



HAL
open science

Chernobyl, from the imaginary catastrophe to the real one

Frédéric Lemarchand

► **To cite this version:**

Frédéric Lemarchand. Chernobyl, from the imaginary catastrophe to the real one. Health and information: from uncertainties to interventions in the Chernobyl contaminated regions / 2nd International Scientific Conference on Consequences of Chernobyl Catastrophe, Geneva 13th and 14th of November 1997, Nov 1997, Genève, Switzerland. pp.97-107. hal-01929177

HAL Id: hal-01929177

<https://hal.science/hal-01929177>

Submitted on 3 Dec 2018

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, de la catastrophe imaginaire à la catastrophe réelle.

Frédéric LEMARCHAND,
L.A.S.A.R - Université de Caen.

" Il y a au fond de l'homme un sentiment obsédant de catastrophe, obsédant comme l'écho lointain de pulsions à très longue portée dont, stupéfaits, nous percevons parfois l'ampleur, mais dont l'origine nous échappe "

A. LEBRUN, LA PERSPECTIVE DEPRAVEE.

L'histoire moderne, la catastrophe et la question de l'époque.

Un récent travail collectif intitulé *Les lieux de Mémoire*, réalisé sous la direction de P. Nora, dresse un état des lieux en même temps qu'il retrace l'histoire des surfaces d'inscription de l'histoire moderne de la France. Il apparaît que la grande entreprise muséographique inaugurée au XIX^{ème} siècle, avec l'invention de la nation, semble aujourd'hui dépourvue des critères susceptibles d'aider au jugement de ce qui peut ou doit être conservé et exposé. Nous assistons depuis vingt ans à un phénomène de multiplication des archives, des collections, des lieux de conservation (des banques du sperme aux écomusées) ainsi que des lieux de commémoration d'événements du passé, à leur tour toujours plus nombreux à être célébrés. Nous pourrions penser cette prolifération des musées, sans précédent, comme la manifestation d'une crise de la mémoire collective (Halbwachs), liée à un effondrement de l'expérience humaine, qui marquerait ainsi notre entrée dans une nouvelle époque. Nous donnerons comme définition de l'époque (du grec épokhé) : le temps arrêté, suspendu. Dès 1972, le philosophe J.-F. Lyotard formulait, dans *La Condition postmoderne*, l'hypothèse selon laquelle l'existence de plusieurs événements massifs et contemporains (du XX^{ème} siècle) nous autoriseraient à penser que nous serions entrés, plus ou moins subrepticement, dans une nouvelle époque, qu'il qualifie de postmoderne. Ces événements susceptibles d'arrêter le temps (l'écriture de l'histoire et l'inscription du projet modernes), en d'autres termes de " faire époque ", seraient selon lui au nombre de quatre : l'expérience du front lors de la guerre Première Guerre Mondiale par la mobilisation, universelle et inédite, de toutes les énergies et de tous les moyens disponibles ; l'émergence d'une nouvelle société sous le signe de la mobilisation totale (E. Junger) et de la figure du travailleur (l'homme mobilisable), tout ce qui est non mobilisable devant être exterminé ; " l'esthétique du choc " marquant la déréalisation de l'espace public traditionnel (Benjamin) et inaugurant un nouveau registre de l'événement (les guerres télévisées par exemple) ; enfin, l'impossible inscription historique de la Shoah, c'est-à-dire le procès d'extermination des juifs et des tziganes. Nous pourrions, avec J.-L. Déotte¹, ajouter à ces événements : la fiction de l'apocalypse nucléaire et enfin l'informatisation de la mémoire et la production de supports immatériels. Ainsi, notre expérience du monde serait marquée par une série de catastrophes où s'enracinerait le sentiment de l'entrée dans une nouvelle époque. Or, à

bien considérer la modernité, c'est une autre catastrophe qui avait, au XIII^{ème} siècle, mobilisé les esprits (A. Lebrun) : le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, dont nous avons perdu le sens aujourd'hui. Impensable en tant que châtement divin, cette catastrophe a entraîné avec elle la révision d'un certain nombre de philosophies dominantes, notamment le consensus général qui existait entre philosophes, moralistes et religieux autour de la doctrine de l'optimisme de Leibniz (" Nous sommes dans le meilleur des mondes possibles "). Face à l'effondrement de leur expérience, de nombreux intellectuels (Voltaire, Kant,...) ont compris qu'une catastrophe avait ébranlé leurs repères théologiques. Ce bouleversement des repères va précipiter l'émergence de la modernité, chez E. Kant en philosophie et chez Sade dans la littérature, la culture du " mal de vivre " constituant le fondement du romantisme. La modernité a donc trouvé 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, son émergence faisant à son tour s'effondrer tout un système de représentation. Aux représentations classiques de la catastrophe (le Déluge, L'Apocalypse,...) vont succéder rapidement, dans l'art pictural, de nouvelles représentations de la catastrophe en soi, " à l'état pur " en quelque sorte : la peinture romantique du XIX^{ème} a largement exploité les figures de la tempête, du naufrage ou encore des volcans en éruption. Dans ce même mouvement, émerge 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 l'époque contemporaine et à son obsession de la conservation ainsi qu'aux menaces de disparition qu'elle produit.

Considérant de nouveau les événements qui pourraient, selon J.-F. Lyotard, inaugurer la postmodernité, cette dernière apparaîtrait sous la forme d'un rapport spécifique et nouveau à la catastrophe, non plus pensée en termes théologiques mais en termes historiques et politiques. Depuis le début du XX^{ème} siècle au moins, tous nos repères éthiques sont ébranlés, ainsi que ce que Lyotard nomme nos " grands récits ", c'est-à-dire nos grandes idéologies du progrès. Mais en même temps que s'effondrent ces grands récits, disparaît la possibilité de désigner une figure du " vainqueur de l'histoire moderne ". Nous serions en effet, pour reprendre l'expression de J.-L. Déotte, dans l'incapacité de pouvoir narrer l'histoire moderne et en y trouvant quelque figure d'un héros. De ce point de vue, et dès lors que l'on pense en terme d'époque, il ne peut exister aucune continuité de l'histoire ; l'idée d'un continuum historique entre nous et l'Antiquité ne procède en fait que d'une illusion. Dans le développement du projet moderne, la culture, la tradition, le patrimoine,... dont nous sommes aujourd'hui dépositaires nous ont été légués comme un champ de ruines. Ainsi, les scénarii catastrophistes sont présents dans toute la pensée moderne (le cogito de Descartes institué, de ce point de vue, le doute total, l'incertitude absolue), l'ordre de choses étant incessamment remis en cause. Un étrange parallèle se dessine entre le XVIII^{ème} siècle et l'époque contemporaine, dans la résurgence de l'imaginaire catastrophique. La question du XVIII^{ème} était de savoir comment concevoir le mal une fois privés de références divines. Aujourd'hui, après irruption de formes nouvelles et impensables du mal (les camps de concentration, Hiroshima, 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 ? On ne peut précisément pas, dans la barbarie, interroger la mémoire de la victime dans le sens où, ce que se sont attachés à montrer de nombreux penseurs de l'époque, le crime serait devenu inintelligible. A notre tour, devons-nous nous interroger sur la

possibilité de penser la catastrophe de Tchernobyl, dont nous nous efforcerons de montrer la dimension authentiquement catastrophique, à partir des restes qu'elle a laissés derrière elle et qui apparaissent sous la forme de déchets qu'il s'agit de (di)gérer : communautés paysannes désœuvrées, territoires durablement contaminés, cultures désavouées. Quelles sont, en d'autres termes, les possibilités et les limites de la reconstruction d'un tissu mnésique dans de telles conditions époquales ? Les philosophes et écrivains des Lumières s'étaient donnés comme projet de penser le mal en lui opposant l'idée de progrès. A présent, cette idée de progrès linéaire s'étant effondrée, dans la réalisation de la catastrophe technologique de Tchernobyl notamment, nous éprouvons les plus grandes difficultés à produire des figures du mal². Comme pour Lisbonne, la question du sens apparaît lorsque l'on se trouve dans l'incapacité de rendre compte du mal, quand l'homme, et c'est le cas pour les camps de concentration, Hiroshima ou Tchernobyl, ne comprend plus son malheur. Ces catastrophes sont devenues inimaginables, nous en formulons l'hypothèse, parce qu'elles ne sont plus des faits de Dieu ou de la Nature, mais bien celui de l'Homme. La question revient alors à savoir où pourront s'inscrire ces faits de l'homme qui ne peuvent définir aucune forme d'humanité. L'optimisme des Lumières nous est donc interdit, et c'est sur les bases d'une redéfinition tragique de la culture, telle qu'elle fut exprimée par G. Steiner³, que nous poserons les fondements conceptuels d'une réflexion sur les catastrophes contemporaines.

Tchernobyl : de l'accident à la catastrophe.

Arrêtons-nous un peu sur les mots que nous utilisons, souvent impunément, pour dire le malencontre. Ils concilient tous, à leur manière, d'une part une dimension temporelle (rupture ou continuité) et une dimension spatiale (échelle territoriale à laquelle le mal se produit). Nous nous bornerons à rendre compte des distinctions de sens relevant de la première dimension. Deux grandes " familles " de mots servent, en effet, à caractériser le malheur. Une partie d'entre eux exprime le caractère de l'événement qui, sortant de l'ordinaire, s'inscrit néanmoins en continuité avec le passé et le futur : il désigne alors ce qui survient dans la temporalité quotidienne (c'est l'accident - *accidere* : ce qui sur-vient, qui vient en plus - ou l'aventure - ce qui doit arriver, ce qui *ad-vient*). Nous nous interrogerons en fait sur l'autre groupe de noms, qui désignent alors la rupture, l'irréparable, l'irréversible : citons le cataclysme (traduction littérale du déluge, en grec ancien, soit la fin du monde), le désastre (*disastro*, la ruine totale, l'irréparable) et surtout, la catastrophe (chez les Anciens, l'écriture de la dernière strophe de la tragédie, c'est-à-dire " la fin de l'histoire "). De ces deux registres de temporalité dans lesquels s'inscrivent symboliquement nos expériences humaines, l'un désigne un événement pris dans une continuité temporelle et historique en visant à sa banalisation en quelque sorte, l'autre marque un point d'arrêt dans le temps et dans l'inscription historique de nos expériences en signifiant la fin, l'irremplaçable, l'irréparable, l'idée que rien ne sera plus comme avant. C'est précisément ce sens, étymologique, que nous donnerons à la catastrophe en tant qu'elle est la marque de l'effondrement général des repères (du sol ou des horizons de la pensée) ou encore, celle de la ruine, qui signifie tomber, s'écrouler.

" Nous sommes en présence d'une catastrophe globale. C'est à cette conclusion qu'ont abouti pour la première fois, quatre ans après le drame de Tchernobyl, les membres de la commission d'expertise d'Etat : l'accident de la centrale nucléaire de Tchernobyl a été, par ses conséquences à long terme, la plus grande catastrophe de l'époque contemporaine " ; ainsi A. Yarochinskaya, journaliste et ex-députée du Soviet suprême d'U.R.S.S. a-t-elle rendu compte,

dans son ouvrage Tchernobyl, vérité interdite, du sens que pouvait prendre cet événement dans l'époque. Les physiciens Bella et Roger Belbéoc'h⁴ ont souligné à leur tour ce qui rend la catastrophe de Tchernobyl incommensurable à l'ensemble des phénomènes accidentels que nous avons connus et dont l'origine est liée au développement techno-industriel : " L'accident a toujours fait partie des productions de l'industrie, mais jusqu'à présent, il n'était qu'un sous-produit dont la consommation demeurait locale. L'ère nucléaire fait passer cette production du stade artisanal au stade véritablement moderne, et sa consommation au niveau d'une consommation de masse ". La première manifestation publique du nucléaire remonte, rappelons-le, au 6 août 1945, jour où les Etats-Unis procédèrent à la destruction totale et instantanée de la ville japonaise d'Hiroshima. Cette démonstration de puissance, révélée sur le mode de l'exposition universelle, est bien plus qu'un acte de guerre banal : elle constituait l'événement inaugural de l'entrée - tant attendue - dans une ère nouvelle : l'âge atomique. Loin d'être condamné à l'unanimité, l'événement avait déclenché de nombreuses réactions d'admiration et d'encouragement dans les rangs de la communauté scientifique internationale. La découverte scientifique fondamentale d'Einstein, l'équation entre la matière et l'énergie, devait alors, dans sa mise en pratique technique, libérer l'homme aliéné en procédant à l'abolition des contraintes et des servitudes du travail. Les penseurs de l'utopie nucléaire qui est née dans l'après-guerre avaient raison : cette énergie que l'on disait " sans limite, sans effort et sans danger " allait, en effet, constituer un instrument fondamental du dépassement des limites et des frontières, de " libération " des barrières éthiques et physiques qui s'imposaient à l'humanité,... mais c'était sans compter la possibilité d'une réversibilité négative totale du développement de la technique. En ce sens, la catastrophe de Tchernobyl a induit un renversement de perspective dans les sociétés modernes : il ne s'agit plus d'exalter les promesses d'un avenir radieux mais de camoufler l'ampleur du désastre. De l'utopie radieuse, au sens donné par E. Bloch du non encore advenu, nous ne connaissons finalement qu'un devenir radiant. Hiroshima inaugurerait, selon B. et R. Belbéoc'h, une " guerre froide " d'un demi-siècle basée sur une course au progrès entre l'Est et l'Ouest et qui devait diviser les communautés politiques autant que les communautés scientifiques ; Tchernobyl referme cette parenthèse, la modernité scientifique, dans la mesure où cet événement, d'une part, est contemporain de l'effondrement du bloc de l'Est - que symbolise la chute du mur de Berlin - ainsi que celle de nos frontières européennes, et d'autre part, parce qu'il a conduit à la constitution d'un corps unifié international, celui des experts scientifiques, dont le pouvoir renforcé se substitue à celui, plus ancien, des politiques : " c'est au moment où les experts scientifiques ne peuvent plus rien promettre d'autre que la gestion des catastrophes que leur pouvoir s'installe d'une façon inéluctable "5.

L'imaginaire catastrophique en panne.

Nous voulons à présent poser une question des plus fondamentales au sujet de la catastrophe dans l'époque contemporaine : celle des rapports qu'elle entretient avec l'imaginaire social et historique contemporain. Nous partirons des réflexions, parfois contradictoires, engagées par A. Lebrun⁶ en philosophie sur les rapports entre catastrophe et époque d'une part, et par le sociologue H.-P. Jeudy⁷ sur le " désir de catastrophe " d'autre part. Nous pourrions nous demander si la banalisation de la catastrophe dans l'époque n'aurait pas profondément modifié, en effet, le rapport ancien entre catastrophe réelle et catastrophe imaginaire et si, par conséquent, nous ne serions pas dans l'impossibilité de penser - de panser - les désastres technologiques qui constituent l'un des horizons les plus probables pour le XXI^{ème} siècle. En ce sens, nous étayerons notre propos en prenant appui sur la catastrophe de

Tchernobyl qui constitue pour l'instant la première manifestation planétaire d'un désastre technologique durable, et donc l'objet privilégié de la thèse qui sera formulée dans les lignes qui vont suivre.

Les désastres récents ont dépassé, dans leurs faits et par leurs conséquences, tous ceux que l'imaginaire des hommes, y compris celui des sociétés modernes, avait pu produire. Ainsi, nous pourrions émettre l'hypothèse qu'entre le réel et l'imaginaire, quelque chose s'est inversé, et avec, toutes les perspectives. A l'heure de leur réalisation technique, nous ne pouvons plus appréhender les catastrophes dans des cadres imaginaires anciens et obsolètes, et c'est la modernité en tant qu'époque qu'il nous faudra reconsidérer à partir d'un nouveau point de vue. Depuis Hiroshima et l'entrée dans l'ère nucléaire, l'époque a produit une formidable entreprise de banalisation de la catastrophe qui n'a eu cesse de prendre de l'ampleur. Nous avons universellement appris à vivre avec la peur, la peur ancestrale bien sûr, celle des autres ou celle des catastrophes naturelles, mais aussi celles qui sont liées à l'émergence des menaces technologiques, aux différentes formes d'épidémies, de contaminations et de pollutions qu'ont produites les sociétés technoscientifiques et productivistes et, parmi elles, celles de l'apocalypse nucléaire. La banalisation de la catastrophe s'est opérée jusqu'au fondement même de la mathématique contemporaine, notamment dans la théorie du dynamisme universel, théorie selon laquelle les phénomènes dont les causes varient de manière continue (le battement des ailes d'un papillon) peuvent engendrer des effets discontinus (un ouragan, à des milliers de kilomètres). Elle ne constitue plus un événement exceptionnel mais doit être, au contraire, intégrée dans la quotidienneté. C'est, en fait, la théorie des catastrophes, appelée aussi théorie du chaos, du mathématicien René Thom, qui a permis de faire passer la catastrophe de l'ordre de l'excès à celui du quotidien, celle-ci échappant du coup au registre de l'imaginaire pour devenir une réalité. Ce bouleversement est en fait relativement récent et le terme catastrophe n'avait pas, depuis le XVIII^{ème} siècle, changé de sens : il désignait, suivant l'acception grecque du mot, une fin, un aboutissement, en même temps qu'un événement qui peut changer le cours des choses. Depuis le début de l'époque moderne, l'événement catastrophique était donc doté d'un double pouvoir, de rupture et de changement de sens, avec l'idée qu'il peut ouvrir sur de nouveaux horizons, sur un nouveau commencement. Cette idée de la catastrophe fondatrice est ancienne dans la pensée scientifique. Nous pourrions en citer deux exemples majeurs : la théorie du big bang, à l'origine de la création de l'univers, et la théorie des catastrophes paléoclimatiques (Cuvier) qui explique, encore aujourd'hui, le renouvellement catastrophique des faunes (la disparition des dinosaures par exemple). L'imaginaire catastrophique moderne, comme le montre A. Lebrun, s'est déployé avec le mouvement des Lumières, au moment où a émergé une interrogation de l'homme sur lui-même, sur le sens de son existence, de sa présence au monde, et sur l'organisation de son vivre-ensemble. L'idée de catastrophe est alors advenue comme référence à la menace (comme figure produite socialement et inconsciemment) que la raison devait conjurer. En fait, il existe, selon elle, " de multiples figures de la catastrophe comme constructions imaginaires autour desquelles l'humanité a cherché à se définir en définissant sous le signe de l'accidentel son rapport au monde ". En fait, que l'on considère les catastrophes mythiques telles que l'Apocalypse (Déluge), l'An Mil, la Tour de Babel, et l'ensemble des fins et des commencements du monde, ou les catastrophes technologiques (Tchernobyl), il s'opère toujours, en premier lieu, un bouleversement du rapport au temps et à l'espace. Dans la mesure où, lorsque l'excès devient la réalité, l'homme se retrouve soudainement précipité hors de ses mesures et de ses représentations du monde, nous pouvons affirmer, avec A. Lebrun, que la catastrophe structure et modifie le rapport de l'humain à l'inhumain. La question se pose alors de savoir quelles seront les conséquences, via la banalisation de la catastrophe, de cette

confusion qui s'opère de plus en plus entre l'humain et l'inhumain. Cette confusion, par ailleurs, ne s'exerce pas seulement dans le registre catastrophique : les travaux de B. Edelmann et M.A. Hermitte⁸ ont déjà montré nos difficultés à déterminer ce qui relève de l'humanité et ce qui relève de la nature au travers de la mise en exergue du double processus d'humanisation de la nature (que signifie la production d'un droit de la nature ?) et de naturalisation de l'humain (idée d'une éco-citoyenneté, greffes animales, zoolâtrie). Toutes les sociétés humaines ont dû contribuer, chacune à leur époque, à donner leur propre définition d'une humanité de l'homme. Si l'inhumain, c'est ce que l'on est pas, c'est-à-dire ce que l'on ne veut pas être, la catastrophe, prise comme construction sociale et non pas comme un fait historique, permet justement de produire une figure de cette inhumanité, et donc de l'humanité. Nous pouvons reformuler ici l'une des questions qui ont ouvert notre propos sur l'époque dans l'introduction de cet article : est-il toujours possible de définir notre humanité à partir du moment où l'homme a engendré une des formes les plus impensables de l'inhumain, du mal absolu, dans la mise en œuvre de la Shoah. De même, nous pourrions nous demander si la catastrophe de Tchernobyl, par son ampleur et par sa nature technoscientifique, car elle n'est pas naturelle mais bien liée aux choix des hommes, n'interdit pas, d'une certaine manière, la production d'un imaginaire catastrophique tel que nous avons l'habitude de le penser, c'est-à-dire à l'extérieur de l'humanité. Si la catastrophe échappe à l'ordre du monde en tant que manifestation du chaos, l'humanité, par opposition, s'est toujours constituée à partir de la Règle, ce que cherchent de nombreuses démarches anthropologiques, que cette règle soit définie comme celle de la prohibition de l'inceste (Levi-Strauss), de l'échange-don (Mauss), ou encore de la guerre (Clastres). La catastrophe sert donc 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. Rappelons que la modernité a trouvé son sens dans une réflexion sur une catastrophe naturelle, la destruction totale de Lisbonne lors du tremblement de terre de 1755. A notre tour, nous pourrions émettre l'hypothèse que l'époque qui s'inaugure, nommons-là posmodernité, 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 l'époque contemporaine, qui semble également échapper à toute compréhension, pourrait nous conduire à reconsidérer l'imaginaire catastrophique moderne à partir duquel nous pensons notre rapport au monde depuis le XVIII^{ème} siècle.

Quelque chose, enfin, a changé dans la nature même de la catastrophe à partir du moment où elle est liée au développement technoscientifique. Dans le cas de Tchernobyl par exemple, il convient, contrairement aux mass media qui ont escamoté la réalité aussi rapidement qu'ils l'ont fait apparaître, de prêter la plus grande attention à la durée des conséquences, et donc de séparer la phase accidentelle à proprement parler, de l'ampleur catastrophique qu'a pris l'événement. Le développement généralisé d'une pollution à l'échelle planétaire, les surfaces contaminées par la radioactivité (6,4 milliard de curies rejetés, les seuls rejets en 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. Loin de s'améliorer, la situation - c'est-à-dire 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 de la figurer. A. Lebrun⁹ remarque que " plus la catastrophe est plausible ou réelle, moins elle est imaginée ". Ainsi 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'ont montré J. Habermas ou H. Jonas¹⁰, 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 qui disparaît, au profit de la mise en œuvre de dispositifs gestionnaires et experts des effets de la catastrophe réelle.

Henri-Pierre Jeudy, sociologue, s'est longuement arrêté, dans un texte qu'il a intitulé *Désir de catastrophe*, sur les effets socio-anthropologiques des catastrophes dans les sociétés technoscientifiques. Voyant dans la fascination que développent nos contemporains pour le risque, le support au développement d'un projet de maîtrise catastrophique, qu'il s'agisse de comportements individuels ou collectifs, de pratiques ou de représentations, il s'agit toujours, selon lui, de nier la catastrophe. La catastrophe devient, dans les sociétés modernes, un moyen d'adaptation, et donc de socialisation, des individus à leur nouvelle condition humaine : une condition à haut risque. Il se déploie, dans les sociétés industrielles, une certaine idée qu'il nous faudra désormais " faire avec " ou encore, et c'est là la véritable définition du stress, produire 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 grands projets de Thomas Moore ou de Le Corbusier, l'imaginaire catastrophique semble décrire, depuis une dizaine d'années, des reprises de la vie, en situation post-catastrophique, ponctuelles et étrangères à tout équilibre naturel. 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 II - 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 structure épidémique des catastrophes contemporaines.

Nous procéderons, pour terminer, à une brève analyse des différentes limites qui s'opposent à l'intégration et à la rationalisation de la catastrophe afin qu'une vie acceptable puisse reprendre sur les territoires contaminés. A défaut de pouvoir donner, pour l'instant au moins, les contenus constitutifs d'une nouvelle culture de la catastrophe, nous avons tenté d'identifier quelques axes de réflexion dans l'analyse des limites et des résistances qui s'opposent à cette rationalisation.

Le premier a été exploré par S. Weart¹¹ qui a rendu compte sur un mode anthropologique des modalités de production du " mythe " nucléaire, à la fois dans sa forme sociale et, ce qui est plus original, dans sa forme scientifique. Il a, en effet, montré comment les premiers savants qui furent confrontés à la découverte - et à la mise en œuvre - de cette

nouvelle réalité, durent puiser dans leur propre mémoire collective¹² scientifique qui s'appuyait alors sur des savoirs anciens hérités de temps où la pensée magique et la pensée scientifique n'étaient pas séparées. Ainsi, la question de la transmutation de la matière, fondement de l'alchimie, n'a jamais cessé d'oeuvrer dans l'inconscient des nucléaristes confrontés à cet inédit : " ...la première génération de chercheurs en nucléaire avait en tête des réminiscences de l'Alchimie ; la presse appelait ces scientifiques " les nouveaux alchimistes ",... une vieille tradition revenait sur le devant de la scène ". Sur le plan de la représentation sociale, le problème est le même : " Nous avons du mal à envisager rationnellement ces problèmes. A chaque fois que nous formons l'image mentale d'une arme nucléaire ou d'un réacteur, nous devrions lui adjoindre une pancarte : attention, symbolique forte ! (...) Quand nous contrôlerons cette image, alors nous commencerons à maîtriser nos sentiments envers la science, la technologie et l'autorité sociale et moderne en général ". On pourrait dire qu'il n'existe pas, à proprement parler, de culture exclusive et spontanée du nucléaire, d'autant que la découverte de Pierre et Marie Curie donnait pour la première fois aux hommes la possibilité de se rendre maîtres de la matière. Celle-ci n'étant alors symboliquement plus une contingence, pas plus que ne le sera l'énergie un demi-siècle plus tard (Einstein), l'imaginaire technoscientifique a traduit cette découverte technique en un projet politique utopique qui devait, à terme, libérer l'homme des servitudes inhérentes à la matière et à l'énergie, c'est-à-dire du sol. La maîtrise du complexe matière-énergie s'inscrivait en fait dans un projet plus ancien lié à la découverte de l'électricité. Très tôt, cette invention majeure a donné lieu à une utopie, que celle de l'atome n'a fait que relayer et amplifier, l'utopie communicationnelle.

Le deuxième axe d'investigation s'appuie sur l'analyse des dénis de réalité, des croyances et des pratiques mis en œuvre par les habitants des territoires contaminés¹³. 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 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 mystique et religieux. Au pire, la catastrophe était considérée comme faisant partie du quotidien, ou encore de " l'ordre des choses " ¹⁴. 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 sens¹⁵. Nombreuses sont les réactions des autochtones qui nient totalement l'existence d'un risque lié à la contamination et prétendent échapper à l'emprise de la menace. On pourrait également faire état, en situation post-catastrophique (Tchernobyl), comme en situation pré-catastrophique (la situation d'alerte permanente que connaissent les pays occidentaux tels que la France¹⁶), 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 : la théorie " des faibles doses ", l'idée qu'une accoutumance aux radiations est possible,... participent de ces productions sociales qui permettent d'accepter une situation que, seule, la raison ne semble pas pouvoir rationaliser.

Isabelle Rieusset Lemarié enfin, propose, dans un texte intitulé Une fin de siècle épidémique¹⁷, une approche problématique originale des catastrophes technologiques contemporaines en s'appuyant sur l'analyse de leur structure épidémique commune. Se basant sur la compréhension des logiques qui ont contribué au développement catastrophique de l'épidémie du sida, du crash boursier de 1987, de la propagation des virus informatiques dans le cadre du développement des réseaux télématiques et sur la montée des nationalismes, elle montre comment tous ces phénomènes sont mus par une seule et même logique : celle de la

propagation épidémique. Dotés en substance d'une capacité positive à l'égard de laquelle notre époque a engagé un pari que nous pourrions résumer par "les réseaux apporteront un surcroît de bien-être aux citoyens des démocraties modernes ", les phénomènes épidémiques nous livrent aussi leur réversibilité négative, celle qui se manifeste dans ces avatars contemporains. L'exemple de la crise de la vache folle exprime la manifestation caractéristique de la catastrophe épidémique contemporaine : c'est, en effet, à partir de l'effondrement des frontières (nationales dans la Communauté Européenne), des barrières (d'espèce) et des limites (du productivisme agricole) et donc de la mise en circulation généralisée de produits contaminés issus de l'agro-industrie, que s'est déclenché le phénomène épidémique qui a permis aux prions (les molécules responsables des encéphalopathies humaines et animales) de circuler, des élevages anglais aux équarrissages, des équarrissages aux éleveurs français via les unités de transformation des cadavres en farines et via les transporteurs, des élevages français aux chaînes de distribution et enfin, de la viande animale aux organismes humains. La perméabilité générale de nos systèmes socio-économiques est en fait indissociable du développement de l'utopie communicationnelle. Comme les virus biologiques, auxquels nous avons l'habitude d'être confrontés, les nouvelles pathologies empruntent les voies contemporaines créées par le développement des réseaux qui autorisent une " mise en contact " du " donneur " et du " receveur ". Virus informatiques sur les autoroutes de l'information et virus du sida dans le cadre des transfusions sanguines se comportent donc de la même manière et nous appellent l'un et l'autre, comme l'explique I. Rieusset-Lemarié, à mobiliser une culture de l'épidémie ancienne héritée du Moyen Age, c'est-à-dire de notre expérience sociale de la peste, laquelle nous conduisait à produire différentes figures du bouc émissaire et de l'enfermement. Il est possible d'analyser la catastrophe de Tchernobyl à partir de ce cadre problématique. Le nucléaire semble bien présenter en effet les aspects fondamentaux caractéristiques d'une manifestation épidémique. D'abord, le principe physique de la radioactivité fait tomber toutes les défenses usuelles qui permettent de nous mettre à l'abri d'une menace physique, et même chimique. La radioprotection déjoue le vieux réflexe - antique - selon lequel plus une défense est épaisse et plus elle est efficace : c'est désormais la structure de la matière utilisée qui autorise ou non une protection contre le rayonnement. Ensuite, le potentiel de contamination de la substance radioactive est incomparable à celui des substances contaminantes chimiques traditionnelles. Même une marée noire " historique " comme celle de l'Amoco Cadiz est restée circonscrite dans une échelle de territorialité finalement relativement restreinte en produisant des effets inscriptibles dans une échelle de temps appréhendable socialement (une génération). Un doute total entoure à présent la question des rejets, autorisés ou non, dans l'environnement : là encore, les réseaux hydrographiques, les courants maritimes, souterrains et éoliens rendent vulnérables les vieilles défenses territoriales et politiques qui nous mettaient à l'abri des dangers " traditionnels ", c'est-à-dire modernes. Le nucléaire a produit des échelles de consommation de l'accident qui atteignent la finitude du monde, la dimension planétaire. Ceci signifie que plus aucune frontière politique ou géographique ne permet de mettre aucun être humain à l'abri de la catastrophe. Remarquons, pour terminer cet inventaire non exhaustif, que dans l'usage offensif du nucléaire, que l'on avait jusqu'alors paradoxalement considéré comme un garant technologique de la paix dans les pays développés, nous pourrions montrer que, de la même manière, ces derniers se retrouvent pour la première fois, en Occident du moins, exposés au rayon d'action des armes nucléaires dont sont dotés, par nos soins d'ailleurs, les pays - pour le moins instables - du Moyen Orient.

Conclusion.

Devant la nature nouvelle des catastrophes technologiques, quelles sont nos possibilités de produire une culture qui soit à la hauteur de l'époque et susceptible de leur donner un sens ? Comment pourra-t-on accepter de mourir du sida, de la maladie de Creutzfeld-Jacob ou d'irradiation, ou encore de vivre dans des territoires durablement contaminés et pollués sans avoir minimalement les moyens de produire un imaginaire à la hauteur de la situation, sans symboliser la chose ? Une telle question ne peut bien évidemment être réglée en quelques pages. Aussi, l'ambition de ce texte ne peut constituer qu'un appel à la réflexion, dans chacune des disciplines scientifiques et non scientifiques qui structurent les champs de la pensée contemporaine, à une redéfinition de la culture des sociétés dites développées, à partir de nos expériences récentes de la catastrophe. Sans ce travail de constitution d'un socle commun, prenant en compte les renversements advenus entre la catastrophe et son imaginaire, l'action politique, scientifique et pratique, ne pourra trouver d'autre expression que la forme réifiée de la gestion instrumentale des conséquences des avatars du " progrès ", réduisant inéluctablement l'homme au rang de moyen au service d'une seule finalité : le développement technoscientifique.

1 Déotte J.-L. Le Musée ou l'origine de l'esthétique, Paris, L'Harmattan, 1993.

2 Voir à ce sujet : Baudrillard J. La Transparence du mal, essai sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée, 1990 - 180 p.

3 Steiner G. Dans le château de Barbe-Bleue, notes pour une redéfinition de la culture, Paris, Seuil, 1973.

4 Belbéoc'h B. et R. Tchernobyl, une catastrophe, Allia, Paris, 1995.

5 Op. Cit. P. 4.

6 Lebrun A. La Perspective dépravée, entre catastrophe réelle et catastrophe imaginaire, Bruxelles, La lettre volée, 1991.

7 Jeudy H.-P. Le Désir de catastrophe, Paris, Aubier, 1990.

8 Edelman B. et Hermite M.-A. L'Homme, la nature, le droit, Paris

9 Op. Cit. p. 5

10 H. Jonas Le Principe responsabilité, Cerf, 1991.

11 S. Weart, " La Peur du nucléaire " in Revue Pour la Science ; 1996.

12 Maurice Halbwachs a produit au début du siècle et contre les thèses psychologiques de Bergson, une sociologie de la mémoire d'une pertinence très actuelle. Citons principalement ses ouvrages La Mémoire collective et Les cadres sociaux de la mémoire.

13 Girard Ph., Hériard-Dubreuil G., Conséquences sociales et psychiques de l'accident de TCHERNOBYL, rapport pour la CEE, 1994.

14 H.P. Jeudy, Le Désir de Catastrophe, Aubier, Paris, 1990.

15 Les travaux de J. Favret-Saada (Les Mots, la mort, les sorts), ont largement contribué à l'étude de l'émergence moderne des procès de sorcellerie dans le bocage de l'ouest de la France à partir des années soixante. Ils mettent en relation l'absence d'une explication suffisante du malheur (qui n'est qu'une accumulation a priori banale de malencontres) et le déploiement sous-jacent, dans la société paysanne, d'une parole sorcellaire fonctionnant sur le mode de la désignation : " s'il t'arrive autant de malheur, c'est que quelqu'un t'a jeté un sort ". Elle montre aussi comment cette rationalisation du malheur se déploie dans une société en crise, la société paysanne des années soixante, subissant lourdement les mutations structurelles et culturelles profondes que lui impose la révolution agricole (deux millions d'actifs disparus en moins de vingt ans).

16 que les récentes révélations faites par la presse et par les scientifiques autour de la Hague ou du Mercantour viennent renforcer.

17 Isabelle Rieusset Lemarié, Une fin de siècle épidémique, Acte sud, Paris, 1992.

