe une littérature des camps. Je fis publier quelques années plus tard d'intéressants entretiens entre Alexiévitich et Paul Virilio, pour poursuivre la réflexion sur le témoignage dans le cadre des activités du pôle de recherche interdisciplinaire « Identité mémoire » de la Maison de la recherche en sciences humaines de l'Université de Caen, réflexion qui

²⁵¹ Lyotard J.-F., *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

²⁵² Wright-Mills C, *L'imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1967.

fut notamment communiquée dans le cadre du colloque « Esthétique du témoignage ». ²⁵³

Svetlana Alexiévitch a toujours eu à cœur, dans la plupart de ses ouvrages, d'instituer l'expérience des témoins, comme dans celui consacré aux victimes de la guerre d'Afghanistan ²⁵⁴. Il s'agit pour elle, comme elle s'en explique dans l'introduction de son livre sur le suicide après l'effondrement du système communiste, de solliciter la mémoire des vaincus pour déconstruire les mythes forgés par les vainqueurs : « les mythes ne craignent qu'une seule chose : les voix humaines, vivantes. Les témoignages. Même les plus modestes ». Avec *La supplication*, elle tente là encore d'inscrire la catastrophe de Tchernobyl dans la perspective de la fin de l'Histoire, à savoir celle du système soviétique. Aux questions « y a-t-il une expérience possible de Tchernobyl ? et est-elle dicible et transmissible ? », elle a tenté de répondre, et c'est là l'originalité de son œuvre, en se situant toujours au croisement des expériences individuelles, en s'efforçant de penser à la fois l'homme absolu (celui des philosophes et des anthropologues) et l'homme historique (particulier et propre à une époque et à une société données). Mais le fondement de son œuvre repose sur une investigation de la souffrance, à la manière dont le philosophe et éthicien allemand Hans Jonas ²⁵⁵ envisage de sonder notre peur, c'est-à-dire dans sa dimension heuristique. Une heuristique de la souffrance, faire de la souffrance un moyen de connaissance, constitue une approche et un ressaisissement possibles de la catastrophe par la culture. C'est en effet par l'artialisation de la douleur que l'auteur nous entraîne au cœur de la contradiction pour comprendre le monde dans lequel nous vivons.

Svetlana Alexiévitch parlait ainsi de sa démarche lors de rencontres théâtrales organisées en janvier 2001 à Bruxelles : « *Après Auschwitz et les camps staliniens, il paraissait impossible d'aller plus loin dans la description de la souffrance. Un jour, je me suis réveillée avec la conscience d'appartenir à un vaste laboratoire. Nous étions projetés dans un monde nouveau, mais comme nous ne l'avons pas compris, nous continuons à vivre comme d'habitude. Pourtant, des choses ont changé : je m'apercevais qu'on ne brûlait plus les feuilles à Minsk, mais qu'on les enterrait ; un*

²⁵³ Actes du colloque « Esthétique du témoignage », sous la direction de C. Dornier et R. Dulong, MSH de Paris.

²⁵⁴ Alexievitch S. (1991), *Les cercueils de zinc*, Paris, Christian Bourgois.

²⁵⁵ Jonas H. (1990), *Le principe responsabilité. op. cit.*

enfant demandait "les oiseaux reviendront-ils au printemps prochain ?" (...) Je décidais donc de me rendre dans la zone contaminée, un monde apparemment comme le nôtre, mais différent. Pour en parler, les scientifiques se sont révélés être des interlocuteurs bien moins intéressants que les simples paysans. Ces paysans, traditionnellement, ne contrôlaient pas le monde : ils en disposaient, et remerciaient Dieu de pouvoir y vivre. Les scientifiques ont eu l'ambition de le changer. Sous mes yeux, cette idée de l'homme maître de la nature s'effondrait. Le monde s'est levé contre l'intrusion humaine. On entendait de nouveau : il faut avoir peur de la forêt, de l'eau... (comme au Moyen Âge, mais avec la possibilité de symboliser en moins). Le Mal a un visage nouveau que nous ne sommes pas prêts à affronter (ruine des besoins, du subconscient, du langage). Il n'y a pas de mots pour décrire, pour parler le mal, la nouveauté. (...) Je voulais extraire un sens de cette souffrance. Or, dans notre culture, il n'y avait pas de tradition de la perception de l'Apocalypse. Seulement dans la société américaine (le modèle de l'Apocalypse). Mais la réalité s'est avérée infiniment plus fantastique. On associe l'Apocalypse à la destruction, des morts par millions... et ce n'est pas le cas. On considère que 600 000 personnes sont mortes de Tchernobyl aujourd'hui ». Ainsi, les caractéristiques du monde nouveau et les bouleversements spatio-temporels engendrés par les conséquences de l'accident mettent, en partie au moins, la science en faillite de répondre aux questions qui nous sont posées et d'en épuiser le sens. Mais la souffrance est intime, elle appartient à chacun, de l'intérieur, et l'enjeu de l'art face à la catastrophe pourrait être de faire de l'expérience de chacun un petit récit qui soit transmissible et recevable, par la narration ou l'écriture. Après publication de *La supplication* par exemple, une femme a demandé à l'auteur pourquoi elle avait effacé son nom et celui de son mari pour les remplacer par des initiales. Selon Alexiévitchev, son travail s'est apparenté à faire la « psychanalyse d'un sujet sans sujet », c'est-à-dire d'un sujet collectif, ce qui constitue pour nous une manière d'envisager l'anthropologie, une anthropologie du trauma et de la souffrance, du refoulé et du symptôme. L'homme de Tchernobyl est détenteur de cette nouvelle connaissance liée à la première expérience massive de la catastrophe nucléaire, mais le plus souvent il ne sait pas qu'il le sait, et il ne sait pas la valeur de son savoir. Or, le travail d'anamnèse et d'heuristique engagé par l'écrivain-passeur de témoignage vise, à l'instar de la psychanalyse, à nous libérer de la mémoire du trauma. Et comme dans la posture du psychanalyste, avons-nous le sentiment que tout est déjà là, qu'il faut délier les liens,

aller à l'essentiel, au caché. C'est par exemple la fonction du lamento, auquel a eu recours le metteur en scène belge de *La supplication*, Jean-François Noville, que j'ai également l'occasion d'inviter à Caen dans le cadre du colloque « Forum Tchernobyl » : le chant pour dire ce qu'on n'arrive pas à dire.

Je voudrais attirer l'attention sur un ensemble d'expériences réalisées depuis quelques années dans le domaine de la culture, et plus précisément du théâtre, autour de l'œuvre de Svetlana Alexiévitch, *La supplication*, et dans lesquelles j'ai vu une tentative d'appropriation des questions abyssales que nous pose la catastrophe. Le théâtre, dès lors qu'il s'intéresse au témoignage des vaincus de l'histoire, peut-il participer d'une forme particulière de médiation et de transmission de la mémoire de l'impensable et de l'indicible ? Mais peut-on, doit-on jouer un tel texte ? Toute interprétation pourrait être falsificatrice : Svetlana Alexiévitch nous confiait que la femme qu'elle a interrogée et dont l'effroyable récit inaugure *La supplication*, lui racontait son histoire avec un détachement et une froideur difficilement imaginables, assise au coin d'une table de cuisine, sans manifester d'émotion particulière. Une expérience ainsi banalisée, peut-être parce qu'il est impossible d'en faire le deuil, si elle était adaptée à la scène d'une manière pathétique, trahirait-elle du même coup la posture du témoin – le travail d'oubli – au profit de l'événement et de l'empathie ? Ce problème a été soulevé, non sans provoquer de polémiques, par un récent film japonais portant sur la vie en zone contaminée : on peut y contempler le déroulement saisonnier de la vie ordinaire, c'est-à-dire banalisée, dans un village contaminé de Biélorussie. Effectivement, cette vie est pour l'essentiel, en apparence, redevenue « normale » ; mais au prix d'une souffrance physique et psychique liée au jeu de contraintes contradictoires qui ne peut être révélé par la simple observation/description du quotidien d'un monde resté tel quel mais seulement dans la parole du témoin. Si le texte est dramatique, le quotidien est quant à lui, comme j'ai pu le constater, relativement banal. Mettre en scène la catastrophe n'est-ce pas, *dans une certaine mesure*, trahir la vérité (mais encore faudrait-il définir laquelle), et manquer du même coup les risques dénoncés par Hannah Arendt de banalisation du mal ? Car l'écrasement des vaincus, dans sa véracité, est aussi cette banalité. Mais les lois du théâtre ne sont pas pour autant celles du quotidien. Et à polir la parole de témoins qui, loin d'être uniquement banale, souligne aussi l'émergence d'une

nouvelle philosophie qui rend compte de l'extinction d'une culture, ne risque-t-on pas de rendre la banalité acceptable et de manquer la tragédie ?

Dans *Quarante-neuf apartés pour un théâtre tragique*, Howard Barker écrit : « Si l'on rend à l'acteur le langage, il peut alors rompre le blocus imposé par la culture à l'imagination. Si l'acteur ânonne des banalités, il ne fait qu'amonceler de l'asservissement »²⁵⁶. La problématique du passage du livre au théâtre, de l'adaptation scénique des témoignages de *La supplication*, pose aussi des questions au théâtre. Cet art du voir (étymologiquement *teatron*, le lieu d'où l'on voit) peut-il relever le défi de montrer l'invisible, ce qui ne se voit pas (la radioactivité ne se voit pas), compris aussi comme corollaire de ce qui ne peut pas ou ne doit pas être dit. Cécité, surdité, non-dit, mal entendu, censure et autocensure ne suffisent pas pour autant à définir la tragédie. Mais dès lors que le mot tragédie est prononcé, les praticiens du théâtre courent le risque de se voir reprocher leur complaisance vis-à-vis des victimes autant que leur pessimisme. Ainsi des écrivains de la catastrophe, comme Svetlana Alexiévitch, accusée par les autorités de son pays de « broyer du noir » pour avoir produit une œuvre d'art qui remet en question la culture, c'est-à-dire aussi les fondements de la politique culturelle de son État. Sans doute faut-il encore rappeler à l'instar de Howard Barker que « l'un des buts du théâtre de la catastrophe [est] de vouloir culbuter les barrières de la tolérance normalement admises par le public, [susitant] l'accusation de pessimisme. Mais la douleur et l'échec apparent ne sont pas des synonymes du pessimisme, un concept étriqué et cher à l'esprit totalitaire tout en étant pourtant banni par l'état totalitaire, chez qui la notion de « pensée pessimiste », comme représentant un danger potentiel pour la morale publique, a entraîné la dégradation de la littérature et de l'art ». Pour Barker encore, « c'est le spectacle de la souffrance humaine, celui de l'échec charismatique, qui constitue le pouvoir de fascination et la force de la tragédie ». L'adaptation scénique de *La supplication* repose donc la question de la définition de la tragédie et de son positionnement par rapport à la culture, notion dont la polysémie « permet aussi d'oublier ce qui fait problème, soit son usage pour désigner une politique »²⁵⁷. Le théâtre de la catastrophe s'oppose-t-il à la culture au sens où il creuse « sous la surface des croyances courantes et [éprouve] le terrain des principes premiers » ?

²⁵⁶ Barker H., *Quarante-neuf apartés pour un théâtre tragique*, l'Atalante, 1993.

²⁵⁷ Dubois V., *La politique culturelle. Genèse d'une catégorie d'intervention publique*, Paris, Belin, 1999, pp. 7-18.

Pour Bruno Boussagol, metteur en scène de *La Prière de Tchernobyl, chronique du futur* (titre original du livre), dont je fis produire la pièce au Panta Théâtre à Caen en 2000, la catastrophe de Tchernobyl, comme toutes les grandes premières de l'histoire, engage le théâtre à se penser hors de la répétition. Il ne peut y avoir de tragédie dans la répétition. Et si la tragédie ne supporte pas le dogme, c'est justement parce qu'elle ne peut pas se penser dans la répétition. Le théâtre de Tchernobyl a à voir avec la tragédie de la catastrophe telle que l'a définie Barker : « Elle ose être belle. Dans le théâtre, qui de nos jours parle encore de beauté ? Ils pensent que c'est du domaine des costumes. La Beauté qui n'est possible que dans la tragédie, détruit l'idée mensongère d'une misère humaine qui est un des fondements du nouvel autoritarisme. (...) Puisque aucune forme d'art n'entraîne l'action, la forme d'art la plus appropriée à une culture au bord de l'extinction est celle qui stimule la douleur ». Tchernobyl pose enfin au théâtre qui assoit sa position d'opposition à la culture la question de savoir s'il peut être encore idéologique et engagé, où s'il s'assume comme politique parce que concerné. Le théâtre de Tchernobyl renoue avec l'idée de démocratie en ce qu'il s'autorise à montrer et à faire entendre l'hétérogénéité des points de vue, l'ambiguïté des discours des témoins ainsi que leurs contradictions. Il est aussi bien le lieu que le prétexte à questionnements sur le renouvellement des pratiques tant théâtrales que politiques et constituera pour ces raisons l'un des objets identifiables du présent projet de recherche.

1.2.3 *Le temps : commémorer ? patrimonialiser ?*

J'entends poser une question relative à ce point saillant de l'historiographie contemporaine communément nommé révisionnisme, ou encore négationnisme. On a coutume de définir ces deux termes par la position intellectuelle qui consiste à minimiser l'importance du génocide perpétré par les nazis contre les communautés juive et tzigane et, plus fréquemment, à contester l'existence même des chambres à gaz installées dans les camps d'extermination durant la Seconde Guerre mondiale, ce qui a conduit nombre de défenseurs de cette thèse à nier l'existence même des crimes contre l'humanité commis contre ces communautés par l'Allemagne nazie. Plus largement, si l'on peut s'entendre sur le fait que toute écriture de l'histoire, au sens de l'histoire moderne, est une révision des faits ayant réellement eu lieu et une

réinterprétation des idées et des valeurs de l'époque, la stratégie développée par de nombreux organismes en charge de la gestion de la catastrophe de Tchernobyl et en premier lieu l'AIEA (Agence Internationale pour l'Énergie Atomique) qui a inventé et soutenu la « thèse officielle » selon laquelle l'accident aurait provoqué trente-deux morts, constitue une forme avérée de négationnisme de l'holocauste nucléaire. Un texte de loi européen contre le révisionnisme a été approuvé en mars 1995. Il prévoit des sanctions relativement sévères (jusqu'à un an de prison) pour toute personne qui nie, minimise grossièrement, cherche à justifier ou approuver le génocide commis par le régime national-socialiste allemand pendant la Seconde Guerre mondiale. Il est à noter que la loi Gayssot a modifié la loi sur la presse pour y introduire un article punissant « ceux qui auront contesté l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité ». Or, un crime contre l'humanité appartient à la catégorie d'infractions criminelles englobant l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout autre acte inhumain commis contre toute population civile avant ou pendant la guerre, ainsi que les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux — que ces actes ou persécutions aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés. Cette définition a été donnée par l'article 6, alinéa c, du statut du tribunal de Nuremberg, le tribunal militaire international chargé de juger les criminels de la Seconde Guerre mondiale, en Europe. Nous sommes donc en mesure de nous interroger sur les raisons pour lesquelles les positions résolument négationnistes défendues par l'AIEA et différentes composantes du lobby nucléaire à l'égard des conséquences sanitaires et sociales de la première catastrophe nucléaire civile sont jusqu'à ce jour restées impunies. N'y a-t-il à cela que des raisons strictement *politiques* de la dissimulation d'un crime d'État de plus, dont l'histoire du XX^{ème} siècle est pavée ?

Hannah Arendt annonçait qu'il n'y aurait plus de héros à l'âge atomique²⁵⁸, voulant ainsi mettre en évidence le lien qui existe entre la montée en puissance de la technique et l'augmentation corrélative de l'impuissance de l'homme par la réduction progressive du monde commun politique et de ses marges de liberté pratique. C'était sans parier toutefois sur la capacité développée par quelques hommes et femmes de science dont nous devons saluer ici le courage et la ténacité

²⁵⁸ Voir F. Lemarchand, « L'âge atomique », in Y. Dupont (dir.), *Dictionnaire des risques*, Paris, Armand Colin, 2003.

dont ils ont su faire preuve dans leur tentative d'approcher au plus près la réalité physique et biologique du nouveau monde contaminé. Persécutés, menacés, interdits ou, pour Youri Bandajevsky, torturés, celles et ceux qui n'ont pas souhaité se faire trop rapidement oubliés de l'homme, en tentant de placer la science à son service et non l'inverse, ont dû comprendre très vite que la science en laquelle ils continuent de croire est désormais inféodée à des intérêts économiques et stratégiques qui nient précisément toute humanité de l'homme. La répression scientifique dont ils continuent de faire l'objet et dont ils témoignent dans *Les silences de Tchernobyl*²⁵⁹ n'est qu'une facette de l'organisation criminelle du mensonge sur les conséquences de la première catastrophe nucléaire civile. L'Organisation Mondiale de la Santé une fois muselée²⁶⁰, celle en charge de la promotion de l'énergie atomique (AIEA) a pu bénéficier du soutien du complexe militaro-industriel des États concernés et à la solde desquels travaillent des centaines d'« experts » de toutes disciplines (physique nucléaire, biologie, médecine...). Cette gigantesque organisation née dans les années cinquante, organisation phare du *lobby nucléaire*, possède encore aujourd'hui le pouvoir de peser lourdement sur la gestion de la santé publique, et plus particulièrement celui de contrôler l'information officielle – dans laquelle à vrai dire plus personne n'a confiance – et de fixer les normes de radioprotection. On pourra se demander comment il est possible que de grandes organisations internationales ayant pignon sur rue continuent à nier la réalité de la majeure partie des conséquences de la catastrophe. C'est qu'elles sont trop énormes pour être acceptées, même partiellement, et les responsabilités sont trop pesantes pour être endossées.

Le silence qui entoure Tchernobyl pourrait peut-être trouver un début d'interprétation dans l'analyse de deux questions. Celle, d'abord, de notre aveuglement face à la catastrophe, du fait que nous ne voulons pas la voir ni en prendre la mesure tellement celle-ci nous renvoie à notre impuissance face à la puissance de la technique. De cette puissance, à la fois comme puissance d'organisation et organisation de la puissance, découle la seconde question : celle de

²⁵⁹ Op. cit.

²⁶⁰ Un accord datant de 1959 lie l'Organisation mondiale de la santé (OMS) pour tout ce qui relève de l'étude des effets néfastes de l'industrie nucléaire sur la santé. L'année précédente, un rapport de l'OMS prônait la genèse d'une nouvelle génération « qui aurait appris à s'accommoder de l'ignorance et de l'incertitude ».

notre impuissance à agir dans l'organisation qui gouverne le monde. En avril 1986, un nuage mortel venu de loin s'étend sur l'Europe. Que pouvait-on et que peut-on encore y faire ? La « mondialisation » de la puissance technique et économique, ne peut générer chez l'homme ordinaire qu'un sentiment de *honte prométhéenne* pour la première fois pensé par G. Anders²⁶¹. Ce dernier pensait alors positivement à la perfection des machines et à leur capacité à nous supplanter. Mais nous sommes également dépassés par la négativité de ce que nous faisons, laquelle atteint à son tour une sorte de « perfection » jusqu'alors inconnue. Sans commune mesure avec tous les accidents qui l'ont précédé, Tchernobyl nous a jetés hors de nos limites anthropologiques, spatiales et temporelles, tout comme elle a jeté la contamination hors des frontières. Comment, en effet, faire face aux dimensions spatio-temporelles d'un événement dont les effets s'étendent du Groenland jusqu'au nord du Japon pour une durée dépassant plusieurs millions d'années ?

Il nous faut bien avouer que nous n'avons pu régler définitivement les problèmes posés par la contamination radioactive par le recours désespéré à un surcroît de technique²⁶² et de force de travail pour tenter de liquider les conséquences de l'accident, en mobilisant plus de 800 000 sauveteurs sacrifiés, des milliers de tonnes de béton et d'engins de chantier. La société, prise ici dans son acception civile, n'en est pas pour autant restée sans tenter de répondre à l'événement inédit, ni sans essayer de l'appréhender, à défaut de pouvoir en comprendre le sens. Ainsi les mécanismes de la mémoire collective destinés à faire passer le passé douloureux, ceux-là même qu'on mobilise pour faire le deuil d'un événement traumatique – une guerre par exemple – semblent se heurter à une difficulté nouvelle liée au caractère inédit de l'événement : c'est que nous sommes pour la première fois confrontés à une catastrophe *en devenir*, sans lendemain, « sans après ». L'ambition de ce projet est de poursuivre l'inventaire des formes de la mémoire et de repérer les différentes réponses apportées par le corps social à la catastrophe par les mises en scène de la mémoire et à en interroger la pertinence face à la dimension inédite de l'événement.

²⁶¹ G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2002 / 1956.

²⁶² Il suffit d'aviser les immenses cimetières de matériels civils et militaires laissés après la phase accidentelle pour s'en convaincre : des milliers de camions, d'hélicoptères et de bulldozers en ruine sont stockés dans la zone interdite des trente kilomètres autour de la centrale en ruine.

1.2.4 *Le monumental : des villages-monuments ?*

Il participe de nos très anciennes habitudes anthropologiques de créer des monuments intentionnels destinés à perpétuer dans le présent le souvenir de faits ou de personnes du passé. L'Union Soviétique était même passée maîtresse dans cet art. Je voudrais soulever le problème que poserait une action de patrimonialisation des villages de la zone fortement contaminée telle qu'elle a été récemment proposée dans le cadre d'un projet soumis à l'UNESCO. Il s'agissait de classer une partie des zones contaminées, les villages et la nature environnante, au titre du patrimoine mondial de l'humanité ; d'autres organisations ont évoqué l'idée d'en faire des musées ou, à tout le moins, leur donner le statut de monuments dédiés à la mémoire de la catastrophe et de ses victimes. Le propre d'un monument intentionnel est d'être exposé au regard et donné comme présence-rappel à ceux qui en sont les contemporains. Nous avons fait l'expérience, par le passé, de monuments de nature métonymique tels que dans les camps d'extermination, lorsqu'une partie seulement d'un lieu ou d'une architecture ont pu être sauvegardés. Exposition partielle, mais présence réelle. Or, constituer les villages *interdits* comme monuments suppose qu'on leur confère une valeur monumentale sur le fait même de leur absence, soit parce qu'ils sont physiquement détruits, soit parce qu'ils sont contaminés et donc peu fréquentables. Qui pourra, en effet, ou qui osera arpenter ces lieux hautement contaminés, en dehors de quelques chercheurs utopistes et, surtout, des habitants de ces villages fantômes qui n'ont eu d'autre choix que de rester y survivre ? C'est ainsi que fait irruption dans notre histoire de la mémoire, du moins potentiellement, une nouvelle catégorie d'objets mnémoniques inédits surgie de la catastrophe : le monument absent. Ne pourrait-on pas alors, comme ce fut le cas pour les grottes de Lascaux, imaginer une *reconstruction* de village contaminé dans une zone propre ? Si l'art rupestre peut se satisfaire d'une copie, voire d'une simple reproduction comme dans le « musée imaginaire » de Malraux, on pourra se demander quel serait le sens de la reconstitution « propre » – elle aussi envisagée – d'un village contaminé. Le propre, si je puis dire, d'un village contaminé, avant sa lente ruinification, c'est d'être parfaitement indécélable en tant que tel, c'est-à-dire parfaitement identique aux autres villages, au-delà de ce qui fait la singularité du lieu. Le césium et le strontium sont, nous le savons, invisibles, inodores et sans saveur. Le propre d'un village de la zone interdite, est justement d'être contaminé par une substance invisible, inodore et

sans saveur. Nous aurions là potentiellement affaire à un monument intransportable, infréquentable et irreproductible, à l'instar de la ville fantôme de *Pripyat* qui abritait les travailleurs de la centrale et qui est aujourd'hui totalement abandonnée et qui nous apparaît désormais comme un sanctuaire inaccessible, celui des promesses du progrès technique.

1.2.5 Le muséal : l'exposition Tchernobyl du musée de Minsk

Plusieurs types de phénomènes peuvent caractériser empiriquement l'évolution des rapports que les sociétés (post)industrielles entretiennent avec leur mémoire, parmi lesquels l'évolution qu'ont connue ces vingt dernières années avec le développement des « musées de société » et des « écomusées ». Marc Guillaume²⁶³ leur attribue pour fonction, nous l'avons vu, de rendre acceptable l'accélération du temps dans le développement de la société de consommation/destruction de masse, ce dont témoigne l'archéologie industrielle et l'essor des musées du quotidien. La valeur culturelle des objets ressaisis par le musée a subi en quelque sorte une « éclipse », et le choix de les patrimonialiser contribue à leur rendre une légitimité perdue. La muséographie sociale pose de ce point de vue au moins une question essentielle : tout comme le musée révolutionnaire s'est saisi de la question de la destination de l'œuvre d'art, elle se saisit des traces d'un passé quotidien de plus en plus récent, jusqu'à se saisir du présent comme c'est le cas du musée de Minsk.

Ma première visite au musée des traditions et arts populaires de Minsk eut lieu en octobre 1998. Je découvrais, à ma grande surprise, que le musée d'ethnographie avait été subrepticement transformé en musée des zones contaminées en invoquant la culture disparue d'avant la catastrophe et qu'une grande partie des collections exposées avait été collectée – pillée – suite au déplacement des populations rurales qui vivaient dans les territoires concernés. La section Tchernobyl a été créée en 1992, à partir d'une récollection d'objets effectuée dans la zone de trente kilomètres autour de la centrale. Si la Biélorussie a connu des guerres et des désastres qui ont détruit beaucoup de villes et de villages, jamais autant que Tchernobyl ils n'avaient atteint la culture. Or, le relogement de masse fut la cause

²⁶³ M. Guillaume, *La Politique du patrimoine*, op. cit.

d'une importante destruction de la structure sociale et culturelle. Différents éléments de la culture (folkloriques, ethnologiques, art populaire, etc.) sont à jamais perdus, enterrés, disséminés. Peut-on penser, comme l'annonce un petit catalogue écrit en Biélorussien distribué à l'entrée de la visite, que « par le musée des centaines de monuments ont été sauvés » ? Après désactivation, dit encore la plaquette, « on peut faire désormais connaissance avec les œuvres de l'ethnographie de l'art populaire de cette zone. [...] D'après leur valeur, ces monuments irradiés entrent pour la première fois dans l'histoire de l'art mondiale ». On nous précise que chaque objet a passé un test radiologique à l'Académie des Sciences avant d'être exposé. La pratique des musées ne connaît pas cela. Aller chercher la pureté et l'originel de la culture dans la contamination peut sembler paradoxal. Mais c'est compter sans l'ambivalence de la catastrophe : elle est toujours à la fois ce qui détruit et ce qui révèle. Comme les ruines de Pompéi, nous y reviendrons, qui nous ont été restituées parce qu'elles avaient été ensevelies sous une cendre mortelle, celles de la culture biélorussienne des zones contaminées sont devenues des objets de curiosité et de convoitise. Cette dynamique sociale et politique a été très largement stimulée par le fait que la République Soviétique de Biélorussie se transforme, en 1991, en nouvel état indépendant, en proie à une recherche identitaire commune à tous les pays ainsi « libérés » du joug soviétique. Pour H. P. Jeudy²⁶⁴, la muséographie de (la) société apparaît le plus souvent comme le symbole de la domination, de l'aliénation ou de l'exploitation, dont elle efface paradoxalement le négatif (en même temps que les traces), pour ne donner à saisir qu'une histoire blanchie, réécrite, nettoyée des accidents « historiques » et sociaux, bref : un paradis perdu. L'histoire présentée au musée de Minsk est-elle autre chose qu'une allégorie de la société pré-soviétique, terre nourricière et bienfaitrice d'un temps où la nature était plus porteuse de promesses que de menaces ? Il est frappant de voir comment la catastrophe, qui a accéléré la révélation de la culture ancestrale des populations habitant les zones actuellement contaminées, n'y apparaît qu'en creux, en négatif. Pourtant, la menace de disparition est constitutive de l'ensemble des discours sur la constitution de ce fonds, mais il demeure possible face à la scénographie présentée, pour un visiteur ignorant tout de Tchernobyl, d'imaginer que la catastrophe n'a *pas* eu lieu. Le souvenir de la souffrance, de l'humiliation, participent de la mémoire, celle que

²⁶⁴ H.-P. Jeudy, *Mémoires du social*, Paris, PUF, 1986.

partagent encore collectivement les communautés désœuvrées, celle des « Tchernobyliens », mémoire devenue objet d'histoire depuis que l'Histoire ne constitue plus le garant ultime de l'avenir des sociétés que l'on qualifiait jusqu'alors de modernes.

Le musée, domicilié dans un bâtiment de l'Académie des Sciences, est essentiellement fréquenté par des étudiants, des chercheurs étrangers et des scolaires. À l'entrée de l'exposition, on aperçoit un mannequin en bois qui supporte des fragments de costumes éclectiques, provenant de différentes régions. Cette petite installation syncrétique est à l'image du musée tout entier, un lieu rassembleur de fragments, rappelant la scénographie actuelle des musées de société centrée sur la reconstitution des cadres de la vie quotidienne et non plus suivant le principe des collections nominalistes propres aux musées coloniaux. Ainsi, que la catastrophe soit survenue ou non, le réflexe de patrimonialisation muséographique demeure, conduisant les autorités biélorusses à mettre à l'abri et à exposer les reliques de la culture paysanne qui n'a eu cesse de faire l'objet, dans la modernité soviétique, de tentatives de liquidation programmée, et dont Tchernobyl ne constitue peut-être que le « coup de grâce ». Entre les impasses d'une conservation réifiante et les illusions de l'*archéotopie*, ce désir de « faire revivre le passé », il reste donc à inventer d'autres modes de ressaisissement et d'actualisation de la mémoire qui puissent frayer un chemin entre deux écueils du patrimoine. Entre la collection répétition névrotique propre au musée ethnographique (les collections nominalistes de ruches, de seaux, etc., du musée de Minsk) et la surexposition réifiante du glorieux passé biélorusse, il reste à inventer un mode de ressaisissement de la mémoire de la catastrophe qui rendrait possible un travail de deuil. Le passé pré-soviétique que la catastrophe a révélé se retrouve mis à distance, séparé du présent. C'est par l'objectivation du passé que l'on croit rétablir la continuité entre le présent et le passé mais, en constituant ce dernier en objet d'études, on ne fait qu'inscrire le présent sur ce qu'on croit saisir de la matière morte du passé. Les icônes exposées, trouvées dans les maisons, sont du XIX^{ème} siècle. Mais régulièrement, la peinture s'efface, le bois réapparaît, en arrière plan. Le bois « refait surface » me dit-on, et « qui écrira le nouveau motif ? ». Le musée pourrait-il dans ce cas constituer un conservatoire, un lieu où l'on viendrait chercher l'inspiration pour construire autre chose ? Un lieu de ressources qui permettrait de penser un après de la catastrophe ? Le musée serait

alors conçu non comme une fin, mais comme un passage, vers un ailleurs, un monde en cours de reconstruction ? J'envisage de poursuivre cette réflexion avec les acteurs de la muséographie à l'est, sans oublier l'accompagnement de travaux de recherche afférents.

1.2.6 *Le problème de la commémoration*

Nous nous éloignons du vingtième « anniversaire » où, comme tous les ans, nous avons commémoré l'accident de Tchernobyl et la mémoire de ses victimes. Nous avons en effet pris l'habitude, depuis 1987, vers la fin du mois d'avril, d'assister à un regain d'intérêt des médias à l'égard d'une histoire fort mal connue, celle de la catastrophe et de ses conséquences – pour une part encore insoupçonnées – dont l'évocation nous rappelle invariablement la date fatidique de l'accident à la centrale Lénine le 26 avril 1986. Or, contrairement aux expériences qui ont été faites de la catastrophe par le passé, il n'y a pas eu pour la majeure partie des victimes directes de la contamination d'événement fondateur, sauf pour les liquidateurs, les pompiers et les riverains de la centrale qui ont été les témoins directs de l'accident. Avec Tchernobyl, c'est la nature même de la catastrophe qui a changé, une catastrophe qui ne produit pas de traces massivement visibles, pas de villes détruites ni de champ de bataille, seulement des corps malades et des morts discrets. Les millions d'habitants des zones contaminées se trouvent encore aujourd'hui privés de référence à l'accident comme étant *ce qui arrive*, la face visible de l'événement. L'événement, c'est pour eux la vie quotidienne et le fait d'être brutalement plongé dans un monde doté de nouvelles règles, de nouvelles normes et par conséquent de nouveaux interdits. La vie quotidienne devient un événement par la nouveauté qu'elle recèle. L'événement inaugural, à un second niveau, a pu être constitué par la politique de relogement des populations, d'abord près de la centrale, puis dans des zones de plus en plus éloignées, ce qui a unanimement été vécu comme un traumatisme de déracinement. Penser Tchernobyl, on le voit, suppose donc de dépasser notre tendance historiciste à chercher l'événement, à penser le présent comme aboutissement du passé, à ranger les faits dans les livres d'histoire. J'ai ainsi acquis la conviction que la catastrophe de Tchernobyl, en tant qu'elle constitue la première catastrophe nucléaire majeure qu'ait connue l'humanité, est *devant nous*,

alors même que la fermeture – symbolique – de la centrale en décembre 2000 nous incite à croire qu'il s'agirait d'un événement appartenant au passé.

Comment donc, commémorer une catastrophe en devenir ? Autre contradiction à laquelle nous confronte l'inédite expérience de la première catastrophe nucléaire civile. Il semble que, depuis 1986, les efforts de mémoire se focalisent, faute de mieux, sur la date anniversaire de l'accident. Un accident industriel comme il s'en est produit d'autres, *a priori*. Une explosion, certes importante, dans une usine destinée à produire conjointement de l'électricité et du plutonium militaire. Après une longue période de banalisation et de tentative d'oubli de « l'accident », voici en premier lieu les populations des zones contaminées et les autorités des Républiques concernées, et plus largement nous voici confrontés à un problème inédit que pose Tchernobyl à la mémoire : le développement exponentiel des effets de l'accident dans le temps. À l'irréversibilité de ces conséquences il faudrait ajouter leur capacité, parce qu'elles se manifestent dans l'ordre du biologique et de la reproduction de la vie, à croître et à se multiplier sans cesse, et à ouvrir ainsi des abîmes d'incertitude tant sur le plan scientifique que social ou philosophique. Si, comme nous le rappellent inlassablement les « experts » de l'atome, le rayonnement ionisant des éléments présents dans la nature est amené à décroître, sur une période allant de quelques centaines d'années (Césium137) à plus d'un million d'années (Plutonium), la très forte toxicité de ces mêmes éléments n'a, quant à elle, aucune raison de disparaître puisqu'il s'agit de leur caractéristique chimique, de leur nature même. À l'instar du plomb – que l'on trouve également en grande quantité dans les zones contaminées – dont on connaît les effets destructeurs, les centaines de tonnes de substances très hautement toxiques disséminées au cœur de l'Europe poursuivront donc inexorablement leur œuvre destructrice, modifiant incidemment le métabolisme des organismes qui s'y trouvent exposés par ingestion et par inhalation. Rappelons que l'homme, en tant que super prédateur dans la chaîne alimentaire, occupe ici la plus mauvaise place par la nature même de son alimentation, la toxicité se concentrant successivement du milieu au végétal, du végétal à l'animal, et enfin de l'animal à l'humain. L'animal le plus évolué et depuis longtemps dominant devient ainsi le plus vulnérable et la première victime de la contamination.

1.2.7 Tchernobyl et le problème de la mémoire

La mémoire, prise dans son sens social ou encore collectif, consiste invariablement à articuler souvenir et oubli, remémoration et refoulé, inscription des traces et travail de deuil. Le paradoxe de Tchernobyl, très présent dans les zones contaminées, tient justement dans la nécessité contradictoire d'oublier la présence de la contamination pour pouvoir supporter le quotidien par déni de réalité²⁶⁵ et en même temps de prendre toute la mesure de sa présence réelle, quand du moins cela est possible. Nous savons désormais qu'il n'y aura pas d'espoir d'amélioration de la vie quotidienne ni de résolution partielle des problèmes sanitaires sans affronter pragmatiquement la redoutable technonature artificialisée et contaminante, mais nous savons également qu'il est impossible de proposer à des millions de personnes de procéder à une autorationnalisation de la vie quotidienne passant par une restriction drastique des pratiques ordinaires (pêche, chasse, cueillette, jardinage, promenades en forêt). Plus, la misère économique que connaît une grande partie de la population des zones contaminées aux confins de la Biélorussie, de l'Ukraine et de la Russie ne lui permet pas pour l'instant d'envisager de se passer de sa production vivrière, ni même de l'activité économique des kolkhozes, si réduite soit-elle. Les voici condamnés à vivre là, à vivre avec. D'où l'impérieuse nécessité, pour les « Tchernobyliens », d'être en mesure de discerner, au-delà de la fiction des grandes zones contaminées, ce qui est potentiellement propre et utilisable, la parcelle de champ ou de jardin raisonnablement cultivable, la part de l'alimentation réservée aux humains et celle que l'on donnera aux animaux, celle que l'on donnera plus particulièrement aux enfants, etc. En ce sens, le travail de la mémoire pourrait consister à mémoriser et à apprendre une nouvelle géographie, non plus définie par des frontières naturelles, culturelles ou politiques, mais par le dessin infiniment complexe des taches de contamination radioactive. Parallèlement, la nouvelle condition humaine issue du nouveau nouveau monde dont nous parlons est conduite à élaborer une nouvelle temporalité fondée d'une part sur le temps long (très long) de la contamination de son monde par des éléments chimiques hautement toxiques, et

²⁶⁵ L. Bocéno, Y. Dupont, G. Grandazzi, F. Lemarchand, « Vivre en zone contaminée ou les paradoxes de la gestion du risque », in A. Goujon, J.-C. Lallemand, V. Symaniec, *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 307-335.

d'autre part sur l'idée qu'il existe un monde d'avant la catastrophe et que nous vivons désormais dans un *après*. À ceci près que cet après, dont nous ne connaissons ni la durée ni la véritable nature, n'aura probablement pas d'après, pas de fin.

Si l'on peut en effet parler de réalité post-accidentelle pour désigner la période qui a suivi l'explosion du réacteur et pendant laquelle on a tenté, sans grand espoir à vrai dire, de liquider les conséquences de celle-ci²⁶⁶, on ne peut parler d'un temps « post-catastrophique » dans la mesure où, contrairement aux expériences que nous avons faites des pires fléaux tels que les guerres, les épidémies ou certains phénomènes naturels, la catastrophe se déploie *dans le présent* pour construire et déterminer l'avenir. À chaque seconde qui s'écoule, depuis le 26 avril 1986, des maladies progressent, des organismes se décomposent, des métabolismes se transforment, des symptômes se font plus présents. Nous ne pouvons plus désormais nous contenter d'enterrer les morts, de reconstruire des habitations détruites, de replanter des cultures, d'élever des monuments destinés à commémorer un moment précis. Ce qui s'est achevé, avec Tchernobyl, n'est rien moins que la possibilité qui nous était offerte d'habiter le temps, de définir des horizons d'expectation possibles à partir d'expériences du passé. Désormais, c'est le temps qui nous habite et nous hante, le temps long de la contamination qui nous rend esclaves de l'incertitude et colonise l'avenir. Ses effets, comme ceux d'une bombe à retardement que personne ne saurait désamorcer, sont *déjà là* avant même que le processus ne soit achevé. Les différentes mutations biologiques observées par le Pr. Bandajevsky sont plus qu'une simple hypothèque sur la santé d'une population de jeunes enfants en passe de constituer la cohorte des victimes « temporaires » d'un événement dévastateur. Elles contiennent en réalité *en puissance* le devenir déjà observable, bien que pour une grande part encore inconnu, de générations entières promises au malheur et à la souffrance que Svetlana Alexievitch a tenté d'appréhender²⁶⁷, celui d'une humanité condamnée. Les pathologies cardiaques et musculaires, l'effondrement de la fertilité, les mutations du système nerveux central ou la modification de la formule du sang et les symptômes cliniques qui en sont la manifestation visible, sont-ils le signe de la grande transformation qui guette le genre et l'espèce humaine ? La généticienne Rosa Goncharova a mis en évidence les mutations génétiques profondes qui affectent

²⁶⁶ On a en fait surtout « liquidé » 600 000 personnes parmi les 800 000 liquidateurs envoyés au feu.

²⁶⁷ S. Alexievitch, *La Supplication*, op. cit.

plusieurs générations de poissons et d'animaux soumis à un régime alimentaire fortement contaminé dans la longue durée, ainsi que les effets mutagènes du Césium et du Strontium. Elle conserve dans les sous-sols de l'Académie des Sciences de Biélorussie une collection de bocaux contenant ces « nouveaux monstres », une carpe sans bouche qui s'alimente par les ouïes, des poissons difformes qui ne sont pas sans nous rappeler ces poissons préhistoriques qui peuplaient la terre bien avant que l'humanité n'apparaisse, premiers habitants des mers. Les monstres qui habitaient au Moyen Âge l'imagination d'un Jérôme Bosch, comme spectre de la catastrophe, d'un chaos destiné à borner et à définir le monde divin, sont-ils désormais advenus et constituent-ils notre monde. Ceci renvoie les Tchernobyliens, et nous renvoie aussi, à l'épineuse question de savoir comment construire une anthropologie, une définition de l'humanité de l'homme, une fois que la catastrophe n'est plus cette *perspective* négative par rapport à laquelle nous pouvons nous situer, nous définir comme humains, une fois qu'elle ne constitue plus la limite qui sépare l'humain de l'inhumain, mais à présent qu'elle constitue un (im)monde dans lequel nous sommes condamnés à (sur)vivre. On le devine, il est peu probable que les moyens dont nous disposons collectivement (muséographie, monuments, stèles, etc.) soient à la hauteur des enjeux de la catastrophe du point de vue de la mémoire. Tout juste pourront-ils permettre aux liquidateurs survivants, promis à une disparition rapide, et à leur famille de réaliser un travail de deuil acceptable, le plus souvent en référence à l'imaginaire de la Seconde Guerre mondiale, en l'honneur de ceux qui ont « sauvé leur patrie ». Ce champ reste à défricher dans la mesure où, pour l'heure, aucun travail universitaire en langue française, anglaise ou russe n'y a été consacré.

1.2.8 *La mémoire prospective*

L'enjeu mnésique de la catastrophe nucléaire, contrairement aux catastrophes connues jusqu'alors et qui, une fois survenues, appartiennent au passé, est de se forger dans le présent une mémoire du futur. C'est que Tchernobyl est un événement qui, pour l'essentiel, appartient encore au futur. Il nous dépasse, de très loin, dans sa temporalité pour constituer, non plus un horizon d'attente comme celui vers lequel se tournaient les générations passées à partir du moment où s'inventa l'histoire moderne, mais une sorte d'horizon négatif, un abîme duquel on tente de se détourner et vers lequel nous coulons pourtant inexorablement. Se forger une mémoire

prospective de cet avenir, c'est consentir à regarder, à investiguer cet abîme dont le dessin nous apparaît sans cesse plus nettement au fil des découvertes scientifiques et des témoignages anthropologiques. Mais n'oublions pas que le destin tragique de ceux qui sont condamnés à devoir vivre en zone fortement contaminée n'est pas une punition divine, pas plus qu'il ne relève du hasard. Il marque notre entrée dans la société du risque, où l'incertitude dont la Science était censée nous défaire règne à nouveau en maître – on parle ainsi de « nouveau Moyen Âge technologique »²⁶⁸, ou encore dans l'ère damocléenne selon la formule d'Edgard Morin. Cette épée qui, attachée au dessus de nos têtes, a rompu ses chaînes une nuit du mois d'avril 1986 en Ukraine, a été longuement forgée par des ingénieurs, des techniciens, suivant une longue chaîne organisationnelle, depuis le Premier secrétaire du Parti jusqu'à l'ouvrier qui en a coulé le béton. Nous pourrions même dire qu'elle a été désirée : vivre à *Pripyat*, ville modèle, travailler en col blanc dans la branche la plus noble du génie électrique, pour satisfaire aux intérêts supérieurs du pays constituaient le rêve pour de nombreux enfants soviétiques. À présent que la ville modèle est devenue ville fantôme, que la fierté prométhéenne s'est transformée en honte et que la grande Union Soviétique s'est changée, pour les Ukrainiens et les Biélorusses en particulier, en petites Républiques appauvries et incertaines, envisager l'avenir *depuis* les zones contaminées est devenu une tâche redoutable.

La catastrophe de Tchernobyl marque en effet, avec la ruine de l'URSS qu'elle précipite, un effondrement de la puissance, technologique comme politique, la fin d'un rêve de maîtrise ou, du point de vue nietzschéen, de la volonté de puissance qui a porté la modernité industrielle. Nous voici mis en demeure, par la « force des choses », de retrouver le sens des limites. Plus qu'un simple problème de sûreté ou de sécurité industrielles qui appellerait des réponses techniques, l'avenir radieux promis par l'âge atomique une fois devenu radiant, constitue assurément le lieu, au sens du *topos*, à partir duquel nous devons regarder notre présent. Suivant la proposition faite par Jonas, pour qui « l'éthique se construit lorsqu'on regarde le présent, notre présent, du point de vue de l'avenir »²⁶⁹, nous confirmons qu'un renversement de la flèche du temps est nécessaire à la définition d'une éthique pour

²⁶⁸ in Beck U., *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier/Alto, 2001.

²⁶⁹ Jonas H., *Le principe responsabilité*, op. cit.

les sociétés technoscientifiques²⁷⁰ et nous devons apprendre, non plus à considérer l'avenir comme le meilleur des mondes en puissance qu'il nous resterait à façonner à partir des transformations que nous réalisons dans le présent, mais à adopter le point de vue du monde futur afin que nos actes dans le présent permettent de lui conserver un caractère habitable. La mémoire prospective, pour les psychologues, est celle qui commande à des actions futures : demain, je dois faire ceci. Dans le cadre d'une éthique pour les sociétés technoscientifiques, elle pourrait consister à déterminer ce à quoi nous devons renoncer si nous voulons offrir à l'humanité future les capacités nécessaires à satisfaire ses besoins comme nous avons pu satisfaire les nôtres. Ainsi, le problème de la mémoire n'est plus tant de chercher à retrouver ou à occuper la posture des générations du passé en « faisant l'histoire » (ce que propose pour l'essentiel la muséographie contemporaine), qu'à prendre celle des générations à venir et dont les signes du destin sont malheureusement déjà lisibles dans le présent pour qui accepte de les lire²⁷¹. Cette posture temporelle, qui est également reprise aujourd'hui par le philosophe Jean-Pierre Dupuy, sera donc la mienne, ce qui ne manquera pas de soulever de nombreuses questions de nature épistémologique dans ma tentative de construction d'une socio-anthropologie négative. Reprenant le propos de Jonas, avant de le discuter et d'en radicaliser le raisonnement, J. P. Dupuy écrivait dans son traité *Pour un catastrophisme éclairé* : « C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur (...) que peuvent être découverts les principes éthiques ».

1.2.9 Une alternative de la mémoire : la question du témoignage

Alors que je participais, avec deux collègues de l'Université de Caen, au tournage du film *La vie contaminée*²⁷², dans le sud-est de la Biélorussie à l'automne 1998, il m'apparaissait de plus en plus nettement que les témoignages de nombreux scientifiques et politiques locaux tendaient à rejoindre ceux des populations. Avec le temps et après le constat d'échec des mesures prises au cours de la phase post-

²⁷⁰ *ibid.*

²⁷¹ C'était précisément le sens du sous-titre de l'adaptation théâtrale précitée réalisée par B. Boussagol de *La Supplication*, qui reprend le sous-titre original de l'œuvre littéraire de S. Alexievitch : « chroniques du futur ». L'auteur notait d'ailleurs elle-même : « Plusieurs fois j'ai eu l'impression de noter le futur ».

²⁷² *La vie contaminée*, film documentaire de D. Desramé et D. Maestrali, production ACCAAN, 2001, Caen.

accidentelle, tous finissent en effet par se rejoindre sur la question de la nouveauté, de l'incompréhension, du problème du sens d'une telle catastrophe. Les observateurs autorisés (chercheurs, médecins, gestionnaires) vivant dans les zones sont aussi des victimes de Tchernobyl, tout comme le sont leurs enfants, leurs familles, leurs proches. La position objectivante de l'extériorité, sur laquelle repose en partie la légitimation de la maîtrise technique, ne leur est plus permise et les langues se délient. Ainsi, lorsque l'on interroge des responsables locaux, des médecins, des contrôleurs radiologiques, leurs propos dépassent rapidement l'obsolescence de leur savoir pour rejoindre le registre de la vie quotidienne, au-delà de leur supposée compétence. Il sont d'abord les témoins d'une terrible catastrophe en même temps que les premières et silencieuses victimes. Leur parole n'en est pas moins importante pour la constitution d'une mémoire de la catastrophe, par la répétition qu'elle produit : vous entendez de la bouche d'une directrice d'école que huit enfants sur dix souffrent de maux divers, parfois graves, souvent cumulés, qui n'existaient pas avant l'accident (notamment des problèmes cardiaques, des migraines chroniques et un affaiblissement des défenses immunitaires), et l'expérience se répète dans deux, trois, dix écoles. À chaque fois le même constat, sans exception ; chaque fois le même désarroi, la même tristesse, la même lassitude. Combien de temps devons-nous encore vivre dans cette situation ? Et l'expérience se répète dans les hôpitaux et les dispensaires, dans les kolkhozes où les travailleurs de la terre, couverts de terre et de poussière contaminées, affichent un état de santé préoccupant, lorsqu'ils ne « tombent pas morts »²⁷³. Enfin dans les maisons, des appartements urbains aux maisons villageoises, des habitations collectives soviétiques aux isbas colorées, un même constat, plus ou moins dénié, ou abordé de biais : rien n'est plus comme avant, des maladies nouvelles et nombreuses ont fait leur apparition, beaucoup en sont morts, les autres survivent. Combien de disparus ? La comptabilité officielle n'existe pas et les moyens de la connaître n'ont jamais été mis en œuvre, à l'est comme à l'ouest. Jean-Pierre Dupuy²⁷⁴ va plus loin, montrant philosophiquement l'impossibilité de connaître un jour le véritable bilan de Tchernobyl, pour la simple raison que les morts de Tchernobyl seront toujours mêlées et dissimulées parmi les autres, tous les autres. Et c'est là la stratégie du lobby qui a bien compris que la

²⁷³ Expression utilisée par les habitants pour évoquer les cas de « mort subite » qui affectent des personnes jeunes et apparemment en bonne santé, et qui se sont multipliés depuis l'accident.

²⁷⁴ Dupuy J.-P., *Retour de Tchernobyl*, op. cit.

meilleure façon de cacher un cadavre consiste non pas à l'isoler mais à le cacher dans une forêt de cadavres. La réalité de Tchernobyl n'est-elle donc saisissable que par la somme de ces expériences individuelles ou communautaires, tragiques et répétées ? La mémoire collective cependant, nous l'avons vu, ne saurait être réduite à la somme des mémoires des expériences individuelles. Elle permet au contraire de mettre en œuvre un certain *jeu* qui autorise tantôt le souvenir, tantôt l'oubli d'événements traumatisants. Seulement, là encore, il n'est pas question de faire le deuil ni de dépasser une catastrophe en devenir, une catastrophe située devant nous. C'est que notre production muséographique et monumentaire n'a pas, n'a jamais été conçue pour commémorer l'avenir, mais pour maintenir dans le présent le souvenir de faits, d'objets ou de valeurs du passé qui n'ont pas épuisé en totalité leur capacité à produire du sens. Si, en effet, le musée révolutionnaire a pu constituer une destination possible pour l'art religieux, comme l'écomusée pour les traces des sociétés paysannes disparues, ou encore le mémorial, comme lieu d'exposition des valeurs du droit universel dans un siècle de catastrophe, quelle surface d'inscription, quel lieu, quelle scénographie seront susceptibles d'accueillir l'avenir, le *devenir-catastrophe* des territoires contaminés et de leurs habitants ? Pourtant, avec Tchernobyl, l'avenir s'expose avec une capacité à habiter le présent jamais atteinte.

Les changements que produit *déjà* Tchernobyl dans notre futur, comme nouveau déterminisme *négatif* de la technique, doivent finalement nous amener à repenser et à modifier nos actes dans le présent, à partir d'une expérience dont nous ne connaissons pourtant que le commencement. Le champ d'expérience qui se constitue d'ordinaire à partir du passé, qui constitue plus précisément le passé historique, est devenu l'horizon tragique vers lequel marchent, un peu plus vite que l'homme occidental, les Tchernobyliens. Non plus horizon d'attente ou d'expectation fondé sur le modèle utopique de « ce qui doit advenir » comme promesse, mais plutôt comme horizon négatif vers lequel nous glissons inexorablement, sans pourtant l'avoir désiré. L'horizon de la catastrophe constitue désormais notre seule ligne de référence à partir de laquelle nous pouvons – devons – guider notre action. Le fait que notre monde soit pavé de plusieurs Tchernobyl « en puissance » et d'innombrables bombes à retardement n'est pas en soi irréversible. Les conséquences de l'accident de 1986 le sont. Pouvons-nous accepter de prendre le risque d'une nouvelle catastrophe ? Si l'on suit les experts cyniques du capitalisme tardif qui en

arrivent à estimer le coût de la vie d'un homme sur terre en fonction de la richesse du pays qu'il habite, les effets d'une telle catastrophe seraient inenvisageables du point de vue de l'économie des pays d'Europe de l'Ouest étant données les normes de radioprotection dont nous disposons actuellement. Du point de vue anthropologique, les travaux de G. Anders ont montré, dès les années cinquante, que le projet de maîtrise de l'énergie et de la matière inauguré avec Hiroshima n'avait rien d'humain, ni ne visait aucune prise en compte de l'humanité de l'homme car tel n'est pas son objet. L'essence de la technique est précisément la technique pour elle-même, l'efficacité, la performance. Enfin du point de vue politique, le refus de plus en plus clair, manifesté par les citoyens des pays nucléarisés, de l'institution (lobby) nucléaire ne tient pas tant dans les risques de catastrophe majeure contenus dans cette technologie qu'à la manière dont elle a, depuis son apparition, été gérée : c'est-à-dire sur un mode liberticide et antidémocratique, tenue au secret militaire et imposée par la force.

1.3 MYTHES DU MONDE D'APRES L'APOCALYPSE

Ma réflexion sur les mythes contemporains est très récente. Je dois dire que ce fut pour moi l'occasion de reprendre, de relire certains fondamentaux de l'anthropologie parmi lesquels l'incontournable ouvrage de Roger Caillois *L'Homme et le sacré*²⁷⁵, dont, je dois dire, la dimension philosophique m'avait échappé. En relisant donc ce texte avec mes yeux de « Tchernobyléen », comme je m'en expliquerai plus loin, quelle ne fut pas ma surprise de constater combien l'expérience que j'ai faite des zones contaminées et auprès des « monstres sacrés » que sont les centrales, le « sarcophage », la ville fantôme de Pripiat, etc., nous plonge directement dans les questions métaphysiques auxquelles toutes les sociétés ont dû faire face, notamment par la production de rites, mythes, sacrifices ou de toutes sortes d'institutions du symbolique. Caillois définit donc le sacré comme toujours plus ou moins « ce dont on n'approche pas sans mourir ». Il ajoute plus loin « *la force que recèlent l'homme ou la chose consacrées est toujours prête à s'épandre au dehors, à s'échapper comme un liquide, à se décharger comme l'électricité* ». Comme le

²⁷⁵ Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

nucléaire, le sacré « constitue à la fois la suprême tentation et le plus grand des périls. (...). Le sacré représente donc une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, le problème consiste à l'utiliser au mieux de ses intérêts, tout en se protégeant des risques inhérents à l'emploi d'une force si difficile à maîtriser »²⁷⁶. On peut lire page suivante : « Un organisme non préparé ne peut supporter un tel transfert d'énergie. Le corps du sacrilège enfle, ses articulations se raidissent, se retournent, se brisent, sa chair se décompose, il meurt bientôt de langueur ou de convulsion ». Si ce texte n'avait été écrit avant guerre, en remplaçant le mot « sacré » par « nucléaire », nous pourrions penser que Caillois avait en arrière plan de sa réflexion, plus ou moins consciemment, l'idée de la force atomique. A moins qu'il ne s'agisse de la même chose. La description du sacrilège correspond d'ailleurs exactement à celles faites par les témoins de Tchernobyl du syndrome d'irradiation aiguë qui a affecté les premiers pompiers « sacrifiés » sur l'autel de l'atome et plus connus sous le nom de « liquidateurs » !

Ces troublantes constatations faites, revenons au sacré et à ses principes anthropologiques fondamentaux à partir desquels j'appréhenderai un certain nombre de mythologies de Tchernobyl. Le problème inhérent au social, depuis que l'ont explicité Durkheim et Mauss, est de distinguer sans séparer, de rassembler sans confondre, bref de trouver en tout, et surtout dans le symbolique, « la bonne distance ». La division fondamentale sacré/profane fonde les notions de *tabou*, d'interdit, suivant le principe général de *séparation*. Partant, les interdictions rituelles, jusqu'au sein de science moderne, ont pour effet de prévenir la contagion (d'abord magique) entre des choses ou des domaines séparés. Notons que le principe de contagion, au départ risque symbolique, devient également, avec Tchernobyl, réel et total. Le monde du sacré est donc, comme la « zone » dont il sera question plus loin, celui du « dangereux et du défendu : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmée »²⁷⁷. Le cinéaste russe Andreï Tarkovski nous a laissé une œuvre troublante, réalisée en 1974, *Stalker*²⁷⁸, dans laquelle il problématise la question du sacré à partir d'une situation post-catastrophique au centre de laquelle se trouve une

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Voir à ce sujet l'ouvrage de Akos Szilagyi et Balint Andras Kovacs, *Les mondes d'Andreï Tarkovski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1987. Notamment le Chap. VII : *Stalker*.

« zone interdite », œuvre dont on ne peut que signaler la troublante ressemblance avec la catastrophe de Tchernobyl. On y retrouve justement le caractère du sacré comme un monde d'énergies opposé au monde profane qui est un monde de substances. Caillois écrira : « D'un côté, des forces ; de l'autre, des choses ». Partant, la dialectique du sacré repose sur l'ambiguïté des sentiments éprouvés à son égard, antagonistes et complémentaires, à la fois respect et aversion, désir et effroi. La encore, comme dans la zone contaminée « *la souillure contractée paraît inexpiable, c'est-à-dire*, précise Caillois, *en restituant au mot sa valeur étymologique, qu'aucun rite de purification ne pourra débarrasser le coupable de l'élément énergétique dont il s'est chargé en commentant l'acte interdit* »²⁷⁹ (pour nous, le péché nucléaire, l'accident provoqué par l'homme). Aussi ne reste-t-il pour l'auteur qu'à retrancher radicalement du groupe ce principe et ce foyer de contagion dangereuse : « on le déclare donc sacré (*sacer*) ». Nous touchons là une clé de voûte de notre architecture des mythes de Tchernobyl. La sacralisation apparaît, notamment pour les Tchernobyliens, comme une rationalisation (elle répond d'une part à la question : comment donner un sens au malheur ?) et elle constitue aussi un destin ou une destination (elle répond d'autre part à la question : que faire des territoires définitivement contaminés ?). Je me propose de reprendre cette réflexion en l'approfondissant à la lumière de la pensée de Jacques Ellul, et plus particulièrement d'un ouvrage « mineur » et, en tout cas, moins connu que sa trilogie autour du système technicien, intitulé *Les nouveaux possédés*²⁸⁰. Il ne s'agit de rien moins qu'une réflexion anthropologique et philosophique sur la question des rapports entre sacré et technique, ou plus précisément d'une tentative de penser « l'explosion religieuse de notre époque en dehors des cadres du christianisme », c'est-à-dire penser la croissance technique comme religion. Ainsi, écrit-il, « *un signe entre autres du sacré ressenti par l'homme devant la technique c'est son souci de la traiter avec familiarité, (...) il n'est pas question d'une religion de la technique mais bien du sentiment du sacré. La technique est sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de l'homme et que, sans elle, il se retrouverait pauvre, seul et nu* ». Voici, pour clore cette courte introduction, ce que les polynésiens, auxquels nous devons le mot *tabou* (le contraire de *noa*, « libre »), craignent qu'il ne se produise en cas de transgression de l'interdit fondamental : « *la terre risque de ne plus produire*

²⁷⁹ Caillois R., *op. cit.*

²⁸⁰ Ellul J., *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973.

de récolte, le bétail d'être frappé de stérilité, la maladie et la mort de ravager la contrée »²⁸¹.

1.3.1 Un mythe chasse l'autre : Tchernobyl ou l'effondrement du mythe du progrès libérateur.

Voici donc dix ans, j'ai rencontré Tchernobyl. La formule peut paraître curieuse, que l'on puisse parler de Tchernobyl comme d'une personne, comme d'un sujet, alors qu'un chercheur construit d'ordinaire son objet. Quelque chose s'est inversé, avec cette catastrophe, dans la perspective qui oppose traditionnellement le sujet observateur et l'objet : là, c'est l'objet qui nous regarde et nous qui sommes réifiés, pétrifiés, impuissants. Günther Anders, écrivait en 1947, que nous ne sommes plus en imagination et en sentiment à la hauteur de ce que fabriquons. Or, Tchernobyl, comme la méduse, ne se laisse contempler en face ; on ne peut la regarder dans les yeux ou trop la côtoyer sans en mourir. Il ne s'agit pas là que d'une métaphore : tous les premiers témoins sont morts, pompiers, photographes, techniciens... et les autres ne sont que des morts en sursis. Il nous faut donc l'aborder de biais, indirectement, par le détour, par la métaphore. C'est en ce sens que j'ai fait le pari, il y a dix ans, de ce que la culture, au sens des pratiques culturelles bien sûr, mais aussi dans la pratique ordinaire, pourrait malgré tout, malgré notre imaginaire catastrophique en panne, tenter de s'élever à la hauteur de ce que nous avons produit. Nous, les hommes.

La véritable catastrophe est en réalité le suicide écologique de l'humanité. Tchernobyl ne constituerait alors, pour l'humanité, qu'une entrée paradigmatique possible ; celle de la catastrophe technologique majeure, pour penser notre nouveau rapport au monde. Ne pourrions-nous pas finalement penser *en même temps*, avec Abraham Moles²⁸², que si notre monde devient essentiellement artificiel, au fond « c'est l'artificiel qui est véritablement naturel pour l'être humain actuel » ? C'est donc par l'analyse de la production des mythes et rites post-catastrophiques, que je

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Moles A., « Ingénieurs et inventeurs aujourd'hui », in *L'Empire des techniques* (collectif), Paris, Seuil, 1994.

compte poursuivre ma recherche des signes de la catastrophe dans l'espoir qu'elle aura peut-être quelque enseignement à nous livrer pour la conduite des affaires humaines, si toutefois nous tenons collectivement à préserver une part d'humanité. « *Si le mythe, lié à une civilisation, en exprime la signification profonde, écrivait Jacques Ellul, il est en même temps le moyen pour l'homme de s'y intégrer et peut-être moyen de réduire les tensions entre son milieu et lui-même. (...). Détenir la puissance atomique est bien. Mais se retrouver maintenant seul avec cet objet entre les mains, et savoir que de la décision l'on est responsable, et que l'on ne peut compter que sur ses propres forces : la situation est intolérable.* »²⁸³. Le mythe est donc en ce sens fondamentalement une chose créée collectivement qui cristallise les valeurs essentielles d'une culture : « *il est pour ainsi dire un système de communication interne à une culture* »²⁸⁴. Mais le mythe, poursuivons-nous avec l'auteur, ne peut se développer, se formuler, être cru que dans un monde sacré, « *il est une expression du sacré, une des déterminations de l'homme pour se situer dans le monde. Il est un moyen pour s'insérer dans le temps sacré, dans la zone du sacré, en même temps que pour l'expliquer et l'exprimer* »²⁸⁵. Voici donc une esquisse des petites mythologies de Tchernobyl dont l'exploration donnera lieu à une collaboration future avec les enseignants chercheurs de philologie de langue française de l'Université nationale Taras Chevtchenko de Kiev (V. Bourbelo, T. Svatkova et E. Solomarska), toutes trois déjà engagées dans une démarche de recherche action au sein des territoires contaminés d'Ukraine.

1.3.2 Nuage

La catastrophe de Tchernobyl a, dans les pays d'Europe occidentale moins fortement touchés par la radiation, engendré des modifications culturelles dont nous sous-estimons aujourd'hui probablement l'ampleur. Souvenons-nous du cas de la France où, au lendemain de l'accident et à la stupéfaction des pays voisins, les responsables politiques, relayés par des « experts », affirmaient sans l'ombre d'un doute à la population que le « nuage » radioactif avait « contourné » la France. Cette proposition s'est retrouvée socialement traduite sous la forme : « le nuage s'est arrêté aux frontières » ou, mieux, « la frontière a arrêté le nuage », réactivation de la

²⁸³ Ellul J., *Les nouveaux possédés*, op. cit. p. 120

²⁸⁴ *ibid.* p. 132

²⁸⁵ *ibid.* p. 155

mémoire historique de la Ligne Maginot. Ceci pourrait être interprété comme la découverte collective de ce que l'existence des très anciennes frontières politiques, qui furent l'un des enjeux des conflits terribles du XXème siècle en Europe, n'est plus aujourd'hui en mesure de mettre le territoire national à l'abri des périls épidémiques et la crise de la vache folle est venue renforcer, depuis, ce sentiment de vulnérabilité. Mais encore faudrait-il s'interroger sur les raisons pour lesquelles nous avons plus ou moins consciemment baptisé « nuage » une émanation gazeuse radioactive constituée pour l'essentiel de fumées toxiques et non de vapeur d'eau. Ne pourrions-nous pas considérer, avec Christa Wolf²⁸⁶ ou Svetlana Alexiévitich²⁸⁷, que le fait que nous appelions cela « nuage » est un signe de l'incapacité de notre langue à suivre le rythme des progrès de la science ? S'il est vrai que la carte de la contamination est liée, pour l'essentiel, aux facteurs climatiques - les vents et la pluie contribuèrent pour une large part en effet à fixer la radioactivité les jours qui suivirent l'accident -, la question que nous posons reste celle de la représentation qui fut donnée à voir et à entendre au monde entier quant à la supposée « réalité » du phénomène observé. Nous avons le sentiment que « quelque chose d'anormal » était en train de se passer disent les habitants, « le ciel était orange, les flaques d'eau aussi, et nous avons un goût amer dans la bouche et un léger picotement au fond de la gorge »²⁸⁸. La banalisation de la catastrophe est donc à mettre en relation avec l'appréhension que les pays occidentaux ont pu réaliser du « nuage », par l'intermédiaire du satellite d'observation Spot qui faisait à cette occasion ses premières preuves. En effet, la seule représentation tangible de ce fameux nuage aura été pendant longtemps, pour plusieurs millions de téléspectateurs occidentaux, en attendant la diffusion des premiers documentaires sur les conséquences sanitaires et sociales de Tchernobyl, une série de photos satellites montrant la dispersion du nuage dans les semaines qui suivirent l'accident. On tendit ainsi, *via* l'abstraction de l'observation satellitaire, à réduire en apparence l'ampleur de la première catastrophe technologique majeure à une simple affaire apolitique et anhistorique, de météorologie. Ceci ne constitue qu'un élément supplémentaire du processus plus global de naturalisation de la catastrophe technologique qui consiste à trouver aux accidents techniques et industriels, *via* le discours des « experts », des causes

²⁸⁶ Wolf C., *Incident, nouvelle d'un jour*, Stock, 1996.

²⁸⁷ Svetlana Alexiévitich, *La Supplication, chronique du futur*, Paris, Lattès, 2000.

²⁸⁸ Témoignage recueilli en Biélorussie, à 250 Km de Tchernobyl (Ukraine).

« naturelles » en occultant leur véritable origine. Ainsi apprend-on que les carambolages, corollaires du développement généralisé de la vitesse et de la circulation, sont liés « au brouillard » ; que la radioactivité doit être considérée comme une chose « naturelle » ; que les inondations, liées à l'aménagement du territoire rural et agricole (Vaison-la-Romaine) ou de la pression touristique sur certaines côtes (le tsunami de 2004 en Indonésie), sont des conséquences des « aléas climatiques », eux-mêmes liés à l'artificialisation de l'atmosphère... sans que jamais soit considéré le fait que nous ayons affaire, en amont, à des choix technologiques, à des rapports sociaux, à des décisions politiques et à des responsabilités partagées. Telle est la double fonction du mythe du nuage. Le nuage de Tchernobyl, qui s'est « arrêté à la frontière », est un mythe permettant d'accéder à la dimension spatiale et inaugurale de l'accident nucléaire : il a pour fonction, tout en nous éloignant des causes humaines de l'accident et donc de notre responsabilité à cet égard, de nous révéler la porosité des frontières géographiques et politiques derrière lesquelles nous pouvions imaginer nous tenir à l'abri. Cela signifie toutefois que les menaces de destruction totale liées à la guerre froide, hypothèse que nous soutenons, n'ont jamais été atteintes par les limites de notre imagination ni de nos sentiments. Le nuage de Tchernobyl, comme toute mythologie, correspond en même temps à la réalité bien tangible, celle de la pluie qui a fixé la contamination car ce sont bien des nuages d'eau qui ont dessiné en mai 1986 la nouvelle carte du désastre (et qui a pris la décision de faire tomber la pluie sur la Biélorussie ?...). Il est curieux de remarquer qu'il existe en russe deux mots pour désigner les nuages : l'un désigne les nuages noirs placés sous le signe de la menace, l'autre (*obloko*) les nuages blancs correspondants à l'esthétique des nues tels qu'ils parsèment les ciels de la peinture renaissante. Le « nuage » de Tchernobyl est, en russe, placé sous les auspices de la menace. On se sert alors des nuages noirs (fumée) pour parler des nuages blancs (vapeur) là encore parce que l'on ne peut pas concevoir la belle nature (le nuage blanc) directement comme une menace. En français le terme « nuage » utilisé pour désigner la menace qui plane alors sur l'Europe ne fait aucun doute... sur son ambiguïté. Si l'on parle, bien sûr, d'un « nuage toxique » lorsqu'il se produit une fuite dans une usine chimique, *le* nuage isolé (et non pas *les* nuages) désigne bien cette masse blanche et douce qui se détache sur le ciel bleu. Pourrions-nous encore regarder les nuages ?

1.3.3 Sarcophage

Sarcophagos désigne en grec la pierre qui mange les chairs, qui mange les morts. On pourra s'étonner de cette référence à l'antiquité. Nous sommes là de toute évidence dans l'espace du sacré, le sarcophage désignant la pierre tombale qui est sensée, en coupant le mort du monde des vivants, mettre ces derniers à l'abri d'une possible contamination, non pas tant physique d'ailleurs, que symbolique. Le sacré, nous l'avons vu, repose en effet fondamentalement sur la séparation de l'espace profane et repose à l'origine sur la nécessité d'affronter des questions métaphysiques. Ainsi, face à la crainte de la puissance infinie, de ce que l'on ne peut aborder qu'avec précaution, engendre le rituel comme mode d'approche de ce que l'on ne peut saisir frontalement. Cette crainte est à l'origine du respect religieux et de la vénération. Le sacré naît suivant le même principe de la construction symbolique du mystère de l'inconnaissable, de l'explicite, du transcendant, et par conséquent du pouvoir des objets ou symboles – qui deviendront religieux – ainsi que des interdits qui y sont associés. Enfin, le latin *sacer* vient souligner cette ambivalence en désignant à la fois ce qui signe le surhumain vénérable et le met à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi. Ellul a tenté de montrer en quoi l'homme moderne, comme je l'ai rappelé, avait institué la technique en sacré. Mais l'objet technique, qu'il compare à des « petits dieux », reçoit selon lui un statut différent : « *c'est envers l'objet technique que s'est créé un sentiment religieux. L'homme moderne y place son espoir, sa foi en même temps que son assurance, son bonheur, sa sécurité* »²⁸⁹. De toute évidence, le « sarcophage » de Tchernobyl, qui n'est au départ qu'un mot inventé par un journaliste et qui s'est propagé de manière *épidémique*, vise à instaurer une limite entre le visible et l'invisible, et à produire du caché. Si sa fonction principale est sans nul doute de *contenir* pratiquement le mal invisible constitué par les restes fondus du réacteur et du combustible²⁹⁰, il participe également d'une logique de dissimulation du monstre sacré, de ce qui n'aurait jamais dû s'exposer au regard. Nous sommes

²⁸⁹ Ellul J., *Les nouveaux possédés*, op. cit. p. 184.

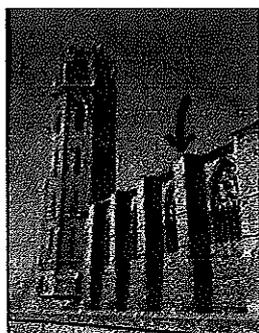
²⁹⁰ Ce n'est par ailleurs que très récemment que les ingénieurs sont parvenus à dresser un inventaire précis du combustible. Quelque 96 % de sa masse totale est restée prisonnière du sarcophage mais le puits du réacteur est vide. Tout ou presque a fondu, se mélangeant au béton pour former de 130 à 150 tonnes de magma qui s'est écoulé pour partie sous le réacteur, pour partie dans les couloirs périphériques, et pour partie par les conduits de vapeur. Le reste, cinquante tonnes, se trouve sous la forme de débris de réacteur et de poussières.

dans la situation des premiers anatomistes qui, tel Vinci, ouvraient la voie au regard vers le lieu interdit de l'intérieur du corps humain. Dans le cas du réacteur, il s'agirait d'une sorte de sacralisation de ce qui a été révélé, désenchanté, d'un tabou brisé, bref une profanation : on a pu, la nuit du 26 avril 1986, observer à ciel ouvert l'intérieur du « cœur » radioactif laissant échapper la fameuse « luminescence de Wagner »²⁹¹. Si l'on peut définir le tabou comme un acte prohibé vers lequel l'inconscient est poussé par une tendance très forte, alors l'expérimentation qui a conduit à la chute du réacteur, dont on peut dire en un certain sens qu'elle a réussi, a brisé les chaînes de la raison pour atteindre le stade suprême de la réalisation de ce que Henri-Pierre Jeudy a nommé le *désir de catastrophe*. Mais le sarcophage de Tchernobyl sert aussi, par le secret qu'il renferme, à désigner autre chose encore, de l'ordre de l'inédit radical que recèle la première catastrophe nucléaire civile. Il renferme la mémoire sacrée des premiers soldats du feu nucléaire, tous brûlés par les radiations extrêmes, morts dans d'atroces souffrances. Pompiers volontaires, d'abord, envoyés sur un banal feu industriel, puis robots humains utilisés quelques minutes – nécessaires à recevoir plusieurs fois la « dose-vie »²⁹² - sur le toit de la centrale pour déblayer les gravats qu'aucune machine ne pouvait extraire, enfin hommes et femmes mobilisés par centaines de milliers pour effectuer les travaux de « liquidation » des conséquences de l'accident dans les villages et les villes contaminés, les *liquidateurs* apparaissent désormais comme population sacrifiée sur l'autel du Dieu atomique. La ressemblance du sarcophage avec l'architecture sacrée des cathédrales est frappante, élévation monumentale, contreforts, jusqu'à la présence de cette cheminée en lieu et place du clocher.

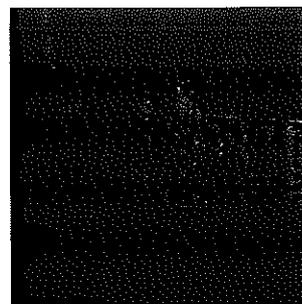
Sarcophage (détail)



Cathédrale de Lérida, Espagne



Sarcophage (œuvre de C. Bisson)



²⁹¹ Lumière rose framboise qui s'élevait dans la nuit au dessus du réacteur la nuit de l'accident.

²⁹² Un morceau de graphite tenu entre les mains transmettait en une seconde et demie la dose accumulée pendant une vie entière, en condition de radioactivité naturelle.

J'ai encouragé il y a quelques années un ami peintre, Christophe Bisson, à produire un travail pictural sur Tchernobyl. Il choisit, à ma grande surprise, la figure emblématique du sarcophage. D'abord frappé par l'aspect massif de l'édifice, par ses contreforts, sa hauteur, qui évoque étrangement le « château » de Kafka et l'architecture soviétique et fonctionnaliste des années soixante-dix, il fut aussi étonné par le nom même de « sarcophage ». Le *sarcophagos* est ce qui mange la chair, ce qui contient la mort pour protéger les vivants. Pourquoi une telle référence au sacré, s'interrogea-t-il ? Est-ce le caractère invisible de la radioactivité qui évoquerait une puissance magique ou divine ? Est-ce l'ampleur de la catastrophe dépassant le cadre de l'expérience humaine qui en ferait un événement indicible et irreprésentable ? Ou est-ce son caractère horrifiant qui nécessiterait un voile de silence et de mensonge pour nous en protéger ? Ces questions l'ont poussé à traiter l'image en regard avec l'icône que l'on peut comprendre comme manifestation de l'invisible au cœur du visible. Figure faisant signe vers ce qui l'excède, icône post-moderne après l'effondrement du projet technique, où le rayonnement de la matière se substitue à la radiance divine. Le fond or qui fait briller l'icône de l'éclat divin se désagrège en pluie à la surface de la toile. Crépuscule des idoles technoscientifiques. Tchernobyl, catastrophe sans événement sauf peut-être le moment inaugural de l'accident dont la mémoire est contenue dans le sarcophage, nous apparaît finalement comme un objet emblématique de la fin de l'ère des représentations.

1.3.4 Pripiat, la nouvelle Pompéi.

Pripiat est une ville devenue fantomatique et déserte qui naguère hébergeait plusieurs dizaines de milliers de travailleurs du nucléaire et leurs familles. Première ville évacuée, elle renferme aujourd'hui sa mémoire dans une ruine d'un type radicalement nouveau, celle de notre civilisation du progrès et du développement, à partir d'un lieu bien particulier : non pas celui, secret et étrange, de l'installation industrielle, mais celui de la ville, de la vie quotidienne, des équipements culturels et urbains que nous connaissons. Après l'évacuation de Pripiat, qui eu lieu tout de même plusieurs jours après l'explosion fatale de la centrale située à deux kilomètres, le temps est resté figé dans une temporalité de la lente décomposition, et la ville apparaît désormais comme l'un des seuls lieux de mémoire de l'accident. Son statut

est très différent de celui des zones contaminées qui demeurent plus ou moins habitées et où le travail du temps ouvre des perspectives inquiétantes et incertaines, sans donner de point de repère sur l'origine du mal, sur le temps de l'accident, du moment où tout à basculé. Pripiat apparaît, avec le temps, comme le seul monument de *ce qui reste* de Tchernobyl (avec le sarcophage, toutefois) comme projet d'avenir radieux. Pripiat incarne en tant que champ de ruines les traces et les restes des promesses d'avenir contenues dans le projet nucléaire en tant que *mythe*, c'est-à-dire discours fondateur²⁹³. Mais ce qui frappe le plus le visiteur à Pripiat tient dans ce que l'esthétique de la ruine, propre au romantisme qui en a largement usé dans la référence aux civilisations pré-modernes, s'applique désormais à notre propre civilisation dans une ville nouvelle des années quatre-vingt. On déplaça d'ailleurs, après l'accident, statue de Prométhée qui trônait fièrement sur la place publique de Pripiat (agora) près de la centrale où sont aujourd'hui stockés déchets et rebuts industriels contaminés. Par ailleurs, la présence de nombreux panneaux portant la mention « pripiat.com » sur les murs des immeubles décrépis tend à révéler une tentative d'universalisation de la mémoire de la catastrophe, mais une mémoire spectaculaire principalement diffusée à travers le réseau électronique mondial car les visiteurs *in situ* de la cité contaminée ne se pressent pas encore au portillon, selon les sources de l'organisme officiel chargé des visites, appelé *Tchernobyl inter inform*. On ne peut s'empêcher, face à cette cité perdue livrée désormais à une jungle conquérante, de penser bien sûr aux villes mythiques englouties telles Atlantide, mais aussi et surtout à Pompéi figée une nuit de l'an 79, en plein apogée de l'Empire romain, sous un amas de cendres brûlantes. Celles qui ont figé Pripiat, à l'apogée de l'Age atomique, une nuit de l'an 1986 étaient radioactives et le volcan était une œuvre humaine en béton. Deux villes, deux mythes, mais un même sentiment catastrophique s'empare du visiteur : l'idée de l'effondrement d'un ordre institué dans des formes urbaines. Curieusement, la ruine de Pompéi exhumée au XVIIIème siècle est minérale et semble figée pour l'éternité, Pripiat est végétale et promise à être progressivement phagocytée par la végétation incontrôlée.

²⁹³ Citons encore Jacques Ellul : « *Les transmutations, les aventures fabuleuses, les irréalités qui semblent normales dans le mythe et qui garantissent l'authenticité, sont maintenant sorties des fables et des rêves pour entrer dans cette représentation de la science où tout est effectivement possible, et plus rien ne peut nous étonner* », *Les nouveaux possédés*, op. cit. p. 131

Mais on ne peut penser à Pripiat sans évoquer également *la* ville de la catastrophe moderne dont nous avons déjà parlé : Lisbonne. La question du XVIIIème était de savoir comment concevoir le mal une fois privés de références divines. Aujourd'hui, après l'irruption de formes nouvelles et, jusqu'il y a peu, impensables du mal (les camps d'extermination, Hiroshima, et désormais Tchernobyl), n'est-on pas en face de la même difficulté ? Mais notre seule expérience contemporaine n'est-elle pas justement celle de l'effondrement de l'expérience et de la mémoire ? Si Tchernobyl a bien ébranlé nos dernières certitudes quant aux promesses de la technique, Pripiat est désormais le lieu de cet effondrement.



Pompéi et Pripiat

1.3.5 *Les liquidateurs*

Tchernobyl est un accident de la puissance, un accident soviétique, tout comme le fut le traitement de ses conséquences immédiates. En effet, l'envoi de 800 000 à un million d'hommes et de femmes pour nettoyer, déblayer la centrale accidentée, ensevelir les villages contaminés, évacuer les populations menacées constitue un véritable *sacrifice*, à la suite de la longue série qu'a produit le système soviétique (la Seconde Guerre mondiale fit à elle seule 21 millions de morts). C'est au vocabulaire de cette période hautement mythique et mythifiée de la « Grande guerre patriotique » que le mot liquidateur emprunte son sens : les « liquidateurs » étaient chargés du « nettoyage » des poches de résistance nazie sur le front russe. Ainsi les liquidateurs de Tchernobyl participent-ils, en tant qu'ils constituent les *derniers héros soviétiques*, à la fabrication d'un mythe historiciste selon lequel par le courage, la bravoure, la mobilisation et le sacrifice de masse, l'histoire libératrice permettra au peuple de connaître enfin la liberté. Tout irait bien – si l'on peut dire ! –

si ces héros n'étaient pas les premiers anti-héros de la post-histoire, leur gloire demandant à être honorée au moment même où sa possible surface d'inscription s'évanouissait avec le système soviétique. Là encore, avec Tchernobyl, l'ordre symbolique habituel s'écroule, se renverse, et ceux qui reconnaissent volontiers avoir donné leur santé, quand ce n'est pas leur vie, pour préserver l'intégrité physique de la Patrie croupissent aujourd'hui silencieusement par centaines de milliers, en attente d'un hypothétique retour de l'histoire. Héros oubliés d'une histoire achevée, les liquidateurs de Tchernobyl ont aussi réalisé une expérience radicalement nouvelle en devenant les premiers travailleurs jetables de l'industrie, à l'instar du matériel qui, placé au contact de la très forte contamination radioactive, ne pouvait servir qu'une fois. Ainsi ceux qui ont cru un temps s'inscrire dans le prolongement historique de leurs aînés héros libérateurs de la Seconde Guerre mondiale qui plantèrent le drapeau soviétique sur le Reichstag, sont en réalité devenus les premiers robots humains réifiés et désymbolisés. Ils rejoignent alors l'enclos des machines usagées que l'on stocke par milliers dans la zone interdite, elles aussi rendues prématurément obsolètes par le seul fait d'avoir été en contact avec la contamination nucléaire. Malgré les tentatives d'historicisation officielles des liquidateurs telles qu'elles apparaissent au travers des commémorations et, surtout, du musée Tchernobyl de la ville de Kiev, inspiré du musée de la Grande guerre patriotique, les vainqueurs vaincus de la catastrophe nucléaire éprouvent, comme les survivants d'Hiroshima, un sentiment de culpabilité dû au simple fait d'être encore en vie. « Sans doute n'y a-t-il pas de plus juste témoignage de la catastrophe nucléaire de Tchernobyl que cette spiritualisation des corps ordinaires et de sujets anonymes » écrivaient, au sujet de leur film *Le sacrifice*, les cinéastes Emanuela Andreoli et Wladimir Tchertkoff. Mais cette spiritualisation n'est-elle pas propre à la dimension à proprement parler sacrificielle de la manière dont les autorités soviétiques ont décidé de régler les conséquences de l'accident ? L'expérience des liquidateurs a partie liée avec la notion de sacré dans la mesure où elle est radicalement séparée du cours habituel - profane - de l'existence. Mais cette séparation, nous dit Bataille, se produit à la fois par le haut et par le bas : dans l'érotisme comme dans le sacrifice, écrit-il encore, l'homme obéit simultanément à un mouvement ascendant qui le met en rapport avec un ordre supérieur (le divin, la sainteté, la mort d'Etat idéalisée) et à un mouvement descendant qui le met en rapport avec un ordre inférieur (la souillure, le sang, l'atome, l'amour et la mort matérialisée en décomposition). Se fondant sur les acquis de l'histoire des religions,

Bataille montre que le sacrifice correspondait à une exigence de sacré - une exigence *d'excès* - inhérente à l'humanité. Que celui-ci ait disparu sous l'effet du christianisme ne signifie pas que cette exigence a également disparu, mais qu'elle se maintient sous d'autres formes, notamment dans l'*hubris* (la démesure) atomique. Dans Tchernobyl, tout n'aura été qu'excès : puissance et force de travail concentrés dans le réacteur, expérience prométhéenne menée par de jeunes nucléaristes qui a conduit à l'accident, et l'accident lui-même par ses dimensions spatiales et temporelles, jusque dans sa gestion. Les liquidateurs constituent ici la face visible, pour des raisons historiques, d'un sacrifice qui concerne en réalité des millions d'habitants des zones contaminées... et toutes les générations à venir.

En avril 2004, un texte de commémoration de la catastrophe provenant de l'Ambassade d'Ukraine en Belgique faisait état du décès de plus de 25.000 liquidateurs depuis 1986. De 15.000 à 30.000 morts irradiés selon l'ONU. Ces chiffres sont contestés par les associations de liquidateurs qui avancent le chiffre 100.000 morts et de 200.000 invalides. Selon le décompte du physicien bélarusse Gueorgui Lepnine, qui a travaillé sur le réacteur numéro 4, "Le nombre de liquidateurs décédés atteint aujourd'hui près de 100.000 personnes, alors qu'un million de personnes au total ont travaillé à la centrale de Tchernobyl. "

1.3.6 *La zone contaminée et les cartes de contamination*

La carte est un dispositif spatio-symbolique en tant qu'elle permet de faire tenir la fiction théorique qui consiste à désigner et à circonscrire la *part maudite*. Elle a pour fonction, dans le contexte post-accidentel, d'établir des frontières, des limites entre les zones « propres » et les zones contaminées. Les simplifications successives nécessaires à une lecture et une utilisation faciles des cartes de contamination suggèrent en retour l'idée d'une maîtrise de la situation par les scientifiques qui réussissent le tour de force de rendre visible ce qui ne se voit pas, redessinant les contours des territoires selon de nouveaux repères censés ordonner un monde profondément bouleversé par la catastrophe. L'analyse in situ indique que les territoires contaminés et évacués deviennent des espaces fantomatiques où l'on devine les activités humaines de l'ante catastrophe. Pour autant, si des repères subsistent après vingt années, ils ne seront pas les témoins muséographiés pour la

postérité car, entre autres mesures de réhabilitation, les autorités biélorusses dissimulent les traces visibles de la catastrophe, en procédant à l'enterrement des villages qui ont été vidés ou abandonnés. Toutes les traces sociales disparaissent et la nature est censée reprendre ses droits, ainsi qu'en témoigne la transformation en « réserve écologique » de la zone interdite. Les territoires doivent redevenir vierges pour être reconquis et, par ce détour, la contamination industrielle est réaffectée symboliquement à l'image d'une nature vierge et purifiée, comme un Eden des temps pré-humains. C'est, plus ou moins consciemment, la volonté des autorités politiques et scientifiques biélorusses lorsqu'elles gomment de la surface de la terre les souvenirs de l'accident de 1986 et lorsqu'elles font disparaître des rares cartes les noms des villages et des régions contaminées. Une fois de plus : du passé faisons table rase ! Ainsi, le processus de « réhabilitation » des zones contaminées passe par le changement programmé des représentations de la contamination et par un travail sur les mémoires individuelles et collectives. C'est l'une des fonctions des diverses cartes publiées des régions contaminées, sur lesquelles ne figurent que certains radionucléides (Césium et Strontium) à l'exception de tous les autres, et qui n'incluent pas assez fréquemment les centres urbains les plus peuplés situés « à la limite » des zones contaminées. De toute façon, rares sont les habitants des régions concernées à pouvoir élaborer un comportement sanitaire rationnel et salubre en fonction d'informations géographiques documentées. Tout comportement, tout acte du quotidien, ne peut en effet obéir qu'à une seule logique, la prise en compte du risque radiologique par exemple, dans la mesure où il est nécessairement soumis à un faisceau de contradictions : agir « rationnellement » pour préserver sa santé signifie inmanquablement ici renoncer à sa liberté, à pêcher, à cueillir, à chasser, se promener, se baigner, ou à manger les produits de son jardin.

1.3.7 Le paradoxe du silence

La principale préoccupation des habitants des zones contaminées n'est pas, contrairement à ce que le dictat de la rationalité instrumentale pourrait nous laisser croire, de se forger une nouvelle « culture du risque », mais de retrouver une vie normale, une vie comparable à ce qu'elle était avant l'accident. L'inacceptable de Tchernobyl, c'est surtout son irréversibilité, le fait que rien ne sera jamais plus

comme avant, ni l'eau, ni l'air, ni le sol, ni même la nature toute entière. Le regard que l'on porte sur les choses a changé, le temps s'est abîmé, suspendu d'un côté dans l'urgence du quotidien et disloqué, de l'autre, par l'interminable durée de vie de la contamination radioactive. On parle de plus d'un million d'années de durée de « vie » pour le Plutonium. La nature, si elle reste techniquement mesurable depuis l'accident, est devenue *hors de notre portée* d'un point de vue anthropologique, du point de vue du sens. Nous ne pouvons nous la représenter, ni la figurer, alors même qu'elle échappe à nos sens. La contamination radioactive, comme la pollution d'une manière plus générale, est invisible, insipide et sans odeur ; ses effets sont lents et différés. Mais le problème le plus fondamental est que nous ne possédons ni imagination, système de représentation, ni langage pour nous en rapprocher, pour la figurer, pour en comprendre le sens. Les spécialistes de la nature, qu'ils soient philosophes ou environnementalistes, s'accordent sur le fait qu'on ne peut plus raisonner avec l'ancienne catégorie de *nature*, au sens de « ce qui advient spontanément hors de toute intervention humaine », au profit de la notion plus conforme avec la réalité de *technonature*, sur laquelle nous agissons sans cesse par le biais de la technique et des artifices. Pour le philosophe Dominique Bourg, « la nature a commencé alors à céder la place, par pans entiers, à une technonature : à des régulations autrefois naturelles, et donc automatiques, se sont substituées des régulations artificielles. Tel a par exemple été le cas lorsque les écosystèmes naturels ont fait place à des agrosystèmes... »²⁹⁴. Mais une telle définition positive de la nature techniquement maîtrisée rendue au service de l'homme ne cerne qu'une dimension de la technonature : l'autre en est constituée de manière exemplaire par les effets de la contamination radioactive, et plus largement par tout type de pollution industrielle durable. Avec le fantasme de maîtrise radiologique totale, qui prendrait la forme d'une société de contrôle social total, nous devons également renoncer à la possibilité de nous représenter la *technonature*, dont la catastrophe de Tchernobyl constitue la manifestation paroxystique. Nous ne pouvons pas la figurer parce qu'elle se dérobe en nous, parce qu'elle nous dépasse, rendant du même coup obsolètes nos modes de perception et nos systèmes de représentation anciens. Il est toujours possible de continuer à entretenir une relation esthétique avec la nature de type paysagère sans pour autant accéder à la véritable « nature » de cette nature. Il est

²⁹⁴ Dominique Bourg, «Les deux utopies techniques», *Le Portique*, Numéro 5 - 2000 -

d'ailleurs troublant, pour le visiteur de la zone interdite des trente kilomètres autour de la centrale, de constater combien la nature est belle, dessinant des paysages doux et luxuriants, arcadiens. Des forêts de pins y poussent sur un sol blanc et sablonneux qui rappelle les Landes, de vastes prairies fleuries et peuplées d'animaux sauvages – chevaux, bisons – parsemées de forêts de feuillus et de conifères. Et ce sentiment de douceur qui se dégage du paysage, en été du moins, fait que l'on s'y sent bien et fait écran dans l'espace du sentiment à ce qui constitue la menace dissimulée au cœur même de la « belle nature ». L'esthétique du paysage interdit l'accès au négatif et empêche l'élargissement de notre imagination à la dimension *technique* de la nature. Le mal est en réalité contenu dans le bien (la nature généreuse), le beau, le bon, le mangeable, l'habitable *a priori*. C'est l'une des raisons, et non des moindres, pour lesquelles nous demeurons aveugles à la contamination, et plus largement à la destruction de nos ressources vitales, du moins pour l'instant : le suicide écologique de l'humanité est hors de notre portée, hors dimensionnement, incommensurable, et il réveille de surcroît en nous un sentiment d'impuissance. On peut bien sûr, et cela deviendra une nécessité, entreprendre le sauvetage de ce qui peut être sauvé, c'est là le sens de l'essor patrimonial. On peut penser globalement et agir localement, à la mesure de ses moyens, agir malgré tout... Mais la question de savoir que faire après Tchernobyl demeure.

Lors d'un récent voyage à Kiev²⁹⁵, il m'a justement été donné la possibilité, pour la première fois et après dix années passées à tenter de comprendre les effets de la catastrophe dans la culture, de me rendre dans la zone interdite dite des « trente kilomètres » autour de la centrale. Outre la ville fantôme aujourd'hui totalement déserte de Pripiat, qui jouxte celle, à demi évacuée, de Tchernobyl, j'ai pu m'approcher, accompagné d'un guide, des installations aujourd'hui fermées et en cours de démantèlement. Tout près de la centrale, surmontée de son fameux « sarcophage », des silures géants vivent depuis vingt ans dans le réservoir dans lequel ont été stockées les eaux très contaminées qui se sont échappées de la centrale au moment de l'accident. Notre guide nous montre aujourd'hui ces poissons, qu'il ne manque pas d'appâter avec du pain, comme s'il s'agissait de monstres dont la taille pourrait implicitement s'expliquer par le fait qu'ils ont séjourné dans des eaux très

²⁹⁵ Où j'organisais la première Université Européenne d'été de Tchernobyl consacrée à l'art et aux sciences humaines face à la catastrophe – Université Taras Chevtchenko, 2005. Voir détail infra.

radioactives. Après une petite enquête auprès d'amis pêcheurs, il apparaît que les mensurations de ces spécimens, celles d'un requin bleu environ, sont en fait normales chez des poissons qui n'ont pas été pêchés depuis vingt ans ou plus. Le silure sert alors d'objet prétexte à la production d'un discours sur la contamination *via* sa supposée monstruosité comme expression de ce qui sort des limites, ce qui excède. Mais c'est paradoxalement parce que l'homme s'est retiré de la nature – à moins que ça ne soit l'inverse – que ces poissons ont pris cette taille. Je dois dire que je me suis longuement interrogé sur les raisons de ce *détournement*, du regard, de l'objet, du sens. Tournant le dos au « monstre sacré » du réacteur tapis sous son « sarcophage », on nous invitait à contempler des poissons dans un bassin... J'en suis arrivé à penser que ce détour par les silures, à mon avis au-delà de la simple curiosité morbide à l'égard du monstrueux, n'était pas seulement destiné à nous divertir de l'objet que l'on ne peut pas regarder en face, c'est-à-dire le sarcophage comme ruine de nos attentes à l'égard du projet technique, mais qu'il pouvait également s'agir de nous *dire* quelque chose, mais sans pouvoir précisément le verbaliser

J'invite maintenant le lecteur à considérer que la technonature fait dorénavant partie des *œuvres* humaines, même si elle apparaît comme un produit dérivé, un reste, une conséquence de l'ère industrielle. Si ces œuvres, lorsqu'il s'agit des machines et des objets techniques, nous dépassent par leur puissance et leur perfection, pourquoi ne pas imaginer que la nature puisse, elle aussi, nous dépasser, nous dominer ? On pourra objecter qu'il peut paraître paradoxal, du moins de prime abord, de placer sur un même plan la perfection et la performance des objets techniques, des produits technologiques, et l'imperfection désordonnée d'une nature contaminée, devenue chaotique, indéterminée et immaîtrisable. C'est là le paradoxe du silure. L'on cherche à nous – se – faire croire que les silures ont grossi *démesurément*, qu'ils sont devenus énormes et puissants sous l'effet de leur séjour prolongé dans la contamination radioactive. Ils ne sont en réalité que l'image projetée, qui affleure de temps à autre à la surface de l'eau, d'une technonature surpuissante, qui désormais nous dépasse et nous domine. La technonature produite par la catastrophe écologique nous ramène à un état d'étrangeté, d'incompréhension et d'impuissance qui rompt aussi radicalement que brutalement avec le projet de

possession et de maîtrise de la nature²⁹⁶ qui nous a conduit, *via* la centrale de Tchernobyl, jusqu'à la catastrophe. Nous savons que le mythe n'est qu'un moyen, ou du moins une tentative d'appropriation, par le récit, de ce qui nous échappe. Le « super-silure » signifie et incarne une idée du dépassement, de la monstruosité, alors même que sa taille « normalement » démesurée est liée au fait qu'il n'est plus pêché par l'homme et qu'il ne pourra plus l'être. Transposition du mythe du Minotaure dans son labyrinthe, qui n'exprime jamais que notre peur de nous-mêmes, l'animal captif aurait là aussi profité d'une nourriture « enrichie » et littéralement « énergétique », pour croître démesurément. Mais ce que nous révèle ce mythe c'est que, comme à Tchernobyl, la nature désormais nous dépasse, nous n'en connaissons ni les règles ni les effets immédiats ou durables. Elle se retire donc de nous pour rejoindre le rang des objets techniques, définissables par leur performance et dotés de leur logique propre, objets qui ne procèdent d'aucune sorte d'humanité. C'est ainsi que les zones contaminées de Tchernobyl ont acquis un double statut de « terres sacrées » marquées du sceau de la catastrophe, peuplées du souvenir des victimes et des traces des villages enterrés, et de terres souillées, à jamais inhabitables et hors de notre portée.

Dans une perspective symbolique, Tchernobyl n'est peut-être, pour l'humanité, qu'une forme d'illustration possible, en même temps qu'un moyen d'accès à la catastrophe technologique majeure et au nouveau rapport au monde qu'elle produit. Ce que nous dévoile Tchernobyl, à qui veut bien le voir et l'entendre, c'est qu'un rapport inédit à une nouvelle nature, la *technonature* contaminée, et à la technique comme référent de l'humanité, a fait son apparition. Que pouvons nous faire d'autre sinon poursuivre inlassablement ce travail anthropologique fondamental des sociétés sur elles-mêmes qui vise à distinguer l'humain de l'inhumain ? Après la

²⁹⁶ Descartes, dans le *Discours de la Méthode*, en 1637, a défini le projet moderne comme étant celui par lequel « la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des dieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », et s'empressait d'ajouter « ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». Il est ainsi le premier à établir un lien entre science et technique, entre la connaissance de la nature et les moyens pouvant être mis en œuvre par l'homme pour la transformer.

barbarie nazie qui engendra l'effondrement de la morale et du droit issus du projet des Lumières, c'est dans la catastrophe technologique totale comme accident du temps et de l'espace que nous cherchons nos références absolues à l'inhumain, au *sur-humain*. Hannah Arendt écrivait, dans l'introduction à *The Human condition*²⁹⁷, au sujet de l'époque : « *Scientifiquement l'époque moderne a commencé au XVIIème siècle, s'est achevée au début du XXème ; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques* ». « Pourquoi se tourner vers la culture ? », pourra-t-on s'interroger. Mais parce que lorsque la technique aura définitivement gagné la partie, il n'y aura plus d'humanité. Et Arendt de soutenir, dans l'ouvrage sus-mentionné qui constitue une incontournable réflexion sur le travail, l'œuvre et l'action, que les « hommes de paroles et d'action » (les ingénieurs, les fabricants de centrales nucléaires par exemple) ont aussi besoin d'*homo-faber* (l'homme laissant derrière lui des œuvres de la culture) : « *ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monument ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant* »²⁹⁸. C'est en ce sens que la production des mythes et rites contemporains post-catastrophiques aura peut-être quelque enseignement à nous livrer non seulement sur nos peurs, mais sur ce qui pourrait servir pour la conduite des affaires humaines, si toutefois nous tenons encore à préserver cette part d'humanité.

²⁹⁷ Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit. p. 39

²⁹⁸ *ibid.* p. 230

Conclusion générale : compétition, obsolescence de l'homme et biopolitique

Etablir un parallèle entre la lutte pour la survie biologique de l'espèce humaine en situation de catastrophe écologique et l'idée d'une lutte pour la survie technologique du genre humain en situation de catastrophe anthropologique ne peut faire l'économie de l'analyse conjointe de la transformation de l'espace politique, de l'évolution du capitalisme et de l'émergence de nouvelles formes de menaces et de vulnérabilités propres aux sociétés technoscientifiques. Car il s'agit bien, loin des gesticulations méthodologiques d'une sociologie tantôt réduite à une approche enfermée dans les segments de la « vie quotidienne », tantôt propulsée dans l'éther de la « suprême théorie » ou de la philosophie de l'histoire, de saisir un tout ; le tout d'une époque caractérisée par plusieurs renversements et bouleversements de la modernité occidentale. C'est qu'un nouveau but semble animer, parfois sans qu'il soit explicitement posé, la conduite des affaires humaines : se hisser à la hauteur de nos œuvres technologiques, ou plus précisément de ce qui constitue, selon l'expression de Jacques Ellul, le système technicien²⁹⁹. Si l'essentiel de l'activité humaine a pu consister au cours des siècles, à trouver une place acceptable dans la nature en cherchant à entretenir avec elle différentes sortes de commerces pratiques et symboliques, du moins jusqu'à la modernité où il fut question de s'en rendre « comme maître et possesseur », il semblerait bien que l'homme pressé des sociétés technoscientifiques cherche désormais plus à s'intégrer au système technicien qu'à s'en détourner. Partant, interroger les nouvelles formes de la compétition moderne signifie qu'il ne faille négliger ni l'observation des pratiques individuelles et collectives, ni la compréhension des logiques de l'organisation mondialisée dans lesquelles elles s'inscrivent. L'accélération à laquelle est soumise l'ensemble de la vie moderne, répondant à une injonction de mobilisation et de mise en mouvement permanent (flexibilité du salariat, mobilité étudiante, etc.), entraîne la production d'un phénomène social fort bien synthétisé par Pierre-André Taguieff dans le concept de bougisme par lequel « le devenir est pensé comme changement perpétuel

²⁹⁹ Ellul, Jacques, *Le système technicien*, op. cit.

étant à lui-même sa propre fin »³⁰⁰. La recherche permanente de « mise à niveau » des performances humaines dans le système technicien afin ne pas se laisser dépasser par les machines et la technique, vécue comme une nécessité, constitue le nouveau moteur du productivisme et de la compétition, non plus la compétition économique d'acteurs concurrents sur un marché autorégulé, mais la lutte pour tenter de s'adapter à l'accélération engendrée par la technique.

On pourra considérer, un peu rapidement sans doute, que l'idée de survie biologique relève de la nécessité humaine première³⁰¹, celle qui lie l'homme et la nature dans une relation qui demeurera des millénaires durant, des sociétés primitives jusqu'à la fin des sociétés paysannes en Europe, basée sur un commerce « durable et équitable ». C'est-à-dire que l'empreinte écologique des pratiques humaines, limitées à la production des paysages agraires comme oeuvres, ne remettait pas en cause les conditions mêmes de cet échange, ni donc la durabilité de la vie sur terre. Toute autre est l'idée d'une survie technologique, non pas seulement « dans un monde d'objets techniques », mais littéralement par l'intermédiaire de la technique. Si nous nous autorisons, comme Günther Anders il y a cinquante ans, à parler d'obsolescence de l'homme³⁰², c'est que, plus que jamais, l'intégrisme de la course impose sa temporalité technicienne à l'humanité, tout comme la machine imposait sa cadence au travailleur à la chaîne des Temps modernes. Ni le travailleur infatigable ni le consommateur insatiable ne devront en effet renoncer à se hisser à la hauteur des objets qu'ils fabriquent et consomment, qu'il s'agisse de prothèses de communication, de machines outils, de systèmes « experts » ou « intelligents », ou même d'une alimentation de plus en plus abstraite, technique, décomposée en éléments chimiques basiques ou produite par le génie génétique. « S'adapter ou disparaître », telle pourrait être la devise de l'homme engagé dans la compétition mondialisée, de Tchernobyl à la Hague. Mais l'adaptation dont il s'agit ne consiste plus seulement à renoncer à ses habitudes, à la tradition, à la religion ou aux savoirs sociaux. Bien plus, il s'agit de ne pas se laisser dépasser par les machines ou le

300 Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Éditions Mille et une nuit, 2001, p. 75.

301 Voir sur ce sujet, Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976. L'auteur y remet en question le dogme utilitariste qui consiste à renvoyer la condition des habitants des sociétés primitives à la pure nécessité biologique en considérant leur économie comme une économie de subsistance. Sahlins montre que, loin d'être « écrasé par son environnement écologique », le sauvage échappe au contraire à l'aliénation au travail et construit même une économie d'abondance.

302 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. op.cit.*

milieu, d'anticiper le bouleversement climatique ou la montée des océans, la crise de l'énergie et la concurrence des salaires en Extrême Orient, d'apprendre à vivre dans une techno-nature contaminée et avec l'éventualité plus que probable de développer une maladie environnementale. Ainsi, selon le Professeur G.E. Séralini³⁰³ deux européens sur trois connaîtront, durant leur vie, l'expérience du cancer³⁰⁴. S'il ne fait aucun doute que notre destin soit désormais scellé à la technique, ce qu'ont pensé de nombreux philosophes heideggériens (Arendt, Anders, Janicaud, Hottois, etc) comme les fondateurs de l'écologie politique (J. Ellul, I. Illich, B. Charbonneau, H. Marcuse, etc.) il est plus délicat en revanche d'articuler les approches paradigmatiques classiques de la relation homme/nature – c'est-à-dire modernes, issues du dualisme cartésien – à ce troisième terme que constitue la sphère autonomisée de la technique.

1.3.8 Un être-pour-la-course ?

Je partirai du concept d'*obsolescence de l'homme* pour tenter de frayer un chemin d'accès à la compréhension de la véritable nature de la compétition qui opère dans le capitalisme tardif sur fond de crise écologique (littéralement *crise de l'habiter*). L'extraordinaire pertinence de la pensée de G. Anders est d'avoir pointé un demi-siècle avant les penseurs critiques de la fin du XX^e siècle l'existence d'une troisième révolution industrielle, d'ordre métaphysique, faisant de la bombe atomique un mode d'entrée dans une nouvelle époque dans laquelle l'humanité devient techniquement et pratiquement tuable. Dès lors, si l'être des choses tend vers une liquidation accélérée dans la production/consommation, l'être humain lui-même, remarque Anders, se dissout dans les images et le temps réifiés. Mais l'essentiel de sa pensée repose sur l'idée qu'avec le perfectionnement technique, et surtout celui des machines, apparaît de plus en plus nettement le retard de l'être humain en tant que travailleur face à la technique. Le perfectionnement de nos machines ne fait que révéler la défektivité de notre corps, laquelle entraîne un sentiment de honte face à

303 Gilles-Eric Séralini, *Génétiqument incorrect*, Paris, Flammarion, 2004. Gilles-Eric Séralini est expert européen, membre de la Commission du Génie Biomoléculaire et président du conseil scientifique du CRII-GEN.

304 Selon le Pr. F. Belpomme, chargé par J. Chirac d'un rapport sur les cancers, 80% des cancers auraient une origine environnementale. Voir sur ce sujet, Dominique Belpomme, *Ces maladies créées par l'homme. Comment, la dégradation de l'environnement met en péril notre santé*, Paris, Albin Michel, 2004.

la perfection technique, ce qu'Anders, se plaisant à rappeler que le corps du constructeur de fusée ne diffère que très peu de celui du troglodyte, appelle la honte prométhéenne. C'est donc honteux, ne supportant plus le « poids de la chair figée », que nous tentons, grâce à la technique, de venir à la rescousse de l'homme, et notamment grâce à l'*human engineering*. C'est ainsi tant d'un point de vue psychotechnique que physio-technique qu'est lancée, depuis un demi-siècle, l'ultime offensive contre la « misérable matière brute humaine » réduite au rang d'antiquaille. L'idée que ce phénomène ne toucherait que les populations des pays dits développés, riches ou technicisés est fautive. Les pauvres, et plus généralement le « sud », sont également soumis au nouveau régime d'obsolescence et à la tyrannie de la mondialisation comme nouvelle figure du capitalisme technicien, qu'ils acceptent ou non de courir. Si je reprends l'exemple des paysans kolkhoziens des zones contaminées de Tchernobyl, obligés de s'adapter à la survie en milieu nucléarisé, et plus largement les cent soixante millions de personnes en ex-URSS vivant dans des conditions de post-catastrophe écologique³⁰⁵, « courir » pourra donc prendre plusieurs significations. D'abord, entrer dans la course à la survie dans le cadre de l'adaptation de l'espèce à la raréfaction des ressources vitales disponibles : l'eau potable, la terre agricole comme au Brésil et, plus généralement, les parts de monde habitable ; ensuite, pour ne pas se laisser dépasser anthropologiquement par le progrès technique, pour ne pas se retrouver relégué au rang des rebuts, des antiquailles au sens Andersien ; ou encore, pour tenter de produire une culture qui puisse se hisser « à la hauteur » de l'époque, de l'incroyable nouveauté qu'elle recèle, de l'inédit qu'elle contient. La lutte pour la vie devient ainsi une lutte contre l'obsolescence, et la compétition prend alors les formes les plus diverses, s'immisce dans les moindres espaces de la quotidienneté : l'imposition et la généralisation des stages de « remise à niveau » par l'intermédiaire de la formation permanente, l'urgence impitoyable qui caractérise désormais la recherche d'un emploi ou d'un domicile, et qui se poursuit lorsqu'il faut, pour conserver cet emploi, accepter d'entrer dans une logique de concurrence acharnée avec ses collègues. Et le sport semble n'être au fond, en tant qu'il constitue un dispositif esthétique et moral propre au conditionnement idéologique des sociétés techniciennes, qu'une métaphore générale et plurisémantique, nous pourrions dire une allégorie, de ces différentes

³⁰⁵ Voir l'inquiétant bilan dressé par Alexandre et Boris Poutko, *Silence atomique, les arsenaux nucléaires sur les ruines de l'URSS*, Paris, France Loisirs, 1994.

significations de la compétition. Au-delà de la lutte pour la victoire, le sport apparaît désormais au même titre que la guerre, comme un gigantesque banc d'essai pour l'augmentation et l'artificialisation des performances « naturelles » du corps humain. Nul n'ignore que, sans dopage, aucun accroissement des performances ne serait envisageable, de la performance énergétique à la résistance à la douleur, ou même au sommeil pour les circumnavigateurs.

Les avatars *d'homo-oeconomicus*, depuis au moins trois décennies, s'inscrivent dans le cadre de la grande transformation qui affecte l'appareil de production, le mode d'échange et, au fond, l'anthropologie de l'homme moderne. C'est de ce point de vue que j'entends livrer cette réflexion sur la compétition qui organise et structure les économies techno-scientifiques. La double logique de lutte pour la vie et de course contre la montre qui s'est engagée dans les sociétés contemporaines – encore que la question de l'existence même d'une société mériterait d'être posée – a en effet engendré une transformation rapide des rapports sociaux de pouvoir qui doivent selon nous faire l'objet d'une approche d'abord politique, pour en évaluer ensuite les conséquences sociales et anthropologiques. L'évolution technologique en question, si elle place au cœur de la réflexion et à nouveaux frais la question de la technique – et ses corollaires, l'organisation et le contrôle –, n'en est pas moins une mutation globale du capitalisme. L'autophagie, qui peut-être définie par l'extension ultime du règne de la marchandise à l'homme comme ressource – et plus généralement au vivant – apparaît ainsi comme le stade suprême de la course de chacun contre tous. Autoconsommation de sous-produits humains³⁰⁶, recyclage du corps morcelé composé d'organes interchangeables, trafics d'organes prélevés sur les enfants du Tiers-monde organisés par les mafias... ces phénomènes ne font sens commun qu'au sein d'une compétition massifiée devenue planétaire dans laquelle l'ingénieur ou l'ouvrier français court contre son homologue anonyme coréen ou chinois et dans laquelle surtout, aucune production agricole occidentale ne serait plus possible sans l'intervention publique des États et de l'Europe (plus de 7 milliards d'euros par an de dépense publique pour la France). La catastrophe écologique comme horizon d'attente a remplacé la révolution ou

³⁰⁶ Voir sur ce sujet, Denis Duclos, « L'autophagie, grand menace de la fin de siècle ? », in *Le Monde diplomatique*, juin 1996. Denis Duclos révèle qu'une firme pharmaceutique allemande avait « recyclé » dans la fabrication de produits de beauté des placentas humains que lui fournissaient un certain nombre de cliniques.

l'accomplissement de l'idéal bourgeois des Trente glorieuses et il y a fort à parier que l'imaginaire de la compétition, dans ses différentes déclinaisons que nous avons esquissées, constituera l'un des plus puissants moteurs de transformation du monde et des rapports sociaux au sein des sociétés technoscientifiques. Dans la logique du mouvement, de la course, on n'en finit jamais avec rien et l'injonction au mouvement engendre des effets continus et indéfinis. C'est le sens que donna Gilles Deleuze à ce qu'il nommait les sociétés de contrôle, « réglées sur le mot de passe » et qui se distinguent des anciennes sociétés disciplinaires « réglées sur le mot d'ordre ». Ainsi, si « l'homme des disciplines était un producteur discontinu d'énergie, l'homme du contrôle est plutôt ondulatoire, mis en orbite, sur faisceau continu »³⁰⁷. Nous assisterions selon lui à l'installation dispersée et progressive d'un nouveau régime de domination au sein duquel « le contrôle s'exerce à court terme et à rotation rapide, continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue ». Apparaissent des mécanismes de contrôle qui donnent en temps réel la position d'un élément en milieu ouvert, de l'animal dans sa réserve à l'homme dans l'entreprise, et plus largement dans n'importe quel point de l'espace. Dans un même temps s'accroît la demande « d'être motivé », demande de stages et de formations continues, d'être branché ou connecté vingt-quatre heures sur vingt-quatre. L'équipement d'infrastructure ADSL (haut débit Internet) devient d'ailleurs l'un des premiers critères dans le marketing territorial des communes rurales françaises ou des pays de l'est, tout comme il fallait recevoir le téléphone il y a cinquante ans. Cette métamorphose technologique n'est-elle qu'une évolution linéaire d'un processus technique commencé à l'aube de l'humanité avec les premiers outils ? Il semblerait bien que non. L'espace de la compétition mondialisée et banalisée résulterait plutôt d'une transformation en profondeur de l'espace politique, et par conséquent du pouvoir. C'est la raison pour laquelle je procéderai par un détour, par les sociétés de contrôle chez Deleuze d'abord, pour ensuite aborder une question que je compte réinterroger dans des temps futurs à la lumière des objets définis dans le cadre de ce projet de recherche, celle de la naissance de la biopolitique chez M. Foucault.

³⁰⁷ Deleuze Gilles, *Post-scriptum aux sociétés de contrôle*, in *L'Autre journal*, n°1, mai 1990

1.3.9 De la discipline au contrôle

Pour tenter de résumer la problématique, nous pourrions dire que les sociétés disciplinaires nées avec les Lumières, développées au XIX^e, atteignent selon Foucault leur apogée au début du XX^e siècle. L'individu y était socialisé en faisant l'expérience de différentes formes d'enfermement dans des milieux clos : famille, école, armée, usine, éventuellement hôpital ou prison. La violence qui s'y exerçait sur l'individu procédait donc d'un contrôle strict de l'espace et du temps, du respect de l'ordre et des codes, et de la concentration des hommes et des facteurs de production (usine). Or, ces institutions closes fondées sur la logique de l'enfermement connaissent depuis plusieurs décennies une situation de crise, et plus particulièrement depuis mai 68, où l'on décidait précisément de s'en prendre à ces lieux d'enfermement – en tant que symboles et réalités – ainsi qu'à toute forme de limite, d'obstacle à la jouissance, d'entrave à la liberté d'action, de morale et, surtout, d'incarnation d'une autorité à travers les figures du père (professeurs, police, ecclésiastiques, etc.). Gilles Deleuze³⁰⁸, dans la lignée de Foucault, a développé l'idée selon laquelle les sociétés disciplinaires auraient justement cédé la place à des sociétés de contrôle où précisément le contrôle social s'effectuerait à l'air libre, à l'extérieur des systèmes clos et avec une efficacité toute comparable, sinon bien supérieure. Pour Deleuze par exemple, l'autoroute ne relève pas d'une logique d'enfermement, mais en faisant des autoroutes, on multiplie les moyens de contrôle. Des automobilistes peuvent ainsi tourner à l'infini et sans être du tout enfermés, tout en étant parfaitement contrôlés. Et plus largement, sous couvert de nouvelles libertés, de nouvelles formes de la domination politique ont fait leur apparition. Citons pêle-mêle : l'informatisation de la bureaucratie, puis de la société entière, l'hégémonie des médias dans le traitement et la manipulation de l'« information », l'explosion de la publicité dans tous les espaces de la vie quotidienne, publics et privés, l'emprise croissante de l'industrie culturelle qui véhiculent des images idéales (positives ou négatives) du monde, l'urbanisme de contrôle social (et la télésurveillance des lieux publics), l'apparition de nouvelles formes fluides du capital, la marchandisation du vivant et les manipulations génétiques, la relance du programme électronucléaire et le contrôle de l'énergie, le discours sur les risques et l'obsession sanitaire, la lutte

308 Gilles Deleuze, *ibid.*

anti-terroriste et enfin, à partir de la problématique de la raréfaction des ressources vitales et du travail salarié, la substitution d'une logique de compétition généralisée à la logique moderne de production.

Ainsi la transformation des anciennes formes de contrôle, basées sur l'enfermement et la répression, donne-t-elle lieu à des formes fluides et dynamiques de gestion des hommes et des activités basées sur la stimulation et la mobilisation. La technique joue désormais un rôle déterminant dans la fabrication de ces nouveaux appareillages gestionnaires (des flux, de l'espace urbain, de la nature, du corps, du travail...) en opérant une mutation des lieux clos en réseaux abstraits (économie-monde, télédétection et télésurveillance, pistage informatique, etc.). C'est précisément ce qui s'est produit dans le passage de l'usine à l'entreprise mis en exergue par Deleuze : « l'usine était le corps intérieur qui portait ses forces intérieures à un point d'équilibre, le plus haut possible pour la production, le plus bas possible pour les salaires ; mais dans une société de contrôle, l'entreprise a remplacé l'usine... elle s'efforce d'imposer une modulation pour chaque salaire, dans un état de perpétuelle métastabilité qui passent par des challenges, concours et colloques extrêmement cosmiques »³⁰⁹. Pour Deleuze encore, « l'usine constituait les individus en corps [...] mais l'entreprise ne cesse d'introduire une rivalité inexpiable comme saine émulation, excellente motivation qui oppose les individus entre eux et traverse chacun, le divisant en lui-même »³¹⁰. Dans le même sens, la formation continue remplace l'école, le contrôle continu remplace l'examen et ce processus achève de livrer l'école à l'entreprise et à ses logiques de gestion des flux tendus. Les sociétés de contrôle sont donc aussi des sociétés de compétition, s'inscrivant dans un espace politique qui n'est plus celui des sociétés disciplinaires, fermé et discontinu. Les bases de la grande transformation dans la nature du pouvoir de ces nouvelles sociétés, que l'on peut aussi qualifier de technoscientifiques, ont été en réalité posées par M. Foucault dans la dernière partie de son œuvre. Elle m'a semblé d'autant plus éclairante à l'égard de la question que j'entends formuler – qu'en est-il de l'obsolescence de l'homme aujourd'hui ? – qu'elle interroge à nouveaux frais la dimension biologique du pouvoir et, partant, nous rapproche de la définition

³⁰⁹ *ibid.*

³¹⁰ *ibid.*

écologique originelle du terme compétition : « interaction des organismes vivants pour la maîtrise des ressources d'un milieu donné »³¹¹.

1.3.10 *Bio-pouvoir et technique*

L'hypothèse du bio-pouvoir, c'est-à-dire d'un certain rapport entre le pouvoir et la vie, a été initialement formulée par Foucault dans *La volonté de savoir*³¹² et dans ses derniers cours au Collège de France (*Il faut défendre la société*). La question à laquelle il a tenté de répondre est de savoir ce que devient le pouvoir lorsqu'il prend la vie comme préoccupation et comme objet ? Pour comprendre l'hypothèse foucauldienne du biopouvoir, il me faut encore revenir sur la distinction opérée par Foucault entre pouvoir souverain et bio-pouvoir. Un pouvoir de « gestion de la vie » a fait son apparition au cours du XX^e siècle, non seulement de la force de travail, mais possibilité scientifique de transformer la vie elle-même, comme bien-être ou comme santé. De l'inflation de l'extraordinaire préoccupation pour la santé dans les sociétés technoscientifiques jusqu'aux nouvelles technologies de manipulation du vivant et aux promesses d'eugénisme qu'elles contiennent, on ne peut nier qu'une nouvelle nature du pouvoir puisse, au moins à titre hypothétique, y être liée. La bio-politique s'adresse ainsi selon Foucault à « la multiplicité des hommes comme masse globale affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie »³¹³. L'ensemble du processus qui va de la naissance à la mort, en passant par la maladie, la vieillesse, les accidents, ainsi que les rapports entre l'espèce et le milieu se trouve pris dans ce nouveau rapport du pouvoir à la vie. Contrairement à la discipline qui est individualisante, la bio-politique est massifiante et son objet est la population conçue comme problème scientifique et politique : « Il s'agit d'installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire inhérent à une population d'êtres vivants »³¹⁴. Et Foucault de poursuivre sa définition de la biopolitique dans la formulation suivante que nous avons retenue pour sa portée synthétique : « Une des plus massives transformations du droit politique du XIX^e siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser

³¹¹ Dictionnaire Petit Robert

³¹² Foucault Michel, *Histoire de la sexualité. Tome 1 : La volonté de savoir*. Paris Gallimard, 1976. 221p.

³¹³ Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France*. 1976, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997, p. 216.

³¹⁴ *Ibid*, p. 219.

vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de faire vivre et de laisser mourir »³¹⁵. Le pouvoir est donc de moins en moins un pouvoir de faire mourir, de plus en plus un droit d'intervenir pour faire vivre ; de prendre en charge la vie par le recours croissant aux nouvelles technologies, biologiques bien sûr, mais également de gestion et de l'information. La transformation de la société fermée, régie par la morale carcérale à l'œuvre dans les lieux clos (école, prison, usine...) à la société de flux et d'accélération se traduit par l'injonction de la mise en mouvement permanent, du bougisme de Pierre-André Taguieff à la mobilisation chez Sloterdijk, mais aussi dans son négatif, par le discours sur les risques et l'idéologie sécuritaire qui apparaissent comme de nouvelles formes de contrôle social.

Mais les nouvelles technologies ne peuvent-elle pas être comprises elles aussi comme étant aussi des nouvelles technologies de pouvoir ? Ainsi le mécanisme d'incitation croissante, de stimulation et d'excitation propre à la surmodernité appartient en propre à la technique, qui n'a d'autre fin que l'augmentation de ses propres performances et de son efficacité. Le biopouvoir procède de ce mécanisme « positif » visant à la multiplicité, à l'intensification et à la majoration de la vie et il se présente ainsi comme un « nouveau procédé de pouvoir qui fonctionne non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle »³¹⁶. Mais bio-pouvoir et pouvoir souverain ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ils peuvent se nouer et coexister comme l'exemple du pouvoir atomique, cité par Foucault, qui peut être compris comme excès du pouvoir souverain de tuer, mais de tuer précisément la vie, renvoyant à la formulation de Günther Anders selon laquelle l'humanité devient tuable à l'âge atomique. En revanche, la possibilité de fabriquer des virus, des armes biologiques, et désormais génétiques relève d'un excès du bio-pouvoir sur le pouvoir souverain. Pour Katia Genel, à qui nous devons une très éclairante lecture de la question de la biopolitique chez Foucault, « il faut se débarrasser du modèle du Léviathan, c'est-à-dire en somme d'un pouvoir conçu comme foyer central et décrit en termes juridiques, et analyser le pouvoir à partir de techniques et de tactiques de domination. Le

³¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

³¹⁶ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 118.

biopouvoir se comprend à partir de cette redéfinition du pouvoir »³¹⁷. Si l'état de nature au fondement de la pensée politique moderne doit être plus compris comme un état de guerre qu'une guerre réelle, la compétition produite par la lutte contre la rareté est par contre devenue une guerre réelle pour l'eau, l'énergie ou l'alimentation. Tchernobyl illustre et annonce de manière paroxystique cette situation de rareté puisque tout y est contaminé.

La compétition apparaît par ailleurs, dans l'ordre du discours, comme étant ce qui légitime le passage au nouveau régime de pouvoir fondé sur l'organisation normative mondialisée de la vie et la standardisation de l'agir humain. En se soumettant à une nouvelle forme d'autorité, placée sous le signe du fatalisme (« celui qui refuse d'entrer dans la course est condamné à disparaître ») ne signifie pas pour autant que l'on puisse croire – car il s'agit bien là de la croyance – à l'existence d'un quelconque progrès technique. Le progrès de la technique ne s'accompagne plus désormais d'aucune autre forme de justification sociale que la forme qu'il génère et à laquelle nous donnons ici le nom de compétition. Nous pourrions tout aussi bien l'appeler capitalisme tardif, mondialisation ou autophagie. Pour Alain Gras³¹⁸ d'ailleurs, le récit que nous avons produit autour de l'idée de progrès technique dans l'histoire des techniques procède d'une mystification et d'une mystification totale des techniques: « *La plus grande perversité de l'histoire des techniques, telle qu'elle est enseignée dans nos écoles, consiste à nous laisser croire que tout ce qui est arrivé techno-logiquement devait se produire ainsi et que le progrès, conçu comme maîtrise croissante de la nature, n'est pas une construction intellectuelle des temps modernes, mais correspond à une vérité transcendante* »³¹⁹. Dans le système en question, où interagissent l'espèce humaine, la nature et le monde d'objets techniques et que nous pourrions appeler culture ou société, le corps biologique tend à devenir une simple interface entre la nature et la technique, appelé d'une part à s'hybrider avec la machine dans les pays riches, et d'autre part à être réduit à l'état de marchandise et maintenu en survie dans la partie la plus pauvre du sud. Ainsi, si le XIXème siècle peut être considéré, avec Marx, comme celui de l'invention de la marchandisation de la force de travail, le XXème a vu apparaître une nouvelle forme

317 Katia Genel, «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben.», in *Methodos*, numéro 4, (« Penser le corps »), Lille, 2004.

318 Gras A., *Fragilité de la puissance*, op. cit.

319 Gras A., « Comment se débrancher des macro-systèmes ? », op. cit.

de réification, celle de la vie biologique, de la vie nue, qui fait désormais l'objet d'une gestion universelle. Le film *Le cauchemar de Darwin* d'Hubert Sauper, qui a produit une sorte d'onde de choc dans la critique cinématographique documentaire, pourrait constituer une sorte de synthèse du processus de gestion de la vie nue qui s'instaure dans les pays du sud. Il y est question d'une expérience « scientifique » réalisée dans les années soixante où fut introduite dans le lac Victoria, en Tanzanie, la Perche du Nil, un prédateur vorace qui a depuis lors phagocyté quasiment toutes les populations de poissons indigènes, et cela pour permettre à quelques richissimes colons de satisfaire leur passion pour la pêche. De cette catastrophe écologique est née une industrie fructueuse, la chair blanche de l'énorme poisson pêché artisanalement et transformé de manière industrielle étant exportée avec succès dans tout l'hémisphère nord. Dans le ciel, d'immenses avions-cargos en provenance de l'ex-union soviétique forment un ballet incessant au dessus du lac, ouvrant ainsi la porte à un tout autre commerce vers le sud : celui des armes. Dans quelques années, le super-prédateur du lac aura consommé la totalité des ressources du deuxième lac mondial, consommé à son tour par le sur-homme prédateur occidental. Mais on comprend vite que la compétition entre les espèces qui règne dans le lac, comme le silure des eaux contaminées de Tchernobyl évoqué dans ce mémoire, n'est que la métonymie de la course dans laquelle s'engage désormais l'humanité toute entière pour la survie de l'espèce. Hubert Sauper, rappelant que les guerres civiles, entretenues par les occidentaux, qui font rage dans ce secteur et qui entraînent chaque jour de l'année plus de morts qu'il y a eu de victimes du 11 septembre à New York, montre que ce que nous prenons avec plus ou moins de cynisme pour des « conflits tribaux » participe en réalité des ressorts même de la compétition mondialisée, c'est-à-dire des intérêts impérialistes pour les ressources naturelles. La problématique de la biopolitique, fortement présente dans le contenu documentaire – où l'on découvre que la nourriture des deux millions de riverains paupérisés du lac vivant de la pêche est constituée des déchets des poissonneries industrielles –, constitue finalement le fondement de la réflexion du réalisateur. « L'éternelle question qui consiste à se demander quelle structure sociale et politique est la meilleure pour le monde semble avoir trouvé une réponse. Le système capitalisme a gagné. Dans le sens Darwinien le "bon système" a gagné. Il a gagné en convainquant ses ennemis ou en les éliminant... Dans le Cauchemar de Darwin j'ai essayé de transformer l'histoire du succès d'un poisson et le boom éphémère autour de ce

"parfait" animal en une allégorie ironique et effrayante du nouvel ordre mondial. Mais la démonstration serait la même en Sierra Leone et les poissons seraient des diamants, au Honduras, ils seraient des bananes, et en Irak, au Nigeria ou en Angola... ils seraient du pétrole brut »³²⁰.

1.3.11 *Le camp comme matrice de la modernité et de la compétition pour la vie*

Le bio-pouvoir désigne donc pour Foucault un mode d'exercice du pouvoir spécifiquement moderne, qui apparaît au XVIII^e lorsque la vie entre dans son champ d'application. Partant, on peut éclairer la modernité politique en n'opposant plus, comme il est coutume de le faire dans la pensée progressiste manichéenne, mais en rapprochant au contraire la démocratie et le totalitarisme, comme l'ont fait Giorgio Agamben et, surtout, Hannah Arendt. La démocratie comme le totalitarisme sont pour Agamben deux « réponses » à la crise du pouvoir souverain traditionnel : « la vie nue devient la forme de vie dominante » et « l'état d'exception devient la règle »³²¹. Cette analyse recoupe la définition du totalitarisme chez Hannah Arendt, comme régime spécifique et distinct des dictatures ou tyrannies, moins par son rapport aux masses que par son investissement de toutes les sphères de la vie et en particulier par son lien avec la « simple vie » ; le nazisme est spécifiquement analysé comme rapport direct à la vie nue (les poux), la vie vouée à la mort. « Parce qu'il investit de plus en plus directement la vie, poursuit Katia Genel, qui devient immédiatement politique, le totalitarisme est une réponse à la crise de l'espace politique »³²². Le totalitarisme peut être, selon Agamben, caractérisé plus précisément par deux aspects fondamentaux : d'une part le pouvoir y devient décision immédiate sur la vie (c'est-à-dire sur sa valeur) ; d'autre part le « donné biologique » devient « tâche politique ». La race, qui est un héritage biologique, doit être assumée politiquement, dans un climat général de lutte contre l'ennemi. Politique et biologie se rejoignent et se confondent jusqu'au point paroxystique où le nazisme a réalisé l'idée de compétition entre les races³²³. La construction de la race comme acteur collectif entrant en compétition fut certainement l'une des

³²⁰ Huber Sauper, Dossier de presse du film *Le cauchemar de Darwin*, 2004.

³²¹ Katia Genel, *op. cit.*

³²² Katia Genel, «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben», *op. cit.*

³²³ Voir sur ce sujet, Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

expériences les plus fondamentales du biopouvoir au sein duquel les ennemis ne sont pas des adversaires politiques mais des dangers biologiques. C'est la conception politique qui prévaut actuellement dans la « lutte contre le terrorisme » mise en œuvre par les grandes puissances planétaires que sont les Etats-Unis de Bush, la Russie de Poutine, et quelques nations européennes. Si le racisme est considéré par Foucault comme la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation, alors nous devons étendre le champ du biopouvoir pour comprendre l'acceptation des logiques d'élimination à l'œuvre dans l'entreprise aujourd'hui. Une parodie de cette autodestruction peut être ainsi observée dans les files d'attente constituées de milliers de jeunes candidats à la « Star Academy » ou à « Loft Story », c'est-à-dire à la compétition et à la sélection sans merci, métaphore à peine avouée des pratiques d'abatages répandues en matière d'embauche, de recherche de logement, et bientôt d'attribution d'eau potable, d'alimentation saine ou de l'énergie.

Le philosophe Giorgio Agamben a ressaisi à son tour la notion de biopolitique pour penser cette fois-ci l'ensemble du politique depuis son origine, fonctionnant selon la matrice du « camp » en tant qu'il procède d'un exercice du biopouvoir sur ce qu'il nomme la vie nue. En cherchant un fondement oublié de l'histoire politique, Agamben étend la nature même du bio-pouvoir au pouvoir souverain, comme décision radicale sur la vie-nue. Dans le camp, la logique de production de la vie nue mène directement à la production de la mort, comme en témoigne les musulmans, c'est-à-dire les hommes ayant atteint les limites de la survie. Il y a là véritablement production industrielle de survie d'abord, de cadavres ensuite. « [...] la spécificité de la bio-politique au XX^e siècle : non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre. Ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps »³²⁴. La démocratie et le totalitarisme peuvent être conçus, nous l'avons vu, comme des bio-politiques, dans la mesure où ils ont une structure commune. Agamben, en dégagant un paradigme de l'espace politique moderne qu'est le « camp » tente de montrer comment celui-ci fonctionne comme matrice de l'espace politique. Il rapproche d'abord le camp de l'état d'exception, c'est-à-dire qu'il ne relève ni du droit ordinaire, ni même du droit

³²⁴ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*. L'archive et le témoin. *Homo Sacer III*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 204.

carcéral. Procédant d'une suspension provisoire de l'ordre juridique, le camp est proche d'un état d'exception, mais qui serait devenu la règle : c'est un état d'exception devenu permanent. Nous devons, écrit Agamben, « considérer le camp non pas comme un fait historique et une anomalie appartenant au passé, mais en quelque sorte comme la matrice secrète, le *nommos* de l'espace politique dans lequel nous vivons encore »³²⁵. Le camp est la structure d'un rapport direct de pouvoir à la vie, « il est la marque de la crise du politique, c'est-à-dire la disjonction entre la vie et le pouvoir politique [...]. Le totalitarisme répond à la crise par l'investissement paroxystique de la vie par le pouvoir. La démocratie actuelle, de son côté, marquée par la société de consommation et l'hédonisme de masse, investit elle aussi dans un autre sens la vie elle-même, et spécifiquement la vie biologique sur laquelle elle peut intervenir »³²⁶. Que l'on considère les organismes génétiquement modifiés, les fécondations *in vitro* ou le clonage, un même fondement biologique, le rapport à la vie nue, semble constituer la caractéristique commune de ces faits sociaux émergents. Ces nouvelles technologies, proposées à la société de consommation comme autant d'avancées démocratiques ouvrant de plus larges perspectives de choix – mais en réalité imposées par la force parce que la société n'en veut pas –, structurent un nouveau champ de domination politique de la technique sur la société et participent du nouveau régime du biopouvoir. Par ailleurs, si la vie dans les camps procède de l'indétermination absolue du fait et du droit, du naturel et du politique, le monde du travail et de l'économie mondialisée est placé sous le règne de la compétition anomique. Il se paie pour l'essentiel d'un effritement des lois, de la protection du travailleur³²⁷, de la dérégulation des échanges. Selon Katia Genel, « la modernité est placée sous la matrice du camp pour sanctionner l'impossibilité pour l'homme de distinguer désormais entre sa vie d'être vivant et son existence de sujet politique. Cette indistinction, caractéristique de l'état d'exception, gouverne aussi bien l'analyse de la démocratie que la spécificité du nazisme comme totalitarisme, et place la vie biologique au centre du pouvoir »³²⁸. Le surinvestissement de la santé et du corps dans les sociétés post-modernes, qui accompagne la destruction de l'espace public et du monde commun politique, ne procède-t-il pas précisément d'une

³²⁵ Giorgio Agamben, cité in Katia Genel, «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben», *op. cit.*

³²⁶ Katia Genel, «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben», *op. cit.*

³²⁷ Robert Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, La République des idées/Seuil, 2003, p.96.

³²⁸ Katia Genel, *op. cit.*

confusion croissante du corps biologique et du corps social ? C'est que le biopouvoir tel que nous l'avons défini en tant que gestion de la vie nue extra-politique est d'abord et avant tout un technopouvoir articulé au nouveau totalitarisme technicien. On ne peut donc le penser indépendamment de la question de la technique et de son autonomisation. Paul Virilio écrivait déjà en 1976 dans son remarquable essai intitulé *L'Insécurité du territoire* : « il y aurait un inventaire à dresser de cette vie quotidienne expulsée brutalement de ses normes, de ses institutions ; de l'organisation de cette résistance physiologique tellement plus étendue et importante que la résistance idéologique »³²⁹. Le philosophe Robert Redeker reprend, dans son dernier opuscule sur le progrès³³⁰, cette problématique tentant de comprendre la biopolitique à l'aune de l'effondrement des grands récits (la narration historique moderne), de l'idée de progrès (le sens de l'histoire) et la perte des fins au profit des moyens. Selon lui « avant d'être pouvoir sur la vie, le biopouvoir est pouvoir par la vie [...]. La santé a fini par se substituer aux autres contenus, en particulier l'âme et sa destinée. La santé est une idée biologique qui constitue une préoccupation toute à la fois de l'homme privé moderne et du pouvoir, à qui elle permet de gouverner (base du biopouvoir) »³³¹. Si le pouvoir souverain décidait de la situation exceptionnelle, la mort en l'occurrence, comme thanatopouvoir, le pouvoir par la vie « organise l'éclipse de la mort, ne laissant plus que la vie définalisée, la vie à entretenir et à gérer sans fin, la vie sans pourquoi ». C'est bien la nature du système technicien que de programmer et d'entretenir le produire, le consommer, l'être-maintenu-en-vie et en mouvement. C'est pourquoi on ne peut comprendre la biopolitique qu'après l'effondrement de la foi dans le progrès, qu'après la fermeture de tout horizon et l'inscription dans le « temps réel » de la course, l'instantané de la vitesse relative. De ce bouclage, poursuit Redeker, « découle le fait qu'à l'âge biologique l'humanitaire apparaisse comme le seul militantisme et la seule morale – l'humanitaire est l'autre face du biopouvoir »³³². La biopolitique règne donc « sur les champs de ruine du progrès, exploitant les avancées scientifiques et technologiques, principalement en biologie, qui ne peuvent plus être appelées progrès »³³³. Nous sommes entièrement

³²⁹ Virilio Paul, *L'insécurité du territoire*, Stock, Paris, 1976.

³³⁰ Robert Redeker, *Le Progrès ou l'opium de l'histoire*, Paris, Pleins feux, 2004, chap. VII.

³³¹ Redecker, op. cit. p 73.

³³² *ibid.* p 80.

³³³ *ibid.* p 81.

d'accord : la mutation biopolitique du pouvoir est aussi, et peut-être avant tout, une mutation technoscientifique.

Finalement, l'hypothèse d'Agamben, qui consiste à considérer le camp comme matrice de la modernité, ne nous engage pas pour autant à le suivre jusqu'au bout de son raisonnement. Si le camp n'est pour nous qu'un éclairage, un verre grossissant pointé sur la nature du pouvoir, on ne peut en revanche adhérer à un philosophisme faisant l'impasse sur l'analyse des ruptures d'époques et des discontinuités historiques. La dimension téléologique et universelle de la philosophie d'Agamben n'autorise aucune articulation possible avec l'étude de ce que par exemple Claude Lefort appelle les formes de l'histoire³³⁴. Si l'hypothèse de ce qu'une nouvelle nature du pouvoir a fait son apparition avec la modernité technicienne, permettant par là de rapprocher totalitarisme et démocratie, semble pouvoir faire l'objet d'un début de validation, l'idée qu'il puisse s'agir là de la nature de tout pouvoir politique est loin d'être démontrée.

1.3.12 Dialectique de la raison et compétition biologique

Dans *La Dialectique de la raison*³³⁵, Th. Adorno et M. Horkheimer voulurent mettre en évidence que l'homme moderne, chassant le mythe au profit de la raison et voulant par là même échapper au déterminisme de la nature a produit un déterminisme de la technique encore plus puissant que celui auquel, grâce à elle, il pensait échapper. Cette pensée de l'artificialisation et de l'organisation tient lieu de critique dominante des sociétés technoscientifiques. Ainsi Robert Creswell, constatant que plus les sociétés sont complexes, plus grand est le besoin d'ordre et donc le niveau de contrôle qui s'exerce sur la vie, écrivait : « *Plus on remonte vers une création artificielle des ressources, plus on substitue la culture à la nature sous forme des techniques, plus se restreignent le choix d'organisations sociales. L'élargissement du domaine des gestes techniques nécessite un contrôle de plus en plus marqué [...]. En se libérant de la nature, l'homme se rend prisonnier de sa*

³³⁴ Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000.

³³⁵ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

propre liberté »³³⁶. Dans ce sens, on pourra considérer que le clonage³³⁷ n'entraîne pas mécaniquement l'eugénisme, mais appelle celui-ci comme modalité de contrôle de la production du vivant. Mais le perfectionnement technique n'entraîne-t-il qu'une soumission aux formes d'organisation qu'il rend nécessaire ? L'hypothèse du biopouvoir, une fois resituée dans le contexte d'une compétition anémique mondialisée prenant la forme d'une survie biologique et technologique, nous renvoie aux stratégies d'adaptation qu'est contraint d'élaborer l'homme surmoderne, au nord comme au sud. Pour le premier, il s'agira de rester dans la course pour la survie économique et technologique, pour rester en tête de ceux qui mettent en œuvre et tirent profit du productivisme, et pour le second, de se maintenir dans un état de survie biologique et écologique. Il résulte de cette forme d'organisation qu'est la « mondialisation », où se rejoignent barbarie technicienne, capitalisme et totalitarisme, une forme d'autorationalisation. On peut dès lors considérer que l'homme adapte son comportement aux règles et aux règlements de l'organisation, qu'il s'agisse de l'expérience des camps comme de celle de la survie technologique ou biologique aujourd'hui. Pour ne pas disparaître l'on doit ainsi s'adapter aux règles du jeu – mortel – de la compétition mondialisée comme on s'adaptait autrefois aux contraintes naturelles dans les sociétés prémodernes. Si l'on peut ramener la dialectique de la raison à une forme de reversement de la domination de l'homme sur la nature en domination de la technique sur l'homme et la nature, la crise écologique ouverte par la mise en œuvre des possibilités de destruction de l'espèce – de manière discontinue, par la bombe, ou de manière continue, par l'artificialisation de la nature et la pollution – conduit à réintroduire un déterminisme biologique ou naturel dans la survie du système technicien dont l'homme s'est lui-même rendu dépendant. Ce lien indéfectible entre le sort de l'humanité arraisonnée par la technique et la technonature m'a bel et bien été révélé, plus que dans tout autre événement, par la catastrophe de Tchernobyl. Celle-ci, comme j'ai tenté de le montrer, a progressivement pris en effet la forme d'un paradigme qui pourrait nous permettre de penser à nouveaux frais les relations homme/nature *via* la technique. En effet, la survie en zone contaminée constitue, nous l'avons vu, l'expression la plus aboutie, et

³³⁶ Robert Creswell, *Prométhée ou Pandore ? Propos de technologie culturelle*, Paris, Éditions Kiné, 1996.

³³⁷ Voir Rieusset-Lemarié I., *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Actes Sud, 1999.

par conséquent la plus tragique, de ce que nous avons tenté de placer sous le double sceau de l'obsolescence de l'homme et du biopouvoir : course contre la montre face à un avenir durablement contaminé et la perspective d'une autodestruction par l'ingestion d'aliments contaminés, tentative dérisoire d'élever les vestiges de la culture scientifique à la hauteur des conséquences de l'accident (la « toute-puissante » URSS n'y est même pas parvenue), gestion biopolitique de la santé de huit millions de personnes placées sous le contrôle du lobby nucléaire international qui fixe les normes et les doses « admissibles » selon des impératifs politiques, obsolescence des savoirs sociaux, des connaissances techniques et même de nos sens (nous ne pouvons détecter les rayonnements ionisants) face à cette expérience ultime pour laquelle nous n'étions et ne sommes pas préparés. Alors, la « gestion des risques » réels ou supposés, comme idéologie propre au totalitarisme technicien contemporain, relaie l'ancienne structure du pouvoir et tire sa légitimité du sentiment d'urgence face à la crise écologique dans laquelle est plongée l'humanité. Pour Henri-Pierre Jeudy, *« l'irrésistible ascension d'une gestion bio-politique de la vie humaine rendra, en quelques décennies, légitimes et banales des mesures exceptionnelles de salut public. L'individu à haut risque (alcoolique, fumeur, drogué) étant un « danger public » pour son environnement ne doit pouvoir être sauvé que s'il donne la preuve tangible de sa résistance farouche à ses propres tendances autodestructrices [...]. La vie tuable sans indice de meurtre deviendra une règle commune pour la survie communautaire. L'état d'exception qui repose sur l'autorisation de tuer sans commettre de meurtre et qui caractérise le totalitarisme est appelé à réaliser la paix civile en devenant un état normal »*³³⁸.

1.3.13 Du techno-bio-politique

Pour le sociologue italien Franco Cassano, inventeur de la pensée méridienne, c'est-à-dire depuis le sud, « il n'est pas superflu de rappeler que l'image de la compétition internationale comme une course capable de produire une hiérarchie mobile est idyllique : si les tendances de croissance étaient confirmées et si les pays qui arrivaient vraiment à rattraper les économies dominantes (mais au fur et à mesure qu'un pays connaît une croissance plus forte, il doit entrer en compétition dans des

³³⁸Henri-Pierre Jeudy, *Fiction théoriques*, Paris, Édition Léo Sheer, 2003, p. 55.

domaines plus avancés et la montée devient de plus en plus raide), ces dernières ne resteraient certainement pas les bras croisés et l'on peut douter que leur incorrection se limiterait à un simple coup de coude comme dans une compétition olympique. En vérité nous avons eu bien plus souvent affaire à des conflits extrêmement durs ou même à des guerres »³³⁹. De cette nature de la guerre dans les sociétés post-modernes Paul Virilio nous a livré une interprétation selon nous fort pertinente, en paraphrasant la célèbre formule de Clausewitz « la guerre, c'est le prolongement de la politique avec d'autres moyens », par la formule « c'est la guerre qui, désormais, sera poursuivie avec d'autres moyens »³⁴⁰. On ne peut pas augmenter, écrit encore Franco Cassano, le nombre de vainqueurs dans la compétition mondiale, au contraire : « cette compétition crée par définition peu de vainqueurs et beaucoup de perdants »³⁴¹. À l'obligation qui est faite à tous de se moderniser, nouvel impératif catégorique, « parmi les plus déracinés, une partie réagit en se prostituant et une autre partie en choisissant la lutte fondamentaliste contre le style de vie et la culture des pays riches. Dans le premier cas, on assiste à un renforcement des pouvoirs criminels, de l'économie illégale en tant que voie d'accès au marché mondial »³⁴². Ainsi la compétition engendre chez les premiers la tentative de courir malgré tout, sachant que les jeux sont faits et qu'ils sont condamnés, au mieux, à courir en arrière des leaders du progrès-catastrophe, et chez les seconds un repli réactionnaire violent qui peut être interprété comme un retour à la logique de guerre ancestrale et à l'affrontement direct. Si les formes de l'histoire à venir, placée sous le sceau de la techno-bio-politique, risquent fort de prendre la forme d'une catastrophe anthropologique (posant le problème de l'humanité de l'homme en tant que genre) et écologique (posant celui de sa survie en tant qu'espèce), dont nous ne connaissons que les prémices, elles n'en demeurent pas moins profondément indéterminées. Tchernobyl est partout.

Les aspirations partagées à la décélération, au refus de concourir vers le néant, par plus de la moitié de la population mondiale telles qu'elles s'expriment dans le syndicat paysan international *Via campesina*, constitueront-elles un rempart

³³⁹ Cassano Franco, *La pensée méridienne*, Paris, L'aube, 1998. Chap. IV, « L'intégralisme de la course ».

³⁴⁰ Paul Virilio, *L'insécurité du territoire*, Paris, Stock, 1976, p. 30.

³⁴¹ Franco Cassano, op. cit.

³⁴² ibid.

assez solide face à l'inflation du système technicien et à la puissance du désastre en marche ? L'approche biopolitique du pouvoir aura au moins le mérite de nous éclairer sur d'où vient le danger, au-delà de l'insignifiance et de la banalisation des nouvelles formes de stimulation de la vie et de « gestion des risques ». Kafka avait ainsi imaginé une taupe confrontée au dilemme de devoir à la fois se terrer et survivre : se terrer équivaut à mourir aux autres et à soi-même, mais vivre à la surface, c'est s'exposer au danger. Et la taupe kafkaïenne en mourut. Le danger vient peut-être finalement, n'en déplaise au poète Hölderlin, de ce qui sauve.

Bibliographie générale

Ouvrages

Ackerman G., Grandazzi G., Lemarchand F., *Les silences de Tchernobyl, l'avenir contaminé*, Paris, Autrement 2006.

Adorno T.W. & Horkheimer M. *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974/69. 281p.

Agamben Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999.

Alexiévitich S. (1991), *Les cercueils de zinc*, Paris, Christian Bourgois.

Alexiévitich S., *La supplication. Tchernobyl, chroniques du monde après l'apocalypse*. Paris Lattès, 1998.

Alphandery P., Bitoun P., Yves Dupont, *Les Champs du départ*, La Découverte, 1989.

Alphandery P., Bitoun P., Yves Dupont, *L'équivoque écologique*, La Découverte, 1991.

Andres G., *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, Titanic 1995.

Anders Günther, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances/Éditions Ivrea, 2002.

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt H., *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

Baïer L., *Les Allemands maîtres du temps, essai sur un peuple pressé*, Paris, La Découverte, 1991.

Balandier G. *Le Détour, Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985. 266 p.

Balandier G., *Anthropo-logique*, LGF coll. Poche, 1985.

Barker H., *Quarante-neuf apartés pour un théâtre tragique*, l'Atalante, 1993

Baudrillard J., *La Transparence du mal, essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990

- Baudrillard J., *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968/92. 288 p.
- Beck U., *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier/Alto, 2001.
- Béghain P. *Le Patrimoine : culture et lien social*, Paris, Presses de sciences po, 1998. 110 p.
- Belbéoch B. et R. (1993) : *Tchernobyl, une catastrophe*, Paris, Allia, 1993.
- Belpomme Dominique, *Ces maladies créées par l'homme. Comment, la dégradation de l'environnement met en péril notre santé*, Paris, Albin Michel, 2004.
- Benjamin W., *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduction de J. Lacoste, Paris, Payot, 1982.
- Benjamin W., « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
- Benjamin W., *Paris, capitale du XIXème siècle, Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1993.
- Bensaïd D. *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.
- Berlin I, *Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1969.
- Berque A., *Les Raisons du paysage, de la Chine Antique aux environnements de synthèse*, Hazan, 1995
- Berto-Lavenir, C. *La roue et le stylo. Comment nous sommes devenus touristes*, Paris, 1998
- Bloch E., *Héritage de ce temps*, Payot, Paris, 1978/1935
- Bloch E., *Principe Espérance*, Paris, Payot, 1976.
- Bourdieu P. *L'Amour de l'art*, Minuit, Paris, 1966.
- Bové J. et Dufour F., *Le monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte, 2000.
- Bourg D., *L'Homme-artifice*, Paris, Gallimard, 1996
- Buchou H., *La ronce ou le grain, des paysans ou le désert*, J et D. Edition, 1991.
- Burgat F., *L'Animal dans les pratiques de consommation*, PUF, "Que sais-je", 1996.
- Caillé A., *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Paris, 1989.
- Caillé A., *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989. 140 p.
- Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950

- Cassano F., *La Pensée méridienne*, Paris, Edition de l'Aube, 1998/2005.
- Castel Robert, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, La République des idées/Seuil, 2003, p. 96.
- Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Chesneaux J., *De la modernité*, Paris, La Déconcerte, 1983.
- Chesneaux J., *Habiter le temps*, Paris, Bayard, 1996
- Choay F., *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, 1992.
- Clair Jean, *De la modernité conçue comme une religion*. 1988.
- Clastres P. *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.
- Clastres P. *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Creswell Robert, *Prométhée ou Pandore ? Propos de technologie culturelle*, Paris, Éditions Kimé, 1996
- Debatisse M., *La Révolution silencieuse*, Editions Calmann-Lévy, 1963.
- Déotte J.-L., *Le musée, l'origine de l'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Domenach Jean-Marie, *Approches de la modernité*, Ellipses, 1995.
- Duby G. (sous la direction de), *Histoire de la France rurale*, t. IV, Paris, Seuil, 1976. P. 583
- Dubois V., *La politique culturelle. Genèse d'une catégorie d'intervention publique*, Paris, Belin, 1999
- Duclos D., *Complexe du Loup-Garou*, La Découverte, Paris, 1994.
- Dufour El Mahel M.C. *La Nuit sauvée, Walter Benjamin et la pensée de l'histoire*, Bruxelles, 1993.
- Dupont Y. (Dir.) *Dictionnaire des risques*, Editions Armand Colin, Paris, 2003
- Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002.
- Dupuy J.-P., *Retour de Tchernobyl, journal d'un homme en colère*, Seuil, 2006.
- Dupuy J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005
- Duvigneau J., B.-K., *Kitsch et Baroque, imaginaires de rupture*. Paris, Actes Sud, 1997.
- Edelmann B. et Hermitte (sous la direction de) M.-A., *L'Homme, la nature, et le droit*. Paris, Christian Bourgeois, 1988.

- Ellul Jacques, *Le système technicien*, Le cherche midi, Paris, 2004. 334 p.
- Ellul J., *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973
- Fabiani Jean-Louis & Theys Jacques (éd.), *La société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1988.
- Faure Christian, *Le projet culturel de Vichy*, P.U. de Lyon, CNRS, 1989.
- Favret-Saada J. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977
- Ferry Luc, *Le Nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
- Finkelkraut A. , *Penser le XXe siècle*, Paris, Éditions de l'école polytechnique, 2000
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*. Tome 1 : La volonté de savoir. Paris Gallimard, 1976. 221p.
- Foucault Michel, *Il faut défendre la société*. Cours au collège de France. 1976, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.
- Fottorino E. *L'Homme de terre*, Fayard, Paris, 1994
- Freud S., *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1992.
- Fukuyama F., *La Fin de l'Histoire ou le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Giddens A. *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Godard Olivier (dir.), *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme / INRA Editions, 1997.
- Gorz A., *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997.
- Gucheno J.-M., *La fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993
- Goujon A., Lallemand J.-C. et Symaniec V., *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine*, Paris, coll. Biélorussie, L'Harmattan, déc. 2000.
- Gras A., *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*. Paris, Fayard, 2003.
- Guillaume M., *La politique du patrimoine*, Galilée, 1980.
- Halbwachs M. *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Halbwachs M. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (2è édition)
- Heidegger M., *Essais et conférences*, Paris, " Tel " Gallimard, 1995.
- Hervieu B., *Les Champs du futur*, Paris, François Bourin, 1993.

- Henry M. *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- Hervieu B. *Les Champs du futur*, Paris, Bourdin, 1993.
- Hottois G. *Le signe et la technique*, Paris Aubier 1984
- Hottois G., *Le paradigme bioéthique*, Bruxelles, De Boeck, 1990.
- Janicaud D., *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
- Jeudy H.P. *La communication sans objet*, Bruxelles, La Lettre Volée, 1989
- Jeudy H.-P. *Le désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1990
- Jeudy H.P., *Les ruses de la communication*, Paris, Plon, 1989 (réédité en 2001, Circé Poche n°28).
- Jeudy H.-P., *Mémoires du social*, Paris, PUF, 1986.
- Jeudy Henri-Pierre, *Fiction théoriques*, Paris, Édition Léo Sheer, 2003, p. 55.
- Jollivet M. et Eizner N., *L'Europe et ses campagnes*, Presses de Science Po., 1996. 400 p.
- Jonas H. (1990), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Kalaora Bernard, *Le Musée vert ou le tourisme en forêt*, Paris, Anthropos, 1981.
- Kayser B., *La Renaissance rurale*, Paris, Armand Colin, 1990.
- Koselleck R., *Le Futur Passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.
- Kovacs Andras et Akos Szilagy, *Les mondes d'Andrei Tarkovski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1987
- Lagadec Patrick, *La civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale*, Paris, Seuil, 1981.
- Larnac G. *Après la Shoah, raison instrumentale et barbarie*, Paris, Ellipses, 1997.
- Larrère Catherine et Raphaël, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997.
- Lascoumes Pierre, *L'éco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris, La Découverte, 1994.
- Latouche Serge, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- Latouche Serge, *La mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte / MAUSS, 1995.
- Lebrun A., *La perspective dépravée*, éditions La lettre volée, Bruxelles, 1991.

- Lefort Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000.
- Défaire le développement, refaire le monde*, Parangon/Ligne d'Horizon, Paris, 2002. pp 70-81. 410 p.
- Lemarchand F., *La vie contaminée, éléments pour une socio-anthropologie des sociétés épidémiques*, Paris, L'Harmattan, collection « Sociologie et environnements », 2002. 275 p.
- Lemarchand F. (sous la direction de), *Un jour, un siècle, témoignages et réflexion, récits : le XXème siècle dans le bocage bas-normand*, Presses Universitaires de Caen, prem. Sem. 2003.
- Lowy M. et Sayre R., *Révolte et mélancolie, le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- Löwy M., *Rédemption et utopie*, Paris, PUF, 1988.
- Liotard J.-F. (1979), *La condition post-moderne*, Paris, Minuit.
- Marcuse H., *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968
- Medvedev G., *Bronzage nucléaire. Pour éviter un nouveau Tchernobyl*, Albin Michel, 1995,
- Mendras H., *La Fin des paysans*, Paris, Armand Colin, 1970.
- Mendras H., *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin, 1976.
- Mendras H., *Eléments de sociologie*, Armand Colin, Paris, 1975.
- Martuccelli Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Folio essais, 1999.
- Mauss M., *Essai sur le don in Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985
- McLuhan M., *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1968
- Méda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.
- Medvedev Z.A., *La Vérité sur Tchernobyl*, Paris, Albin Michel, 1990.
- Nisbet R.A., *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984. 409 p.
- Nora P. (sous la direction de), *Les Lieux de mémoire*, trois volumes, Ed. Quatro Gallimard, Paris, 1997.
- Panoksky Erwin, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975 (1927).
- Piette, A., *Les religiosités séculières*, Paris, PUF.
- Pochon A., *Les champs du possible*, Syros, Paris, 1998

- Polanyi K, *La Grande transformation*, Paris, Gallimard, 1972.
- Poutko Alexandre et Boris, *Silence atomique, les arsenaux nucléaires sur les ruines de l'URSS*, Paris, France Loisirs, 1994.
- Prades J. (sous la d° de J.), *La Technoscience, la fracture des discours*, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1992.
- Redeker, *Le Progrès ou l'opium de l'histoire*, Paris, Pleins feux, 2004.
- Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée*, Encyclopédie des nuisances, 1998.
- Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Riegl A., *Le Culte moderne des monuments*, Paris, Seuil, 1992.
- Rieusset-Lemarié I., *Une fin de siècle épidémique*, Acte Sud, 1992.
- Rieusset-Lemarié I., *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Actes Sud, 1999.
- Rifkin J., *Le siècle biotech, le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.
- Roqueplo Ph. *Penser la technique*, Paris, Seuil, 1983.
- Rosenberg H., *The Tradition of New*, 1960.
- Roger Alain et Guéry François (sous la direction de), *Maîtres et protecteurs de la Nature*, Seyssel, Champ Vallon, 1991.
- Roux, M., *L'imaginaire marin des français, mythe et géographie de la mer*, Paris, L'Harmattan.
- Sahlins Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.
- Semprun J. *Dialogue sur l'achèvement des Temps modernes*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 1997.
- Séralini Gilles-Eric, *Génétiquement incorrect*, Paris, Flammarion, 2004.
- Sous l'épaisseur de la nuit - Documents et témoignages sur le désastre de Tchernobyl*, Association contre le nucléaire et son monde, 1993.
- Spengler O. *L'Homme et la technique*, Gallimard, 1958.
- Steiner G. *Dans le château de Barbe-Bleue*, notes pour une redéfinition de la culture, Paris, Seuil, 1973.
- Sue R., *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994. 313 p.

- Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Éditions Mille et une nuit, 2001, p. 75.
- Viel Jean-François, *La santé publique atomisée. Radioactivité et leucémies : les leçons de la Hague*, Paris, La Découverte, 1998.
- Virilio Paul, *L'insécurité du territoire*, Stock, Paris, 1976.
- Virilio P., *L'Esthétique de la disparition*, Galilée, Paris, 1989.
- Virilio P., *L'Inertie Polaire*, coll. choix/essais, Christian Bourgeois Editeur, 1994
- Virilio Paul, *La vitesse de libération*, Paris, Éditions Galilée, 1995.
- Virilio P., *Cybermonde, la politique du pire*, Textuel, 1996.
- Virno P. *Opportunisme, cynisme et peur*, L'Eclat, 1991
- Weil S., *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.
- Wolf C., *Incident, nouvelle d'un jour*, Stock, 1996.
- Wright-Mills C., *L'imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1967.
- Yarochinskaya A., *Tchernobyl, vérité interdite*, l'Aube, 1993
- Zonabend, Françoise, *La Presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob, 1989.

Articles de revues et chapitres d'ouvrages

« *La conservation du littoral et l'esprit des lieux* » (en coll. avec Yves DUPONT), actes du colloque *Traces, Mémoires, Cicatrices* organisé par le Conservatoire du Littoral, Institut Géographique National, Paris, juin 1994.

Actes du Cinquième Congrès international « Environnement et identités en méditerranée », organisé par le consortium IEEE, 10-13 juillet 2006.

Bocéno L., Dupont Y., Grandazzi G., Lemarchand F., « Vivre en zone contaminée ou les paradoxes de la gestion du risque », in A. Goujon, J.-C. Lallemand, V. Symaniec, *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 307-335.

Bocéno L., Grandazzi G., Lemarchand F. et Dupont Y. *Live in contaminated areas*, rapport Grandazzi G. et Lemarchand F., « Témoigner sur Tchernobyl : les sciences humaines et l'art face à la catastrophe », in *Le Belarus : l'Etat d'exception*, sous la Dir. de F. De Pelteau et A. Lacassagne, Presses Universitaires de Laval, Université de Laval, Sainte Foy, deuxième. sem. 2002, Québec.

Bourg Dominique, « Les deux utopies techniques », *Le Portique*, Numéro 5 - 2000 -

Brown, D. « Des faux authentiques, tourisme *versus* pèlerinage », in *Terrain* n°33, 1999.

Caillé A. « Socialité primaire et socialité secondaire » in Bulletin du MAUSS n°2, 1982. pp.

Chaniel P. Dupont Y. et Le Gall D., « Du risque à la vulnérabilité, contribution à une analyse socio-anthropologique de la vulnérabilité dans les économies technoscientifiques », *Revue Française des Affaires Sociales*, n°2, *Santé, responsabilité et décision : les enjeux du risque*, avril-juin 1996, pp.85-96.

Cuisenier Jean « Que faire des arts et traditions populaires ? » in *Le Débat*, n°70, 1992.

Deleuze Gilles, *Post-scriptum aux sociétés de contrôle*, in *L'Autre journal*, n°1, mai 1990

Duclos Denis, « L'autophagie, grand menace de la fin de siècle ? », in *Le Monde diplomatique*, juin 1996.

Dupont Y., « *Le productivisme comme fondement et moteur du processus catastrophique* », in *Mana* n° 4, Université de Caen, 1998. pp. 233-256.

Dupont Yves « Du déracinement des paysans au déracinement de la vie », Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université de Caen - nov. 1994.

Genel Katia, «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben.», in *Methodos*, numéro 4, (« Penser le corps »), Lille, 2004.

Gras Alain, « Comment se débrancher des macro-systèmes ? », Gras Alain, « Comment se débrancher des macro-systèmes ? », article en ligne sur le site http://cetcopra.univ-paris1.fr/Documents/Gras_art_iued.pdf

L'agriculture paysanne : des pratiques aux enjeux de société. Ed. Fondation pour le Progrès de l'Homme/ Confédération Paysanne. Dossiers pour un débat, fév. 1994. p. 109

Lemarchand F. « Le tiers espace », in *En Quête d'image, le Mont-Saint-Michel et sa baie*, Ed. Apogée, 1999, pp. 36-41.

Lemarchand F., « Eléments pour une sociologie des sociétés épidémiques », in *Défaire le développement, refaire le monde*, Parangon/Ligne d'Horizon, Paris, 2002. pp 70-81. 410 p.

Lemarchand F., « Le Tiers-espace », in *Un Mont d'Images*, sous la direction de F. Fromentin, Université de Rennes2 - Editions Apogée, Rennes, 1999. 250 p.

Lemarchand F., « Les paysans intermédiaires et l'environnement : l'agriculture paysanne entre humanisme et écologie » in *Conditions et genres de vie, l'autre société française*, sous la direction de S. Juan et D. Le Gall, L'Harmattan, 2002.

Lemarchand F., « Les romantismes et l'exil de la modernité comme errance : aux origines d'un nouveau temps social », in revue *Mana* n°9, Dir S. Corbin et F. Lemarchand, Presses Universitaires de Caen, 2ème sem. 2002.

Lemarchand F., *Vaches folles, hommes fous ?*, in : *Mana* 4, 1998, Université de Caen.

Lenoir Yves, « Tchernobyl : la tragédie optimisée », revue *Ecologie et politique*, Paris, 1996

Mana, n°4,, *Technosciences et Vulnérabilité*, Département de Sociologie, Université de Caen Prem. Sem. 1998. 273 p.

Mengin Jacqueline, « La culture, pas le folklore! » in, *Le local dans tous ses états. Décentralisation et développement: la grande bataille du septennat*. Autrement, n° 147, février 1983

Migayrou F. « *Le corps étendu : chronique d'un jour sans histoire* », in *Visite aux armées : Tourisimes de guerre*, FRAC de Basse normandie, 1995 - p.166

Moles A., « Ingénieurs et inventeurs aujourd'hui », in *L'Empire des techniques* (collectif), Paris, Seuil, 1994

Nys, Philippe, *Le Paysage et la question du sentir*, étude présentée dans le cadre du DEA « Paysage » de l'Ecole d'Architecture de Paris la Villette en juillet 1993.

Pomian K. « *Entre le visible et l'invisible, la collection* » in *Libre* n° 3, 1978 ;
Guillaume de Métaphysique et de Morale, *Mémoire, histoire*, 1998. pp. 63-111.

Pomian K., « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l'histoire »,
in *Revue de métaphysique et de morale*

Salilot, M., « Le mythe de Scissy, patrimoine du Mont-Saint-Michel », in *Ethnologie française* n° XXV, *Le vertige des traces, patrimoines en question*, 1995. pp 89-101.

Simon Gérard, « Le paysage, affaire de temps », in *Le débat, Au-delà du paysage moderne*, mai-juin 1991, n°650

Simonet, N. 1995. « La chaisière, le pornographe et le bernard l'ermite », in
Architectures monumentales et reconstruction, Paris, Cahiers paysages et espaces urbains.

Actes de colloques et séminaires

Actes du colloque « 2nd international scientific conference on consequences of Chernobyl catastrophe », Genève, 13 et 14 novembre 1997 - Centre d'Ecologie Humaine, Université de Genève

Actes du colloque *Les temps de l'environnement* organisé par le P.I.R.E.V. et le GEODE, Université de Toulouse Le Mirail, novembre 1997.

Actes du colloque « Esthétique du témoignage », sous la direction de C. Dornier et R. Dulong, Editions MSH de Paris.

Rapports de recherche

De l'information du public à la gestion concertée des risques : construction sociale et territoriale du risque nucléaire dans le Nord-Cotentin. Responsable scientifique : Y. Dupont). Rapport au Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement dans le cadre du programme de recherche « Evaluation et prise en compte du risque technologique » (EPR). Février 2003 - 297 p.

Dynamiques de production et de réception de l'information sur l'eau entre institutions et société civile, Trois exemples dans le Nord-Cotentin. INSERM/Ministère de l'environnement, programme Environnement et santé. Responsable scientifique : Y. Dupont. – LASAR. Décembre 2002, 129 p. J'ai personnellement réalisé le volet de la recherche intitulé : « Stratégies d'information et processus de négociation autour de l'enquête d'utilité publique préalable à l'implantation d'une usine de captage et de traitement des eaux » (pp. 41-88) et participé à la problématisation générale du travail.

Grandazzi G., Lemarchand F., « Propositions et réflexions sur la gestion des déchets nucléaires », (avec G. Grandazzi), suite à la consultation du LASAR par la mission GRANITE, in *Déchets radioactifs à vie longue*, rapport remis aux Ministres chargés

de l'Environnement, de la Recherche et de l'Industrie ; Annexe a : « Contribution des sciences sociales à l'analyse de la question des déchets nucléaires ». Juillet 2000.

Dupont Y., *Live in contaminated areas*, rapport aux Communautés Européennes, DG XII, 1999 - 108 p.

Le Mont-Saint-Michel et ses publics, rapport à la Mission du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture - LASAR - 1999-2001. F. Lemarchand, S. Valognes et F. Peigne.

Evaluation des Plans de Développement Durable, Site du département de la Manche Rapport au Ministère de l'Agriculture, (ARRES) 150 p. 1996.

Traces, mémoires, cicatrices, rapport au Conservatoire national du littoral (Y. Dupont et F. Lemarchand), 1995 - 48 p.

Approche sociologique et anthropologique du développement durable dans le département de la Manche, Rapport à l'Agence nationale de l'Eau, (Atelier des Cordeliers) - 126 p. 1994.

Tchernobyl. Dix ans déjà. Impact radiologique et sanitaire rapport de l'OCDE publié en 1996. Cf. Agence pour l'énergie nucléaire de l'OCDE,.

Dupont Y. (dir), *Live in contaminated areas*, rapport aux Communautés Européennes, DG XII, 1999 - 108 p

Alphandery P. et Dupont Y., *Valorisation de la biomasse dans les marais de l'Isthme du Cotentin*, Rapport à l'Agence Française pour la Maîtrise de l'Energie, 1985.

