

LES TEMPS QUI RESTENT

NUMÉRO 3

DOSSIER: LE NUMÉRIQUE REVIENT SUR TERRE

p. 7

**Entre deux transitions,
l'insoutenable légèreté du numérique**

Luca Paltrinieri

p. 31

Peut-on rediriger le numérique ?

Christel Fauché

p. 53

L'impératif de la sobriété numérique

Fabrice Flipo

p. 79

Les éléments de la théorie des médias

Nicole Starosielski

p. 89

**Démanteler des réseaux en ruine:
Câbles sous-marins et biodiversité en mer Méditerranée**

Clément Marquet

p. 128

Comment pensent docx, TEI et ekdosis ? Habiter l'espace numérique

Marcello Vitali-Rosati

p. 149

**La face cachée de l'« intelligence artificielle » : enjeux écologiques, psychiques et
politiques des automates numériques**

Anne Alombert

p. 179

Décoloniser l'écologie du numérique

Laurence Allard

CHRONIQUES

p. 204

**Dérèglements :
troubles dans les milieux agricoles**

Alexis Gonin

p. 222

Le temps des haies

Emmanuelle Loyer

p. 226

CorpsOniriques du Bodan – mi-mort(e), mi-né(e) viendra

Elke de Rijcke

p. 232

**Les non-conçus comme personnes morales :
spectre d'un nouveau Léviathan**

Emily Apter

p. 240

**La mêlée des invisibles: un théâtre de la rencontre.
Sur *Le Réveil* de Pippo Delbono**

Déborah Bucchi

p. 251

Écopoétique du poème intéressant. Rapport au Schmilblick

Pierre Vinclair

p. 262

Comment défaire un destin – fragment fol

Coline Fournout

p. 267

Où sont passés les moineaux?

Michel Arbatz

p. 269

Écran Carbone

Gabriel Bortzmeyer

p. 271

Entretien avec Sébastien Dutreuil sur *Gaïa, Terre vivante*

Dominiq Jenvrey

p. 274

Travailler avec des ânes et des chevaux: éthique et poétique de la traction animale

Bastien Gallet

p. 277

Que signifie « non » dans « non-violence » ?

Frédéric Neyrat

p. 293

Où elle est

Frédérique Cosnier

VARIA

p. 301

Après la défaite.

La nouvelle idéologie arabe

Hamza Esmili

p. 326

Dans le bain de l'Histoire:

Sartre, Camus, la guerre d'Algérie

Juliette Simont

p. 363

La Haine du genre.

Sur *Qui a peur du genre?* de Judith Butler

Romain Vielfaure

p. 378

**Une autobiographie au point de rupture:
les mémoires de Beauvoir adaptés au théâtre**

Esther Demoulin

p. 382

Le tournant hantologique de l'anthropologie

Frédéric Keck

p. 395

**Réponse à la question :
Le queer a-t-il tué le camp ?**

Pierre Niedergang

p. 411

Être juif au Brésil : un récit personnel

Peter Pál Pelbart

p. 424

Au bord du lac.

Réflexions sur *Bye bye Tibériade*

Benjamin Lévy

p. 428

Libérer le sport

Mathieu Watrelot

DOSSIER: LE
NUMÉRIQUE REVIENT
SUR TERRE

Entre deux transitions, l'insoutenable légèreté du numérique

Par Luca Paltrinieri | 18-12-2024

Dans l'imaginaire écomoderniste, transition numérique et transition écologique seraient "jumelles". Dans la réalité, l'infrastructure numérique n'est qu'une couche supplémentaire de la technostrucure qui enfonce un peu plus les « Modernes » dans la Terre, loin de l'utopie de la "légèreté" du numérique qui a accompagné son expansion. Luca Paltrinieri, dans cette introduction au dossier "Le numérique revient sur Terre", qu'il a dirigé, dresse un état des lieux précieux des travaux défendant cette "rematérialisation du numérique". Il insiste par ailleurs sur la nécessité de faire converger les théories de l'aliénation digitale et celles de la reterrestrialisation de nos existences – autrement dit, temps de cerveau disponible et temps qui restent!

Peut-on être léger et civilisé?

« Nous passions sur la terre, légers, comme de l'eau qui coule, bondit, descend du bassin plein de la source, glisse et serpente parmi les mousses et les fougères, jusqu'aux racines des lièges et des amandiers, ou alors descend, en glissant sur les pierres, de montagnes et des collines jusqu'à la plaine, des ruisseaux jusqu'au fleuve, pour ensuite ralentir vers les marais et la mer, appelée enfin en vapeur par le soleil pour devenir nuage dominée par les vents et les pluies bénies¹. »

Ainsi Sergio Atzeni décrit-il la vie des Sardes, ancien peuple mythique dont bien peu de témoignages nous sont parvenus : par un idéal où un bonheur lisse, dédramatisé et presque inconscient, communique avec les éléments naturels, dans une sorte d'apesanteur éloignée des multiples contraintes de l'Histoire. Peuple de l'eau, mobile et nomade, les Sardes d'Atzeni ont fait de la fluidité, de la légèreté et de la joie leurs idéaux civilisationnels, en éliminant drastiquement toute trace de leur existence, comme s'il s'agissait, au cours de leur passage sur terre, de laisser le moins possible de scories, de monuments, d'héritages. Laisser-être au lieu de transmettre, « peser » le moins possible tant sur l'entourage environnant que sur les générations à venir, organiser l'oubli de soi : ce sont là les éléments d'un imaginaire qui s'oppose terme à terme au récit sur les origines du pouvoir étatique et le lourd aménagement du territoire qu'il implique.

L'institution de l'État a pu se faire, en effet, par une longue entreprise d'enracinement et de territorialisation des sujets-travailleurs, pendant laquelle il est lui-même resté une variable assez mineure². La fixation de la force de travail à un lieu, à une terre, à un espace territorial défini par des frontières, correspond ainsi à la manière dont les humains ont commencé à « accabler » la terre (par des cultures appauvrissant les sols, ou en tout cas modifiant durablement leur composition chimique et organique) et à « peser » sur les générations suivantes, notamment à travers l'institution des formes d'organisation qui dureraient dans le temps en survivant aux individus mortels. L'État : personne immortelle, rappelle Leibniz³. La vocation de l'État n'est pas de laisser des traces, mais plutôt des marques durables, profondes, en creux ou en relief, dérivant de l'impression ou, mieux, du poids des cultures, des institutions et des modes de production sur la surface de la terre, transformant radicalement et plus rapidement que les autres formes de vie l'ensemble de la Zone Critique⁴.

De même, l'on pourrait affirmer que le caractère prégnant de l'Anthropocène est précisément l'introduction par les humains de transformations structurelles de l'environnement qui survivront à leurs responsables et affecteront toutes les formes de vie sur terre

pendant les millénaires à venir. Ainsi, que l'on fasse remonter cette ère géologique au Néolithique, à la Révolution industrielle ou à la Grande Accélération, il me semble que l'on pourrait caractériser l'Anthropocène comme l'ère de toutes ces empreintes (écologique, carbone, eau, etc.) qui désignent l'évolution de l'impact humain sur l'environnement. Peut-être même que ce que nous avons appelé d'abord « civilisation » et puis « modernité » pourraient être décrits comme une seule et même entreprise d'accroissement du poids humain, comme si une partie des terrestres avait choisi d'une part de s'enfoncer dans le sol en marquant pour toujours sa présence sur terre, et d'autre part de cumuler un patrimoine de signes, de traces et d'archives qui pèse comme un fardeau sur les épaules des générations futures.

La colonisation de la mince enveloppe qu'est la Zone Critique par une civilisation du béton et de l'acier depuis le début de la modernité est ainsi à l'origine de la technosphère, système global de la technologie humaine permettant d'extraire de la terre de grandes quantités d'énergie afin de les rendre exploitables par les humains. Le poids de cet ensemble d'infrastructures, qui s'étend de la masse rocheuse souterraine (mines, forages, plateformes) jusqu'aux manifestations les plus éthérées de notre culture - livres, CDs, softwares -, en passant par les maisons, les usines, les fermes, est calculé à 30.000 milliards de tonnes, soit une masse de plus de 50 kg pour chaque mètre carré de terre. Mais ce n'est pas le seul poids que l'humanité fait peser sur la Terre à l'âge de l'Anthropocène : que l'on pense, encore, à l'augmentation continue de la biomasse humaine (ainsi que de celles des animaux domestiques) qui a atteint le 97 % de la biomasse des vertébrés, ou aux opérations de terrassement qui déplacent désormais plus de sédiments que l'ensemble des processus naturels combinés⁵.

Au fur et mesure que le poids ou la « matérialité » des structures techniques soutenant les modes de vie des modernes sont devenus des « héritages » pléthoriques, qu'il fallait gérer par la fermeture ou l'allègement⁶, l'idéal de légèreté a refait surface, associé, encore une fois, à la libération par rapport à des structures politiques opprimantes et à un futur débarrassé du carcan du passé. En témoigne,

depuis l'immédiat après-guerre, l'apparition d'un *Zeitgeist* de l'information, d'abord avec l'émergence de la cybernétique et de son lexique centré sur le flux, la connexion, la circulation, la liquidité, et ensuite avec l'idée, développée par la physique, la biologie et les sciences du vivant, que, derrière la matière, qu'elle soit inerte ou vivante, il y a de l'information éthérée, aérienne, impalpable⁷. Ainsi la double révolution informatique et numérique repose sur le mythe d'une légèreté enfin retrouvée, comme en témoigne le premier texte de *Leçons américaines* de Italo Calvino :

« Chaque branche de la science, de nos jours, semble vouloir démontrer que le monde repose sur des entités très subtiles: tels les messages de l'ADN, les impulsions neuronales, les quarks, les neutrinos errant dans l'espace depuis le commencement des temps... Vient ensuite l'informatique. Il est vrai que le logiciel ne pourrait exercer son pouvoir de légèreté sans le pesant intermédiaire du matériel ; mais c'est le logiciel qui commande, qui agit sur le monde extérieur et sur les machines, lesquelles existent en fonction du seul logiciel et évoluent de manière à élaborer des programmes d'une complexité toujours croissante. La seconde révolution industrielle, à la différence de la première, n'offre pas l'image écrasante des laminoirs ou des coulées d'acier, mais se présente comme les bits d'un flux d'information parcourant des circuits sous forme d'impulsions électriques. Les machines de métal existent toujours, mais elles obéissent à des bits impondérables⁸. »

Peu importe, dit Calvino, la pesanteur du *hardware* ; la vraie révolution, et avec elle le futur de notre civilisation, arrive avec la diaphane souveraineté du *software*, sorte d'esprit qui habite la matière et la dirige miraculeusement par le flux incessant d'information qui irrigue de fond en comble toute la société. Wiener, fondateur de la cybernétique, considère par ailleurs que cette circulation d'information est néguentropique, car elle favorise l'ordre et la paix contre le désordre et les conflits générés par l'économie capitaliste. L'utopie cybernétique et plus tard communicationnelle consistera ainsi à remplacer l'échange marchand, que l'on reconnaît comme générateur d'agressivité, par l'échange d'information⁹. De même, Yochai Benkler, auteur de la *Richesse des réseaux*, considère que les

nouveaux modes d'organisation décentralisés, caractérisés par la baisse des coûts de transaction et la coopération horizontale, dépassent les mécanismes de marché pour renouer avec les mécanismes de l'économie politique classique : tout comme, dans le marché de Smith, les actions volontaires génèrent des effets involontaires, les réseaux produisent miraculeusement « des effets coordonnés à partir d'actions non coordonnées¹⁰. »

L'invention et la diffusion d'Internet se sont aussi faites au nom de cette utopie politique aérienne, porteuse de toutes les promesses d'une communication d'autant plus démocratique, émancipée, décentralisée qu'elle serait « virtuelle », décentralisée, débarrassée de toutes les lourdeurs de la censure et de l'autorité arbitraire. Produit de l'hybridation entre contre-culture hippie et éloge du libre marché par les prophètes de la *Tech*, l'« idéologie californienne » qui se répand dans la Silicon Valley au cours des années 1970-1990 veut donner une nouvelle liberté aux individus et « désintermédiaire » les échanges en les décrochant des structures politiques encombrantes héritées de la modernité occidentale (États, systèmes de normes, régulations diverses et variées de la vie sociales par les lois)¹¹. En 1996, John Perry Barlow, dans sa « Déclaration d'indépendance du Cyberspace », s'en prend aux « gouvernements du monde industriel, géants fatigués de chair et d'acier », au nom d'une nouvelle communauté de droit, construisant en toute liberté un nouvel espace social global, le cyberspace « constitué par des échanges, des relations, et par la pensée elle-même, déployée comme une vague qui s'élève dans le réseau de nos communications. Notre monde est à la fois partout et nulle part, mais il n'est pas là où vivent les corps. » Ce monde nouveau décrit par Barlow, où « tous les sentiments, toutes les expressions de l'humanité, des plus viles aux plus angéliques, font partie d'une ensemble homogène, la conversation globale informatique » et « où chacun, où qu'il se trouve, peut exprimer ses idées, aussi singulières qu'elles puissent être, sans craindre d'être réduit au silence ou à une norme », représente peut-être l'illustration la plus parfaite du rêve d'une indépendance radicale obtenue par rapport à la double contrainte du politique et du vieux monde matériel, si pesant, fait « de briques et de mortier »¹².

La progressive transformation numérique de l'espace public en un monde de plus en plus interconnecté, qui devient concrète avec la diffusion d'Internet dans des strates toujours plus larges de la société, représente ainsi une fuite en avant de plus vers un futur impalpable et onirique, affranchi des contraintes physiques et délié pour toujours de la pesanteur politique et matérielle : les années 1990 et 2000 voient ainsi défiler les promesses du « virtuel », du « cyberspace », le « *surfing* » sur les vagues de l'information et enfin le *cloud* et l'« infosphère », autrement dit l'espace habité par des agents informationnels interconnectés (dont les humains) dont l'expérience peut être qualifiée d'*onlife* (au-delà de la distinction on-line/offline)¹³.

Parallèlement, le travail devient « flexible » et le management « agile », l'architecture épouse l'imaginaire de l'apesanteur et les parois en verre dans les bâtiments se multiplient, toute la société devient « transparente », voire « liquide »¹⁴. En 2003, André Gorz publie *l'Immatériel*, sorte de manifeste critique du nouvel âge de l'information et de la production cognitive, où le capitalisme numérique apparaît comme le véhicule d'une dé-materialisation générale du travail et de la production dans la nouvelle « société de la connaissance » : « Le travail de production matériel, mesurable en unités de produit par unité de temps, est relayé par du travail dit immatériel, auquel les étalons de mesure classiques ne sont plus applicables. »¹⁵. Curieusement, du moins de la part d'un protagoniste de l'écologie politique depuis les années 1970, aucune mention n'est faite des effets d'une transformation aussi radicale du mode de production sur l'environnement. Tout se passe comme si l'immatérialisation de la production dans la société de la connaissance, l'avènement d'une économie servicielle et la colonisation digitale de l'espace public permettaient de renouer, par une sorte de miracle technologique, avec l'ancien mythe de l'agilité et de la légèreté, refoulant cette modernité anthropocénique qui s'inscrit précisément, et de manière irréversible, dans les strates géologiques de la Terre¹⁶. Les réseaux sans fils, les portables ultra-légers et les smartphones nous permettent non seulement d'arpenter les rues de nos villes et de nous déplacer avec la même agilité que les Sardes d'Atzeni, mais ils nous autorisent aussi, simultanément, à oublier la

pesanteur des structures technologiques et politiques qui rendent possible cette magique mobilité¹⁷.

La promesse d'une techno-légèreté libératrice par le numérique est encore le présupposé caché dans l'imaginaire des *twin transitions*, mot d'ordre européen évoquant un scénario onirique où la transition écologique et numérique se relanceraient l'une l'autre, en renforçant la résilience des secteurs critiques et l'efficacité productive durable, en organisant de manière plus efficace la logistique aussi bien que l'agriculture, et enfin en réalisant la cohésion sociale nécessaire à un ambitieux objectif commun¹⁸.

Il convient de s'arrêter un instant sur cet imaginaire de la double transition, car il résume à lui seul la problématique du dossier qu'on va lire. D'une part, le mot et la notion de « transition » contredisent ici le lexique médical de la crise, selon lequel il y aurait, après une perturbation, retour à la normale, ce mot évoquant désormais le passage doux, insensible et un tout cas progressif, vers une réalité que l'on ne peut pas connaître : la transition c'est un pont entre un passé auquel on ne peut plus revenir et un futur qui nous est encore inconnu. C'est sans doute pour exorciser l'angoisse de l'imprévisible que l'on construit une histoire rétrospective où la transition énergétique à venir ne serait qu'un avatar des transitions précédentes – lesquelles n'ont en réalité jamais eu lieu¹⁹.

D'autre part, on fait converger deux transformations sociétales profondément différentes sous une même notion. Or cette convergence n'a rien d'évident. En effet, alors que la « transition numérique » évoque l'élargissement des réseaux, l'extension de la connexion et la diffusion des usages, bref une augmentation de la taille des activités, la trajectoire de la transition énergétique et environnementale semble devoir suivre la direction opposée. Car, pour décarboner l'économie, le remplacement des sources énergétiques accompagné d'autres changements majeurs dans le système socio-technique actuel ne suffiront pas : il faudra aller vers une diminution de la consommation, en somme vers une sorte de sobriété énergétique. L'idéal de *twin transition* mise sur le fait que la progressive

ormation sectorielle de l'économie qui finira par les « alléger », rendant ainsi possible, par un même mouvement, la transition énergétique : « plus de numérique permet forcément des gains environnementaux », tel est la conviction qu'on cherche à imposer²⁰.

La fin de l'innocence: le numérique entre impact environnemental et aliénation sociale

Problème : l'explosion des usages liés au secteur numérique et plus particulièrement l'expansion de secteurs de l'intelligence artificielle et des technologies, comme le *blockchain* supportant le cryptomonnaies, est à l'origine d'une croissance exponentielle de la consommation énergétique²¹. L'invention de technologies moins friandes en énergie n'améliore pas nécessairement la situation dans la mesure où presque inévitablement leur diffusion coïncide avec la croissance économique et la multiplication des usages (ce qu'on appelle l'*effet rebond*)²². Les *data centers*, centres de stockage des systèmes informatiques, exigent des systèmes de climatisation polluants, qui occupent des aires des plus en plus importantes à la périphérie des grandes villes et consomment actuellement environ 2-3 % de l'électricité mondiale – on prévoit que leur consommation atteindra 4-5 % avant 2026²³. On estime que l'empreinte du numérique correspond en tout à 10 % de la consommation mondiale d'énergie.

Mais l'empreinte énergétique n'est pas le seul problème, car un monde interconnecté est d'abord, à rebours de l'imaginaire éthéré du « cloud » et de la connexion sans fil, un monde câblé, requérant des dizaines de milliers de kilomètres de câbles de fibre optique qui transforment à jamais le paysage terrestre et sous-marin²⁴. De plus, la fabrication des équipements du numérique repose sur l'extraction de terres rares comme le cobalt, le germanium ou le tungstène aux quatre coins du monde²⁵, sur la mise en place de nouvelles filières industrielles et de nouveaux arrangements sociotechniques pour calculer, stocker ou mettre en réseaux des contenus, sur la construction matérielle de *data centers*, plateformes, fermes à click permettant de « miner » la cryptomonnaie, ou encore des escad-

rons de satellites de télécommunications²⁶. En bref, l'infrastructure numérique n'est qu'une couche supplémentaire de la technostruc-ture qui enfonce un peu plus les « Modernes » dans la Terre, qui gé-nère sa pollution et ses toxiques tout en accélérant la transforma-tion radicale des zones critiques, au même moment où l'existence des terrestres se planétarise²⁷.

Ces constats se sont désormais banalisés, car un large pan des sciences humaines et sociales a mis en pièces la vision éthérée du numérique héritée des années 1990, en révélant les soubassements matériels de la technologie numérique et en faisant justice du mythe de la « *twin transition* ». Par un véritable *material turn* dans les *digital studies*, qui converge avec les nouveaux matérialismes en philosophie²⁸, la promesse d'émancipation céleste portée par le nu-mérique s'est enfin traduite dans un alourdissement ultérieur de l'empreinte humaine, non compensé par les bénéfices du *cloud* et du *wireless*. En un mot, nous vivons la fin de l'illusion d'un retour à l'apesanteur des Sardes par la voie « technologique ».

Il reste toutefois à comprendre quelles conclusions il faut tirer du constat de la « matérialité profonde » du numérique, à propos de l'autre versant du mythe de la légèreté : le rêve politique d'une libé-ration du carcan étatique, institutionnel, constitutionnel grâce à la « révolution numérique ». Ici aussi on peut parler de la fin d'une illusion. D'une part parce que l'espace numérique a fait rapidement l'objet d'une re-colonisation par les géants du web : les « communs informationnels » ont été appropriés par ce qu'on appelle désor-mais le « second mouvement des enclosures »²⁹, les flux informa-tionnels ont été re-captés, structurés, hiérarchisés principalement par les algorithmes de recommandation dans une vaste entreprise de contrôle social porté principalement par des acteurs privés³⁰. D'autre part, les États, qui n'ont jamais été absents du processus de numérisation de la société et de sa régulation³¹, ont participé acti-vement au mouvement de re-centralisation faisant du secteur nu-mérique non seulement un vecteur de contrôle de l'opinion pu-blique et de structuration de la société civile³², mais aussi un enjeu géopolitique de première importance comme le montre l'affaire

Cambridge Analytica ou le récent épisode de l'ingérence russe dans les élections roumaines *via* un réseau social comme *Tik Tok*³³.

Il en découle le constat non seulement d'un renouvellement profond de la manière de gouverner les individus par la production de profils dans l'espace numérique, qui dissèquent les identités pleines en court-circuitant les volontés³⁴, mais aussi du changement radical des agents mêmes du pouvoir dans une ultra-modernité qui se teint de nuances archaïques et pré-modernes³⁵. Le « *material turn* » des sciences humaines et sociales correspond ainsi à une vague de désenchantement dans les sciences politiques, en sociologie, ainsi que dans la philosophie politique et sociale, où les thèmes de la liberté numérique et de la richesse des réseaux, de la désintermédiation et de la décentralisation, en bref l'utopie démocratique de numérique ont été rapidement remplacés par ceux de la surveillance³⁶, de nouvelles servitudes³⁷, voire de l'aliénation numériques³⁸. Tout se passe comme si le mythe de l'inter-activité comme promesse de la nouvelle démocratie numérique participative avait laissé la place à l'inter-passivité de la foule digitale, comme le soupçonnait déjà Žižek en 2003 :

« Ceux qui louent le potentiel démocratique des nouveaux médias se concentrent, en règle générale, sur ces aspects: comment le cyber-espace offre la possibilité à une large majorité de rompre avec la position de spectateur passif d'un spectacle créé par d'autres et de participer activement non seulement au spectacle mais, de plus en plus, à l'élaboration des règles mêmes du spectacle... L'interpassivité n'est-elle pas toutefois l'autre face de cette interactivité? L'envers nécessaire de mon interaction avec l'objet n'est-il pas cette situation où l'objet lui-même me prend ma propre réaction passive de satisfaction (ou d'ennui ou de rire), m'en prive, en sorte que c'est l'objet lui-même qui prend plaisir au spectacle à ma place, me soulageant du devoir "surmoïque" de m'amuser...? N'est-ce pas d'interpassivité qu'il s'agit dans un grand nombre d'affiches, ou de films, publicitaires qui, d'une certaine façon, jouissent du produit à notre place, à l'instar des boîtes de Coca dont la mention "Waouh, quel goût!" annonce à l'avance la réaction du consommateur idéal³⁹. »

Dans la description de Žižek, la décentralisation de la décision promises par les médias digitaux semble redoubler l'emprise d'un nouveau fétichisme qui continue de se fonder sur l'expropriation des relations entretenues par chacun avec autrui, sans toutefois les réifier par un fétiche concret (comme pouvait l'être la monnaie), mais au contraire en l'engageant dans un processus de spectralisation dont le capitalisme numérique n'est peut-être que la dernière phase en date (et les cryptomonnaies un symbole éloquent). Cette inter-passivité ne doit pas être comprise comme une expérience négative, c'est-à-dire uniquement dans les termes d'une aliénation dérivant de l'invasion du champ politique par la gouvernementalité algorithmique. La passivation du sujet politique face à l'objet qui agit « à sa place » – qui est par ailleurs décrite par Žižek dans les termes d'un fétichisme ordinaire – ne pourrait-elle pas aussi signifier que le sujet humain n'est pas le seul à « informer » la matière avec sa pensée et à maîtriser la nature par son activité, mais qu'il doit continuellement se confronter à des agents non-humains, infra-humains, post-humains ? Cette passivation numérique, corrélée au retour de la matérialité, n'est-elle pas justement le signe du fait que le monde des artefacts humains est sujet aux forces ordinaires de la physique, de la chimie et de la biologie ? Ne sonne-t-elle pas le glas du mythe de l'affranchissement de toute contrainte matérielle, jusque dans l'expérience ordinaire du sujet des réseaux sociaux ?

Le sujet politique, confronté à cette nouvelle totalité relationnelle, permise autant qu'extorquée par les réseaux sociaux et dont l'extension sans cesse lui échappe, est ainsi renvoyé à son impuissance au moment même où il réalise l'existence des déterminations qui le dépassent. Dans ce contexte, la (re)découverte de la matérialité du numérique et de sa « pesanteur » politique pointe précisément la nature constitutive des processus et des entités matérielles dans la vie sociale et politique. La possibilité de la communication, de l'échange, du conflit – qui constituent les caractères premiers du politique –, ne se donne pas dans une sphère publique abstraite, mais dans un espace matériel qui est constitutivement contraint. Plus précisément : si toute la politique doit être repensée aujourd'hui comme une entreprise de reterrestrialisation où il s'agit de réconcilier les humains avec Gaïa en reconnaissant une priorité aux

attachements qu'ils entretiennent avec la matière qui compose la trame du monde, c'est précisément à partir du numérique qu'il faut commencer, en tant qu'espace des relations sociales et politiques qui a pu être imaginé comme dématérialisé et diaphane, radicalement affranchi des contraintes dues à la place limitée que l'humain occupe dans la Zone Critique. Ainsi, avec la « découverte » de la matérialité du numérique, il ne s'agit pas seulement de souligner les présupposés et les conséquences environnementales de la double transition, mais de saisir la chance de re-matérialiser un rapport au monde du sujet politique évoluant dans un espace relationnel qui se numérise progressivement.

Se fait ici sentir la nécessité d'une nouvelle théorie politique, qui nous aiderait à cartographier les points nodaux de notre présent numérique et à le décomposer dans ses caractères élémentaires visant notamment à accompagner d'un côté la « re-terrestrialisation » du secteur numérique, de l'autre le dépassement de l'aliénation digitale. Ces deux tâches sont complémentaires et indissociables ; elles traversent les différents articles de ce dossier que j'interprète comme une contribution à cette philosophie politique et environnementale du numérique à l'âge de l'Anthropocène dont le besoin se fait si pressant. Une telle philosophie, encore en train de se chercher, se heurte présentement à plusieurs difficultés.

Présentation des textes du numéro

La première est que donner une définition univoque du numérique s'avère aujourd'hui une tâche titanesque. À première vue, on peut considérer que le numérique est simplement un système graphique permettant de traduire l'information en séquences de caractères discrets (01), et ces derniers en signaux organisés en flux, dont l'interprétation est déléguée à l'ordinateur.

C'est d'une telle définition basique que part, par exemple, l'article de Christel Fauché, «Peut-on rediriger le numérique ?», mais pour ensuite souligner immédiatement comment le numérique devient ainsi un espace et puis un environnement de l'action humaine, en

compliquant ainsi une définition du numérique qui le cantonne à la communication comme transmission de signaux.

Fabrice Flipo insiste pour sa part, dans sa contribution à ce numéro («L'impératif de la sobriété numérique»), sur les fonctions d'information et commande-exécution associées traditionnellement aux algorithmes, et donc au caractère originairement logistique du numérique, qui rend possible la coordination d'une grande quantité d'agents et en fait une technique de rupture s'imposant dans un grand nombre de secteurs : « Le numérique recouvre donc le secteur numérique et ce qu'il permet dans les autres secteurs, c'est-à-dire la manière dont l'économie et les modes de vie se transforment sous l'effet de l'usage du numérique, y compris dans les pays en développement (agriculture, tourisme et transport). »

Si la clé principale pour définir ce qui est inclus dans le secteur numérique est le caractère primaire d'un produit dans le traitement et la transmission d'information par voie électronique, le caractère englobant de la numérisation rend la tâche de définition très compliquée, voire impossible⁴⁰. Mesurer les « effets rebond » du secteur numérique, par exemple, s'avère aussi utopique que circonscrire les « externalités négatives » de l'économie, dans la mesure où cette dernière enveloppe l'ensemble des activités sociales et tend à se confondre avec le numérique lui-même. La conséquence, c'est qu'il devient impossible de parler d'une « empreinte » environnementale spécifique du numérique, dans la mesure où toute la chaîne logistique depuis la production jusqu'à la vente des marchandises est numérisée. En réalité, plus qu'un « secteur », le numérique est un espace structural ou « de raccordement »⁴¹ qui tend à structurer progressivement les échanges et puis toutes les activités humaines.

Pris dans ce sens, le mot « numérique » fait finalement davantage référence à une époque et à une situation socioéconomique qu'à une série d'objets, de technologies ou d'applications. Telle est l'approche que privilégie la contribution de Marcello Vitali-Rosati («Comment pensent docx, TEI et ekdosis? Habiter l'espace numérique»), qui écrit: « “Le numérique” est l'ensemble des phénomènes socioculturels qui ont caractérisé nos sociétés à partir de la

large diffusion des dispositifs électroniques. L'expression "le numérique" fait donc référence à quelque chose de très large et de très vague. Il peut être comparé à des expressions utilisées pour se référer à des époques: l'époque moderne, par exemple. "Le numérique" serait finalement une expression pour faire référence à notre époque historique, telle qu'elle émerge à partir du début des années 2000⁴². » Selon Vitali-Rosati, lorsque l'on parle de numérique comme si c'était un seul secteur, au singulier, nous suggérons qu'une certaine uniformité caractériserait l'ensemble des environnements, des technologies, des applications et des approches qui partagent l'attribut numérique. Or cette idée est fautive pour une raison fondamentale: s'il est vrai que la modélisation numérique implique de faire primer certaines caractéristiques, ces dernières ne correspondent absolument pas à tout le numérique. Ce que l'on appelle « le numérique » exprime en réalité uniquement la domination de certains formats de structuration des contenus sur les autres (par exemple *docx* pour écrire, *tinder* pour draguer, *teams* pour communiquer à distance, etc.). L'imposition de certains formats pose la question du matérialisme numérique du point de vue de la contrainte que les formats représentent pour les activités sur le web. C'est uniquement du fait de l'ignorance de usagers, qui acceptent certaines modélisations comme les seuls formats possibles, qu'on peut parler de quelque chose comme « le numérique ». Une manière de re-dimensionner le numérique, à la fois du point de vue matérialiste et politique, consiste pour Vitali-Rosati à reprendre la main sur les formats, et notamment sur le travail d'éditorialisation, c'est-à-dire sur l'ensemble des opérations de structuration, mise en accessibilité et mise en visibilité des contenus dans l'environnement numérique.

Le texte de Nicole Starosielski, «Les éléments de la théorie des médias», ici traduit pour la première fois en français, est devenu un classique des *media studies*. Elle propose d'interpréter le tournant matérialiste comme un retour vers les éléments constitutifs de l'espace médiatique et numérique. Ici, il faut entendre l'« élémentaire » dans un sens au moins double : d'une part comme un retour vers les matières premières qui permettent d'édifier l'info-techno-structure, de l'autre comme une mise en évidence des part-

ies constitutives, des briques relationnelles de l'activité médiatique en tant qu'activité sociale et politique. Décomposer l'infosphère en ses éléments fondamentaux signifie en effet la relier à des phénomènes infrastructurels profonds d'une part (mines, océans, terres rares), et de l'autre introduire des questions de justice environnementale mais aussi sociale, dans le domaine de *media studies*. Dans les deux sens, l'« élémentaire » est tout à la fois le principe et le *medium*, ou, comme elle l'écrit, « une manière de politiser la *substance* des médias » par une approche qui aborde les questions écologiques tout en « dépassant les frontières entre l'humain et son milieu ».

L'enquête menée par Clément Marquet et rapportée dans l'article que nous publions ici («Démanteler des réseaux en ruine: Câbles sous-marins et biodiversité en mer Méditerranée») peut être considérée comme un remarquable exemple de cette approche. Partant d'un cas précis, le démantèlement d'un câble sous-marin de télécommunication en proximité du port de Marseille, Marquet montre comment les niveaux d'existence de cet objet sont multiples : existence matérielle, administrative, écologique selon les strates élémentaires qui sont progressivement pris en compte dans l'article. Autour de la matérialité d'un câble apparaissent ainsi non seulement la complexité des procédures institutionnelles, des rapports de force entre acteurs internationaux, nationaux et locaux, eux-mêmes très variés (propriétaires des câbles, acteurs du numérique, communautés locales, autorités gérant les parcs marins, opérateurs du démantèlement, etc.), mais aussi la cohabitation entre humains et non humains, les vestiges des infrastructures numériques étant recolonisées par les coraux et la végétation sous-marine, les herbiers stabilisant l'évolution des câbles au point qu'on ne peut plus les retirer sans les endommager. Ainsi, dans un espace géographique aussi étendu que la distance de Martigues à Marseille c'est toute la vie, la mort et l'existence post-mortem des infrastructures matérielles du numérique qui apparaît, et encore plus la manière dont les vivants héritent des ruines hétérogènes du numérique, faisant un tri entre l'héritage que l'on cherche à valoriser et celui avec lequel « on est contraint de composer ». Les ruines réti-

onumentale assez réduite, traversent des espaces très hétérogènes tant par leur topographie que par les réglementations qui les concernent, mettent ainsi en évidence la complexité des cultures et des rapports sociaux humains et non-humaines qui se tissent autour de la matérialité du numérique.

Dans « Décoloniser l'écologie du numérique », Laurence Allard revient précisément sur la question des rapports sociaux et politiques qui se nouent autour du numérique en mettant en évidence l'ordre politique néo-colonial global qui sous-tend la matérialité du numérique, plus particulièrement dans ses aspects extractivistes en Afrique. La ré-articulation de la colonialité et de l'écologie rend ainsi possible de repenser l'interdépendance entre l'écocide et l'exploitation des humains, la frontière ne passant plus entre humains et non-humains, mais entre colonisateurs et colonisés⁴³. Dans le pas de Guattari et de ses « trois écologies⁴⁴ », le chantier sur la matérialité du numérique relève ainsi bien plus que d'une écologie environnementale : il soulève des problèmes d'écologie sociale et mentale relatifs à une colonisation numérique de esprits dont l'horizon est planétaire.

Bernard Stiegler parlait à ce propos d'une nouvelle forme de prolétarisation généralisée provoquée par le « tout numérique », au sens de la diminution, dépossession du savoir qui prive les sujets de leur capacité d'agir en extériorisant leurs savoir-faire, savoir-vivre et savoir-penser vers les machines⁴⁵. Anne Alombert lui emboîte le pas dans sa contribution à ce dossier (« La face cachée de l'« intelligence artificielle » : enjeux écologiques, psychiques et politiques des automates numériques »), en montrant comment l'impact environnemental des technologies numériques touche aux conditions mêmes de la socialité. Dans son article, elle déconstruit la notion d'intelligence artificielle et plus particulièrement le discours médiatique qui la présente comme une intelligence autonome, spontanée et tout à fait indépendante de l'humain. Elle nous invite alors à prendre en compte une autre logique extractiviste, où à la place des terres rares vient se trouver la donnée (« data is the new oil » est devenu un espèce de mantra des industries numériques) : « C'est seulement parce qu'ils sont entraînés sur ces quantités massives de

données produites par des humains que les systèmes algorithmiques, qui fonctionnent sur la base de calculs probabilistes, peuvent produire des résultats susceptibles de les simuler ». La matière du numérique, au sens de son substrat exploitable, est devenue ici une capacité humaine, dépossédée par ces « machines spirituelles » qui ne sont en réalité que des prothèses de l'esprit rétroagissant sur les capacités mentales, sociales des sujets, voire sur leurs relations politiques. Là où les utilisateurs deviennent ressources du système qu'ils utilisent, les recommandations algorithmiques et la génération automatique des contenus affectent directement la vie politique, conduisant à l'homogénéisation du langage et à l'effacement des singularités. Pour Alombert, toutefois, la technologie numérique ne peut être destructrice en elle-même et on pourrait, par conséquent, la mettre en quelque sorte au service d'une écologie sociale et mentale renouvelée qui mettrait au premier plan le partage et la contribution, au lieu de l'appropriation privée des contenus qui en fait des marchandises informationnelles. Il s'agit en un sens de revenir, certes avec moins de naïveté, au web collaboratif des origines et à des outils permettant la reprise en main par les citoyens de la circulation des informations.

Les autres auteurices de ce numéro aussi écartent à différents titres la perspective technophobe et affirment la nécessité de sortir le numérique du règne de l'efficacité écologique, sous l'angle de l'énergie, des toxiques ou de l'économie des matériaux, pour questionner plus radicalement la question de usages dans une approche où la matérialité est celle des formats, des objets, des besoins. Pour Vitali-Rosati il faut en finir avec le mythe de l'accessibilité et plutôt éduquer les usagers à la « littératie numérique⁴⁶ », chacun devant monter en expertise afin de se réapproprier les savoirs du numérique et en multiplier les sens, afin de se libérer de la tyrannie du format unique. Flipo envisage une démarche de sobriété numérique, où celle-ci est conçue comme « un rapport des usages au Tout de la cité ou, dans une analyse réactualisée, de la planète », il pointe ainsi la nécessité d'une « socialisation des modes de vie », plus particulièrement là où les législations actuelles se révèlent inefficaces⁴⁷. Allard parle, de son côté, d'*ensobrement* pour qualifier une double démarche de déconnexion et de mise en place d'une culture de la rép-

aration et de la maintenance. L'ensobrement désigne ainsi une véritable politique d'intensification de l'existant, qui suppose de questionner les usages autant que l'utilité des objets, et à faire durer l'existant autant qu'à apprendre à s'en dispenser. Enfin, Fauché interroge la notion même de besoin dans le cadre d'une reformulation plus générales des usages pertinents et légitimes, inspirée par la notion de *redirection écologique*⁴⁸. Comment hériter, mais aussi comment arbitrer, sélectionner, renoncer aux nombreux possibles ouverts par la révolution numérique ? Une politique du numérique doit cartographier les attachements, les dépendances, les usages superflus, puis envisager des axes concrets de dénumérisation, de désinnovation, de désattachement aussi (par exemple aux idéologies périmées de la légèreté digitale) comme de réattachements à des horizons nouveaux de cohabitation avec les terrestres⁴⁹.

Ces esquisses de solutions pointent d'une certaine manière vers la nécessité du politique, entendu non pas comme solution autoritaire, mais comme une nouvelle manière de créer des liens ainsi que de délibérer collectivement sur les futurs souhaitables. Si le constat est désormais consensuel quant à la transformation puissante que l'avènement d'une société numérique a produit sur les formes politiques et sociales du vivre commun⁵⁰, la prise de conscience quant à la matérialité du numérique impulsée par les sciences sociales et les *technology studies* nous impose une ultérieure mise à jour quant aux contraintes matérielles que ces nouvelles technologies font peser sur l'horizon environnemental de notre société. Un point commun aux différentes contributions de ce dossier est sans doute l'insistance sur le lien nécessaire entre responsabilité et compétence : faire « atterrir » le numérique signifie d'abord se l'approprier, c'est-à-dire passer d'un usage hétérodirigé par les interfaces à une connaissance réelle des moyens informatiques ainsi que des besoins. Un autre point transversal aux articles ici publiés est de confronter la politique aux pratiques de communautés hétérogènes, faisant du numérique lui-même un espace de négociation plutôt que d'un accord préétabli. Les contributions réunies dans ce dossier dessinent ainsi les contours d'une nouvelle gouvernamentalité environnementale, visant d'une part à abandonner l'illusion d'un retour numérique à la merveilleuse légèreté des

temps mythiques d'avant l'État, d'autre part à réenchanter les possibles liées à l'émergence d'un sujet politique inédit qui déborde de tout part la politique étatique : la foule (*crowd*)⁵¹. La philosophie politique du numérique, cette philosophie qui vient, sera une composante indispensable pour les temps qui restent.

—

Notes

- 1 Sergio Atzeni, *Passavamo sulla terra leggeri*, Lisso, Cagliari, 2003, ma traduction. Le livre a été traduit en français: *Nous passions sur la terre, légers*, trad. Marc Porcu, Arles, Actes Sud, 2010
- 2 James C. Scott, *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019.
- 3 Jean-Marc Rohrbasser, Jacques Véron, *Leibniz et les raisonnements sur la vie humaine*, Paris, INED, 2001.
- 4 Pour le concept de zone critique, voir le livre de Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable*, Paris, La Découverte, 2023, et son texte dans cette revue, « La grande désynchronisation », *Les Temps qui restent*, n°1, avril-juin 2024.
- 5 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 30 et sq.
- 6 Emmanuel Bonnet, Diego Landivar, Alexandre Monnin, *Héritage et fermeture*, Quimperlé, Divergences, 2001.
- 7 François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Seuil, 1970 ; Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines de sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.
- 8 Italo Calvino, *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le millénaire*, « Légèreté », Paris, Seuil-Points, 1993, p. 26-27.
- 9 Benjamin Loveluck, *Réseaux, liberté, contrôle. Une généalogie politique d'internet*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 36-38.

- 10 Yochai Benkler, *La richesse des réseaux : Marchés et libertés à l'heure du partage social*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009.
- 11 Richard Barbrook et Andy Cameron, « The Californian Ideology », *Science as Culture*, vol. 6, n°1, 1996, p. 44-72 ; Fred Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, C&F éditions, 2001.
- 12 John Perry Barlow, « Déclaration d'indépendance du cyberspace », in Olivier Blandeau (éd.), *Libres enfants du savoir numérique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2000.
- 13 Luciano Floridi, *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- 14 Zygmunt Bauman, *La Vie liquide*, Paris, Fayard, 2013.
- 15 André Gorz, « Le capital humain », in *Id.*, *L'Immatériel*, Paris, Galilée, 2003
- 16 Patrice Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui Restent : histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde », *Les Temps qui Restent*, n°1, avril-juin 2024.
- 17 Lawrence Lessig, « Code is law. On liberty and Cyberspace », *Harvard Magazine*, 2000.
- 18 Bianchini, S., Damioli, G., & Ghisetti, C. (2023), « The environmental effects of the “twin” green and digital transition in European regions ». *Environmental and Resource Economics*, 84(4), 877-918.
- 19 Jean-Baptiste Fressoz, *Sans transition. Une nouvelle histoire de l'énergie*, Paris, Seuil, 2024.
- 20 Pour une perspective critique sur ce présupposé, voir Gauthier Roussilhe, *Que peut le numérique pour la transition écologique ?* Mars 2021, <https://gauthierroussilhe.com/ressources/que-peut-le-numerique-pour-la-transition-ecologique>.

- 21 Anne-Laure Ligozat et Gauthier Roussilhe, « Environmental crisis and digitalization, the case of AI, séminaire Critique de l'intelligence artificielle, 2022 : <https://www.youtube.com/watch?v=4crXnKdPeJI>
- 22 Gauthier Roussilhe, *Les effets environnementaux indirects de la numérisation*, septembre 2022 : <https://gauthierroussilhe.com/articles/comprendre-et-estimer-les-effets-indirects-de-la-numerisation>.
- 23 Fanny Lopez, *À bout de flux*, Quimperlé, Divergences, 2022.
- 24 Nicole Starosielski, *The Undersea Network*, Duke University Press, 2015.
- 25 Guillaume Pitron, *La guerre des métaux rares*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2019.
- 26 Fabrice Flipo, *La numérisation du monde. Un désastre écologique*, Paris, L'échappée, 2021.
- 27 Benjamin Bratton, *The Stack : on Software and Sovereignty*, Harvard, MIT Press, 2016.
- 28 Concernant ce courant de la philosophie contemporaine que sont les « nouveaux matérialismes », on peut se contenter de prendre seulement trois exemples d'un mouvement beaucoup plus large : Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007 ; Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010 ; Timothy Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology at the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013
- 29 Ronald V. Bettig, « The enclosure of cyberspace », *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 14, no 2, juin 1997, p. 138–157 ; James Boyle, *The public domain: enclosing the commons of the mind*, New Haven, Conn. ; London, Yale University Press, 2008 ; Lionel Maurel, « Comprendre les risques d'enclosure des communs de la connaissance », *La vie des idées*, 25 septembre 2015.

- 30 Benjamin Loveluck, *Réseaux, liberté et contrôle. Une généalogie politique d'internet*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 231 et sq.
- 31 Anne Bellon, *L'État et la toile. Du développement de l'internet à la numérisation de politiques publiques*, Paris, Le Croquant, 2022.
- 32 Felix Tréguer, *L'Utopie déçue. Une contre-histoire d'internet, XVe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2019.
- 33 <https://legrandcontinent.eu/fr/2024/12/09/comment-poutine-attaque-la-roumanie-10-points-sur-larsenalisation-avec-tiktok-dune-democratie/>
- 34 Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, n° 177(1), 2013, 163-196
- 35 Cédric Durand, *Techno-féodalisme. Critique de l'économie numérique*, Paris, Zones, 2020 ; Yanis Varoufakis, *Les nouveaux serfs de l'économie*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2024.
- 36 Alexander R. Galloway, *Protocol. How Control Exists after Decentralization*, Harvard, MIT Press, 2004; Soshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, Paris, Zulma, 2020 ; Eugeny Morozov, *Le mirage numérique*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2015.
- 37 Jean-Gabriel Ganascia, *Servitudes virtuelles*, Paris, Seuil, 2022 ; Dominique Poitevin, *La liberté numérique, une illusion ?* La Fresnaye-Fayel, 2023
- 38 Etienne Balibar, « Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ? », *Les Temps qui Restent*, n° 1, avril-juin 2024.
- 39 Slavoj Žižek, « Fétichisme et subjectivation interpassive », *Actuel Marx*, 2003/2, n° 34, p. 99-109
- 40 G. Roussilhe, « Est-ce que le secteur numérique existe ? (d'un point de vue environnemental) » : <https://gauthierroussilhe.com/articles/secteur-numerique>.

- 41 Peppe Cavallari, *Performativité de l'être-en-ligne. Pour une phénoménologie de la présence numérique* [PhD thesis]. Université de Montréal, 2018.
- 42 Marcello Vitali-Rosati, *Éloge du bug: être libre à l'époque numérique*, Zones, Paris, 2024.
- 43 Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.
- 44 Felix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- 45 Bernard Stiegler, *États de chocs. Bêtise et savoirs au XXIème siècle*, Paris, Fayard, 2012
- 46 Rappelons que le terme « littératie » (dérivé de l'anglais *literacy*, alphabétisation) signifie originellement la capacité à comprendre et utiliser l'information écrite dans la vie quotidienne. De la même manière, la « littératie numérique » est la capacité à comprendre et utiliser les technologies numériques. Pour une perspective originale sur cette comparaison, on peut se rapporter au livre de Warren Sack, *The Software Arts*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 2019.
- 47 cf. Fabrice Flipo, *L'impératif de la sobriété numérique: l'enjeu des modes de vie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2020 ; *Changer les modes de vie. Une dialectique matérialiste par-delà le plan et le marché*, Paris, Les éditions du Croquant, 2024.
- 48 Bonnet, Landivar & Monnin, 2021, *op.cit.*
- 49 Alexandre Monnin, *Politiser le renoncement*, Quimperlé, Divergences, 2023.
- 50 cf. Lucy Bernholz, Hélène Landemore, Bob Reich (éds), *Digital Technology and Democratic Theory*, The University of Chicago Press, 2021 ; Jürgen Habermas, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant*, Paris, Gallimard, 2023.
- 51 Olivier Sarrouy, *Faire foule : organisation, communication, et (dé)subjectivation à l'ère hyperindustrielle*, thèse de doctorat, Rennes 2, 2014, à paraître

—

Comment citer ce texte

Luca Paltrinieri, « Entre deux transitions, l'insoutenable légèreté du numérique », *Les Temps qui restent*, n°3, octobre-décembre 2024.

Peut-on rediriger le numérique ?

Par Christel Fauché | 17-12-2024

Réinterroger la place du numérique dans la société est une gageure puisqu'il est présent dans tous les interstices de l'économie, de la vie sociale, du quotidien. Cependant, son impact environnemental, qui ne fait que croître, enjoint de concevoir de nouveaux outils de diagnostic et de penser la possibilité d'une dénumérisation partielle de nos existences. C'est ce que Christel Fauché nomme la redirection écologique du numérique.

Qu'est-ce que le numérique ?

Pour définir le numérique, nous nous appuyerons sur le livre *Qu'est-ce que le numérique ?* Issu d'une conférence de Milad Doueïhi (Doueïhi, 2013). Nous pouvons dire que l'informatique permet de traduire la réalité en chiffres, en code, en calcul. Quand ces informations deviennent traces et ensuite sont structurées sous forme de données, on peut parler d'espace numérique. Le fondement du numérique, c'est donc l'échange, le partage d'informations. Ces croisements de données modèlent l'environnement dans lequel chacun évolue. Cet environnement est à la fois le même et singulier pour chaque utilisateur ; par exemple, utiliser un même réseau social ne conduit pas à voir les mêmes informations. Cette fluidité reconfigure le quotidien, voire définit l'identité de l'utilisateur (quand les traces laissées permettent de lui faire des recommandations sur ce qu'il va aimer, ou de prévoir ses actions). Le numérique est ainsi une culture.

Les usages numériques ont envahi les vies quotidiennes à la fois dans les activités personnelles mais aussi dans tout ce qui les entoure : depuis la circulation des informations ou le télétravail, très dépendant du numérique, jusqu'aux transports en passant par la logistique et la production. Et malgré cette présence totale, la transition numérique reste inachevée. En vérité elle ne pourra pas s'achever, faute d'objectif. Il n'y a pas de vision d'un état stable d'arrivée permettant de dire : la transition numérique est réalisée. Les nouvelles techniques créent de nouveaux horizons, perpétuellement. « La transition numérique est l'une des grandes forces transformatrices de notre époque, mais elle ne poursuit pas d'objectif particulier. » (Iddri et al., 2018).

Au-delà des activités quotidiennes et productives, le numérique est aussi complètement intégré aux imaginaires et notamment à celui d'un monde soutenable et juste.

Le numérique est porteur de tous les possibles. Tout d'abord, il permet, par exemple, d'éradiquer la pauvreté. L'investissement dans le développement numérique constitue une part importante de l'action de la Banque mondiale en faveur de la réduction de la pauvreté et des inégalités. Celle-ci conduit notamment des études empiriques démontrant un effet positif de l'accès à internet (Begazo et al., 2023). Selon l'UIT (Union Internationale des Télécommunications, agence spécialisée des Nations Unies pour les technologies du numérique) une hausse de 10 % de la pénétration du haut débit mobile en Afrique entraînerait ainsi un gain de 2,5 % du PIB par habitant (ITU, 2020). Ensuite, le numérique permet aussi d'accéder à des univers éloignés et parfois difficiles d'accès pour certaines populations, comme la culture. Sur le site du ministère de la culture français, on peut lire : « Utiliser le plein potentiel des outils numériques pour produire, mettre à disposition et faire connaître les ressources culturelles, plus particulièrement auprès des publics empêchés est au cœur des préoccupations de l'État » (Ministère de la culture, 2023).

Enfin, le lien entre transition numérique et transition écologique est clairement énoncé par la Commission Européenne :

La transition (environnementale) requiert une augmentation des innovations technologiques dans les secteurs de l'énergie, du bâtiment, des transports, de l'industrie et de l'agriculture. Ces innovations pourront être accélérées grâce à des avancées dans la numérisation, les technologies de l'information et de la communication, l'intelligence artificielle et les biotechnologies. (European Commission, 2018).

Ce lien entre numérique et transition environnementale mérite d'être approfondi.

Le numérique, une dématérialisation très matérielle

Le numérique, bien qu'utilisant un vocabulaire éthéré (nuage, dématérialisation, virtuel...) est bien ancré dans la matérialité des infrastructures nécessaires à son fonctionnement : les terminaux, les serveurs, les cartes électroniques, mais aussi, les réseaux, antennes, câbles sous-marins ou les centres de données, bâtiments de plus en plus imposants. Cette matérialité s'accompagne d'une importante empreinte environnementale.

L'ADEME a produit des scénarios prospectifs pour décrire les chemins qui se proposent à la France pour atteindre la neutralité carbone en 2050. Ces scénarios ont ensuite été déclinés par secteur, dont le numérique. Ils y sont comparés au scénario tendanciel qui décrit la continuation de la tendance constatée à date. Dans ce scénario tendanciel, l'ADEME montre que l'empreinte carbone du numérique en France pourrait tripler entre 2020 et 2050 (ADEME & ARCEP, 2024). L'empreinte carbone n'est cependant qu'un des aspects de l'impact environnemental du numérique, la consommation d'eau et l'épuisement des ressources abiotiques (minéraux et métaux) en sont deux autres, moins étudiés mais tout aussi pertinents pour saisir cet impact.

De plus, les nouvelles techniques sont de plus en plus gourmandes en équipements (centres de données, cartes électroniques, réseaux)

et en énergie. La consommation électrique des centres de données, des applications d'intelligence artificielle et des cryptomonnaies pourrait doubler entre 2022 et 2026, selon l'Agence Internationale de l'Énergie (IEA – International Energy Agency, 2024).

Cependant, les outils numériques semblent être le meilleur moyen pour décarboner le reste de l'économie. Cette conviction s'est fortement ancrée dans les esprits. Tout d'abord dans ceux des acteurs industriels du numérique eux-mêmes, totalement convaincus d'agir dans la bonne direction, à savoir la recherche d'efficacité pour diminuer la consommation énergétique, l'utilisation de matières, ou l'élimination des gaspillages, la réduction des déchets... Microsoft, en 2020, annonçait qu'il aurait impact positif sur son écosystème en 2030 et que ses émissions de gaz à effet de serre seraient négatives (l'entreprise aurait réussi à retirer de l'atmosphère tout le carbone émis depuis sa création en 1975) (Microsoft, 2020) ; Google, dans son rapport environnemental de juillet 2024, déclare croire à l'impact positif de ses produits sur l'environnement¹ (Google, 2024) . Ce ne sont que deux exemples de cette vision d'un numérique dont l'impact environnemental net serait positif.

Pour autant, très peu d'études scientifiques permettent d'objectiver cette conviction. En 2018, Bieser et Hilty ont réalisé une revue de littérature afin de recenser les méthodes appliquées pour mesurer les émissions évitées grâce au numérique: ils ont trouvé 15 méthodes différentes sur 54 études. La plupart de ces études sont parcellaires et ne couvrent pas la totalité du système économique (Bieser & Hilty, 2018).

Deux études se veulent globales et exhaustives et sont très utilisées dans les communications et la presse. Elles sont toutes les deux produites par les acteurs du secteur. La première est publiée par la GSMA², qui a mandaté le cabinet Carbon Trust. L'étude s'intitule « The Enablement Effect: the impact of mobile communication technologies on carbon emission reduction ». Le rapport a été élaboré en 2019 (GSMA & Carbon Trust, 2019).

La seconde est celle du GeSI³. Ils ont mandaté Accenture Strategy (membre du GeSI lui-même) pour une étude dont déjà trois vers-

ions ont été publiées : l'une en 2008 (SMART 2020), remise à jour en 2012 (SMARTer 2020), et une actualisation en 2015 (SMARTer 2030) (GeSI & Accenture Strategy, 2015).

Gauthier Roussilhe a décortiqué ces deux études pour en analyser les hypothèses sous-jacentes (Roussilhe, 2022). Elles brillent par leur optimisme. Parmi les nombreux biais relevés, il apparaît que leur méthode consiste à attribuer au numérique la totalité des baisses d'émission de GES des secteurs étudiés à partir du moment où il a pu y jouer un rôle. De plus, elles généralisent au monde entier des études faites sur de petits périmètres, ce qui conduit à surestimer les résultats ; en effet, les premiers à adopter une solution sont ceux qui y ont le plus à gagner et les plus motivés ; ils mettent en œuvre toutes les actions nécessaires à la réussite ; ce qui ne se retrouve pas lorsque la solution est généralisée (Malmodin & Coroama, 2016). Alors que les méthodes de réalisation de ces études devraient conduire, par conséquent, à les utiliser avec prudence, leur impact est très fort, et les conclusions sont reprises partout. Ainsi, le Directeur Général de la GSMA, s'en réclame pour appeler à un investissement massif dans le secteur :

Le risque est que si les technologies numériques (intelligentes) ne sont pas largement utilisées, le monde va rater son objectif de neutralité carbone en 2050. Les décideurs économiques et politiques doivent prendre acte maintenant qu'exploiter la puissance des technologies mobiles est un levier clé dans la course vers le net zéro. (GSMA, 2021)

Ce discours est emblématique des prises de parole sur le sujet.

Cet état des lieux d'une empreinte environnementale croissante du numérique, due à un usage toujours plus intensif mais aussi à de nouvelles techniques qui se diffusent très rapidement (Chat GPT, lancé en novembre 2022, compte deux ans plus tard 200 millions d'utilisateurs hebdomadaires) et l'impossibilité de démontrer scientifiquement que cette inflation d'usages numériques permet la baisse globale des impacts environnementaux conduisent à envisager une certaine sobriété numérique. De nombreux rapports français ou internationaux⁴ soulignent cette nécessité de développer

des usages de façon raisonnable. Cette injonction de sobriété, pour justifiée qu'elle soit, interroge sur le mode opératoire permettant de définir ce qui est raisonnable, quels sont les usages utiles et qui est légitime pour les définir.

Les besoins sont socialement construits

Déterminer l'utilité d'un usage peut se faire en évaluant comment cet usage répond à un besoin.

Revenons sur la notion de besoin. Les besoins existent : nous avons besoin de manger, d'être logé, d'avoir chaud, etc. La consommation permet de répondre à ces besoins. Cependant, pouvons-nous véritablement prétendre que tout acte de consommation ou tout usage répond à un besoin ?

Une critique souvent adressée au marketing est qu'il crée de faux besoins. Cette critique est réfutée notamment en se référant à Kotler qui publia ce qu'on peut appeler la bible du marketing, dont la 1^{ère} édition a été publiée en 1970 et la 16^{ème} en 2022 (Kotler & Keller, 2022). Il y est soutenu que le marketing a pour objectif de révéler des besoins latents afin de les traduire en demande solvable pour le produit qu'il met sur le marché. Par exemple, personne n'avait besoin d'un smartphone avant l'apparition de l'iPhone en 2007, mais le besoin de « passer le temps » dans les moments d'attente, d'accéder de façon simple et ludique à des informations (pour un itinéraire, pour une réservation) ou à ses mails, et cela, quel que soit l'endroit où on se trouve, etc. auraient été des besoins latents que la mise sur le marché de l'iPhone a révélés.

«Kotler distingue trois niveaux de performance : le « marketing réactif », le « marketing anticipatif des attentes » et le « marketing du besoin ». Dans le cas du marketing réactif, l'entreprise découvre des besoins et les satisfait ; dans celui du marketing anticipatif, elle saisit des tendances, des besoins latents auxquels elle répond. Enfin, le marketing du besoin est considéré comme le plus actif car c'est celui qui crée les besoins et les marchés. [...] Cependant, il explique dans la suite de l'ouvrage que les nouveaux concepts préexistent : “Les bonnes idées sont dans l'air et ce qui différencie les gagnants

des perdants, c'est précisément leur capacité à s'organiser pour les saisir au vol, les évaluer et réussir à développer et lancer le produit correspondant." Entre création des besoins et captation des attentes, le marketing ne parvient pas à choisir. Ces contradictions peuvent être résumées ainsi: le marketing le plus performant est celui qui crée des besoins. Mais ceux-ci sont dans l'air du temps et il faut savoir les repérer. On crée donc ce que l'on capte!» (Pezet et al., 2008, p. 74).

Aussi, déterminer si un produit répond à un besoin reste une opération délicate. En effet, ce n'est pas parce que le besoin de se loger, d'être au chaud semble indiscutable que celui-ci doit se traduire en une maison truffée de capteurs et de thermostats connectés pour déclencher le chauffage à distance. Le marketing est là pour faire désirer toujours plus. Ou pour capter l'attention, comme le font les réseaux sociaux et les jeux vidéos. Jouer à un jeu sur un téléphone masque l'heure de l'écran d'accueil (ce que ne font pas les autres applications), ainsi le temps s'envole. Il peut sembler facile de distinguer ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas. Mais, au printemps 2020, quand il a fallu distinguer les magasins, dits essentiels, qui pouvaient rester ouverts et ceux qui devaient fermer, les boutiques de vêtements ont pu rouvrir leurs rideaux alors que ceux des théâtres restaient désespérément baissés.

La consommation non plus n'est pas neutre. Elle ne sert pas uniquement à satisfaire des besoins mais aussi à créer une distinction. Le niveau de consommation, les produits choisis sont des manifestations du mode de vie. Or, le mode de vie n'est pas l'expression de la liberté de l'individu, il est éminemment collectif (Keucheyan, 2019). Ce mode de vie peut même être national, comme George Bush le déclarait en 1992, à Rio, à la Conférence des Nations Unies sur le Développement durable: « le niveau de vie des Américains n'est pas négociable ». Derrière cette affirmation, il y avait la maison individuelle, le tout-voiture, la consommation la plus débridée... Mais cette acception de niveau de vie est-elle une demande individuelle de chaque Américain? Ou est-ce un moule social global qui pousse chaque individu à s'y conformer pour s'intégrer? Voire même, une pression de l'État et des entreprises pour

amener chacun à consommer, l'État y voyant un horizon des politiques publiques et la possibilité de promettre un avenir meilleur, et les entreprises, une occasion pour accroître leurs bénéfices (Flippo, 2021)

Le consommateur, pris dans ces filets, se laisse convaincre, souvent avec entrain. Une partie de la population souffre mais on s'attelle à la former et à aider les personnes à adopter ce nouveau mode de vie. En ce qui concerne le numérique, ce mouvement de persuasion, qui rassemble collectivités locales, écoles, éducation populaire, associations, entreprises porte le nom d'inclusion numérique.

C'est ce contexte qui rend la promotion de la sobriété numérique peu audible. Même si différentes études concordent (Ifop Sociovisions, Kantar, Credoc) pour montrer que les enjeux environnementaux sont dans le peloton de tête des préoccupations des Français (bien qu'une baisse soit constatée en 2024, au regard d'autres préoccupations – pouvoir d'achat, sécurité...), il est notable que les répondants estiment que les efforts doivent plutôt être réalisés par les entreprises ou les autorités publiques que par les consommateurs ; les propositions de sobriété, de limitations sont sujettes à controverse (Orange & make.org, 2023). C'est dans ce contexte d'écart entre les données d'impact environnemental d'un numérique en pleine croissance et d'un déni de l'action possible du consommateur que nous proposons d'utiliser le concept de redirection écologique pour réfléchir collectivement à une dénumérisation certes partielle mais possible.

Héritage et fermeture, les deux piliers de la Redirection écologique

Le concept de Redirection écologique a été créé par Alexandre Monnin, Diego Landivar et Emmanuel Bonnet (Bonnet et al., 2021). Elle propose une approche originale des transformations que nos sociétés doivent mener pour préserver l'habitabilité de la Zone Critique qui correspond à une zone de quelques kilomètres d'épaisseur sur la surface de la terre et au début de l'atmosphère, zone qui définit le milieu de vie des vivants sur Terre (Gaillardet,

2023). Le cadre de pensée de la redirection écologique s'inscrit dans le constat que les activités humaines ne sont pas toutes compatibles avec les limites planétaires⁵, ce qui paraît évident, mais surtout qu'il est impossible de verdir nos modes d'existence par l'ajout de nouvelles technologies. De ce constat découle l'obligation de modifier, de réorienter... de rediriger ces activités.

Pour cela, la redirection écologique s'appuie sur deux piliers, l'héritage et la fermeture. En premier lieu, on ne choisit pas de ce dont on hérite. On peut hériter d'un patrimoine, que l'on souhaite protéger, restaurer, voire faire fructifier. C'est un peu le sens des **approches RSE** ou du développement durable que l'on évoque ici : après avoir construit les infrastructures, nous pouvons vivre confortablement en le maintenant à un bon niveau de fonctionnement et donc avec une empreinte environnementale faible. Cette approche est souvent illusoire, car la maintenance coûte en ressources. Dans un article, Nelo Magalhães reprend une étude qui montre qu'en 2009, 61% de la masse des matières utilisées pour faire du béton, en Union Européenne était utilisée pour la maintenance – 50% pour les routes, 11% pour les bâtiments (Magalhães, 2020).

L'héritage dont nous parlons ici est encore plus lourd et plus encombrant car nous héritons de technologies « zombies ». La notion de « technologie zombie » a été forgée par Jose Halloy. Les technologies zombies sont basées sur des ressources finies⁶ non renouvelables : métaux, énergies fossiles, etc. Elles sont donc mortes du fait de la limite que pose l'épuisement des stocks de ces ressources. Et, avant même la fin des stocks, se pose la question de notre capacité à les extraire au fur et à mesure que leur concentration diminue. Le terme de terres rares est assez représentatif de cette question : ces terres ne sont rares que du fait de la difficulté de les extraire et de l'extrême pollution que requiert leur raffinage. Leur extraction demande de plus en plus d'énergie, de plus en plus de déchets pour obtenir de moins en moins de ressource utilisable. De plus, ces technologies restent à l'état de déchets pendant très longtemps dans notre espace de vie⁷. Elles ne sont donc ni vivantes, ni mortes,

ra de notre capacité à pouvoir rediriger ces modes de vie, infrastructures, technologies, organisations qui nous condamnent sur le long terme, à y renoncer et à les fermer.

C'est le second pilier, celui de la fermeture qui devient alors pertinent. Fermer, cela signifie arbitrer. A quoi devons-nous, pouvons-nous renoncer ? Que devons-nous garder ? Comment réaffecter ? Quelles nouvelles activités faut-il prévoir pour les personnes concernées par ces réaffectations ? Voici les questions de la Redirection écologique, qu'il faut aborder *avec* les personnes impliquées. Les économies traditionnelles sont déjà habituées aux fermetures : fermetures de mines dans le nord de la France, fermetures d'entreprises sidérurgiques ou d'industries textiles. Les exemples sont nombreux... et douloureux. C'est ici que la Redirection écologique prétend s'inscrire dans une logique profondément démocratique : à la fois anticipation – travailler sur les problématiques avant d'être totalement dos au mur et surtout en prenant le temps du travail collectif et individuel – et inclusion de toutes les parties prenantes. Il s'agit de traiter des *attachements* (ce à quoi on tient) (Hennion, 2004; Latour, 2000, p. 193), comprendre des *dépendances* (ce qui nous est nécessaire pour notre vie) et étudier collectivement comment s'affranchir des activités mortifères pour s'attacher à de nouveaux modes d'existence. A titre d'illustration, nous pouvons regarder les contestations actuellement portées par les agriculteurs comme une démonstration de la nécessité de travailler avec les personnes concernées – en l'occurrence les agriculteurs –, sur les attachements (quel sens donner à la production agricole, aux savoir-faire...) et aux dépendances (vivre de son métier) pour réussir une transformation profonde des systèmes. Il faut aussi intégrer d'autres parties prenantes, prenons par exemple les consommateurs, pour débattre collectivement du sens donné à l'alimentation, du pouvoir d'achat... et cette énumération n'est pas complète puisque nous pourrions interroger aussi, les riverains des champs cultivés, et d'autres encore. Les mesures techniques (taxes, subventions) ne peuvent emporter seules cette mutation. Il s'agit de fermer ou de transformer profondément ces activités, tout l'enjeu étant de proposer une « bonne fermeture, en opposition à celle néolibérale,

qui condamne les usines pour des raisons de compétitivité assez obscures et met des salariés à la porte » (Landivar, 2020, p. 4).

Pour rediriger le numérique, il nous faut proposer des axes de dé-numérisation possible. Il nous semble donc important de nous consacrer dans de futurs travaux à aider à renoncer, fermer et surtout à ne pas faire advenir de nouveaux usages, de nouvelles techniques. Nous voulons promouvoir un « autre numérique », plus respectueux, plus rare, plus économe. Mais le débat est ouvert : par exemple Nicolas Alep et Julia Lainaë contestent fortement cette utopie, en accusant les acteurs qui cherchent à faire advenir un autre numérique par une utilisation raisonnable d'être les idiots utiles d'une entreprise de soumission aux diktats du capitalisme numérique. Celui-ci cherche à maximiser les profits en exploitant une main-d'œuvre adaptée aux machines (et non l'inverse) alors que les États se servent de ces outils pour contrôler les populations. Selon les auteurs, l'informatisation du monde est à condamner intégralement, les alternuméristes seraient alors aussi naïfs ou complices du système que les altermondialistes, lesquels ont pu rêver d'une mondialisation plus équitable et plus raisonnable. Or, toute tentative d'humaniser le système ne sert qu'à renforcer la mainmise d'un capitalisme numérique de surveillance. Il ne s'agit pas, en somme, de limiter quelques dérives, mais de souligner le danger de la technologie numérique elle-même, tout comme il n'est pas possible de parler d'externalités négatives lorsque les impacts environnementaux d'une entreprise, sont constitutifs de son activité (Alep & Lainaë, 2020). Comme le résume Felix Tréguer :

Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas d'un patch logiciel, d'un bricolage juridique, ni même d'un peu d'éthique. Ce qu'il nous faut d'abord et avant tout, c'est arrêter la machine. (Tréguer, 2019).

Au-delà de favoriser une prise de conscience et de battre en brèche un consensus mou, est-ce vraiment efficace de se lancer dans une critique radicale voire absolue du numérique, visant son démantèlement ? Nous pouvons ébaucher un contre critique et renvoyer

dos à dos deux impuissances, celle d'être incapables de modifier le système existant et celle de le détruire.

Que serait un monde *moins* numérisé ?

La critique radicale du numérique et de ses supposés bénéfiques confronte rapidement aux limites du « confort » en termes d'efficacité, de productivité et commodité. Comment imaginer, aujourd'hui, un monde dénumérisé ? Faudrait-il remettre des agents du service public partout ? Aller chercher son acte de naissance dans sa commune de naissance, physiquement, aux heures d'ouverture ? Conserver ses feuilles de paie pour reconstituer sa carrière auprès des organismes de retraite, à chaque changement d'employeur ? Le numérique rend possible l'enseignement à distance, des tablettes dans les écoles à la place de manuels scolaires, mais aussi ChatGPT qui remplacera probablement Wikipedia en alimentant des milliers de devoirs. Le numérique rend aussi possible le télétravail, certes critiqué, mais qui répond à des aspirations. Si une nouvelle pandémie se déclarait, comment continuer à éduquer et travailler ? Certes, l'enseignement et le travail à distance ont révélé les inégalités entre des conditions sociales disparates mais s'agit-il d'empêcher le télétravail ou de résoudre ces inégalités ? En somme, le débat ne peut appeler de réponses en blanc ou noir mais il mérite au moins d'être tenu, et les attachements d'être identifiés et questionnés.

Nous pouvons commencer à ouvrir des pistes de réflexion, non pas globales mais ancrées sur des territoires, dans des secteurs ou des organisations précises pour réinterroger la place du numérique dans chacune de ces situations et décider ce que nous souhaitons en faire. Et surtout oser proposer de nouveaux horizons.

Une première solution consisterait à Imaginer des forfaits de données inversés : les premiers Go⁸ seraient alors très peu chers et les suivants de plus en plus chers, comme la municipalité de Montpellier le fait pour l'eau. Si le numérique est considéré comme essentiel et donc que tous ont droit à l'accès à des services numériques clés,

cette proposition permet aussi à chacun/e de déterminer ce qui est important pour lui ou elle, sans qu'il ait un jugement moral dans la détermination des usages utiles ou superflus.

Le deuxième champ sur lequel il est important de lancer des pistes pour changer l'intégration du numérique dans le quotidien est celui des terminaux, à savoir les appareils utilisés pour accéder aux services numériques. Ces terminaux se multiplient bien au-delà de la poche où se trouve le smartphone : les écrans publicitaires, ou d'informations dans les transports, dans la rue, dans les vitrines sont en pleine croissance. Certaines villes les remettent en cause. Ce sera le cas de Lyon par exemple, qui a démonté les panneaux publicitaires digitaux du métro en mars 2024. Une goutte d'eau - quelques 200 panneaux sur les plus de 55000 que comptait la France en 2020 - mais qui démontre aussi la volonté de certaines collectivités territoriales de se saisir du sujet. De même, comme le marché du smartphone stagne voire décroît - 1,2 milliard d'unités sont tout de même vendues chaque année dans le monde - les constructeurs cherchent de nouveaux appareils à vendre : casques de réalité virtuelle, montres, lunettes, broches, écouteurs... Il serait important d'accompagner des mouvements de résistance, refus, renonciation à ce déferlement d'appareils. Apprendre à prendre soin des appareils, les faire durer, en favoriser la réparation. Ce sujet commence à être couvert par des mesures de politique publique (indice de réparabilité en France par exemple - (HOP - Halte à l'obsolescence programmée, s. d.). On peut constater aussi que les acheteurs de smartphones cherchent aussi, pour des raisons financières et parce que l'objet apporte moins de différenciation sociale, à garder leur téléphone (Mosesso, 2022).

Ces actions réinscrivent la consommation comme action politique, remettent le consommateur dans ses chaussures de citoyen. **Être acteurs politiques et encourager la régulation, pour choisir entre la liberté de vivre sur une terre habitable et celle d'être des consommateurs débridés.**

Enfin, s'autoriser à remettre en question le numérique, même là où il semble incontestable : dans l'éducation ou dans la santé, par exemple. Bien sûr, on ne peut pas renoncer aux progrès considér-

ables que le numérique apporte en médecine. On ne peut pas renoncer à la capacité à tester en grand nombre des images pour affiner un diagnostic (de tumeur cérébrale dans le cancer de l'enfant par exemple), à l'accélération des tests pour un nouveau vaccin par la simulation des réactions de patients en cas de pandémie, ou encore à la possibilité de trouver de nouveaux principes actifs par des enquêtes systématiques rendues possibles par les dispositifs d'intelligence artificielle. Deux questions, pourtant, restent ouvertes. Tout d'abord, est-il possible d'avoir des modèles économiques rentables en limitant ces technologies à des usages vertueux ? Concrètement, est-il possible de développer des machines analysant des millions d'images et permettant les diagnostics avancés, sans développer, en même temps, la télésurveillance ? Est-il possible d'avoir des drones permettant d'amener en quelques minutes un défibrillateur sur la voie publique et ainsi de sauver des vies en gagnant un temps précieux, sans avoir des drones tueurs ou livreurs de colis ? Le développement technologique comporte, encore une fois, autant de promesses que de dangers.

C'est ainsi qu'il faut se saisir de ces questions éthiques, c'est-à-dire des questions qui opposent deux « biens » entre eux, contradictoires et entre lesquels il faut trouver une voie. Pour l'illustrer, prenons les questions que posent Valérie d'Acremont. Médecin et épidémiologiste, spécialiste en infectiologie et médecine tropicale, elle a notamment mis au point des outils d'amélioration du diagnostic en Tanzanie et au Sénégal. Cependant, elle s'interroge sur la pertinence de développer des outils extrêmement sophistiqués, avec tablettes, IA... pour des environnements où l'électricité peut venir à manquer et se demande surtout si ces outils ne font pas plus de mal que de bien du fait de l'impact considérable de leur développement et de leur mise à disposition (d'Acremont, 2021). Faut-il rechercher la performance ou la robustesse des systèmes ? (Hamant, 2023)

Enfin, reste la relation humaine. Les investissements, très lourds, pour une médecine à la pointe préemptent les ressources financières pour améliorer la prise en charge et l'accompagnement humain. Bruno Falissard, pédopsychiatre, dénonce cette course en avant qui rend la pratique médicale détachée de la relation au pat-

ient et qui s'abrite derrière des technologies toujours plus envahissantes et toujours plus chères :

La pression industrielle pour produire de nouvelles technologies de santé ne fait qu'augmenter. Faire ces investissements, c'est réduire nos dépenses sur ce qui n'est pas technologique dans le soin, c'est-à-dire le temps des soignants, et par là même leur possibilité de s'investir dans une relation thérapeutique. (Falissard, 2022)

Dans cet article, nous avons proposé de se saisir de la question du numérique comme une question pertinente. Un changement du paradigme du temps s'impose : au lieu d'un temps linéaire caractérisé par une hypothétique trajectoire vers le progrès et la croissance, il faudrait admettre que nous ne sommes projetés vers un avenir qu'en fonction de nos choix individuels et collectifs ; il n'y a pas, par conséquent, de fatalité au toujours plus. Il est possible de retrouver une puissance d'agir collective, en choisissant de politiser les questions autour des techniques et de leurs usages, parce qu'elles sont fondamentalement sociétales. On pourrait se questionner, par exemple, sur ce qui paraît essentiel, comme Bruno Latour l'a proposé lors de la pandémie de Covid avec le questionnaire portant sur ce que nous souhaitons garder / abandonner (Latour, 2020). Certains dispositifs numériques doivent pouvoir faire partie de ces options mais la sobriété ne sera désirable qu'en s'accompagnant de ces réattachements vers d'autres horizons :

Pour être acceptables, les efforts exigés, qui restent à ce jour difficilement concevables, devront non seulement être répartis équitablement (c'est tout l'enjeu de la justice sociale sise au cœur de la justice environnementale), mais aussi s'articuler à un enrichissement corrélatif (Monnin, 2023, p. 150).

Après avoir brossé à grands traits les enjeux, les controverses, les difficultés d'une redirection du numérique, il est temps de partager l'enthousiasme et l'espoir que propose la redirection écologique. C'est reprendre notre destin en mains, en toute responsabilité, comme nous y enjoint Hans Jonas : « Agis de façon que les effets de

iquement humaine sur terre» (Jonas, 2008). C'est donc, en reprenant les mots de Michaël Foessel, une éthique du futur que nous devons bâtir. C'est la démocratie, la politique, notre envie de vivre ensemble en tant qu'humains d'aujourd'hui et de demain, en tant que terrestres que la redirection écologique nous enjoint de saisir.

ADEME, 2024 (octobre), *Avis d'experts—Les data centers ou centres de données*, La librairie ADEME. <https://librairie.ademe.fr/batiment/7712-avis-d-experts-les-data-centers-ou-centres-de-donnees.html>

ADEME & ARCEP, 2024, *France 2050—Feuilleton numérique*. https://librairie.ademe.fr/ged/7883/feuilleton-numerique-transitions2050_ademe.pdf

Alep, N., & Laïnae, J. (2020), *Contre l'alternumérisme : Pourquoi nous ne vous proposerons pas d'« écogestes numériques » ni de solutions pour une « démocratie numérique »*, Éditions La Lenteur.

Begazo, T., Blimpo, M., Dutz, M., & Banque mondiale, 2023, *Digital Africa: Technological Transformation for Jobs*, The World Bank. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1737-3>

Benqassem, S., Bordage, F., de Montenay, L., Delmas-Orgelet, J., Domon, F., Perasso, E. L., Prunel, D., Vateau, C., & GreenIT, 2022, *Au-delà des chiffres : Comprendre les impacts environnementaux du numérique et agir*, p. 136.

Bieser, J., & Hilty, L. (2018), « Assessing Indirect Environmental Effects of Information and Communication Technology (ICT): A Systematic Literature Review », *Sustainability*, 10(8), 2662. <https://doi.org/10.3390/su10082662>

Bonnet, E., Landivar, D., & Monnin, A., 2021, *Héritage et fermeture : Une écologie du démantèlement*, Éditions Divergences.

Boutaud, A., & Gondran, N. (2020), *Les limites planétaires*, La Découverte.

Commission de l'éthique en science et technologie du Québec, 2024, *Regard éthique sur les effets environnementaux des technologies numériques au Québec: L'impératif de la sobriété numérique*.

D'Acremont, V., 2021 (27 novembre), *Santé, Technologies, Environnement: Quels compromis éthiques? Valérie d'Acremont*, Comprendre et Agir. https://www.youtube.com/watch?v=oKcy_cYoQOw

Dimante-Deimantovica, I., Saarni, S., Barone, M., Buhhalko, N., Stivrins, N., Suhareva, N., Tylmann, W., Vianello, A., & Vollertsen, J., 2024, « Downward migrating microplastics in lake sediments are a tricky indicator for the onset of the Anthropocene », *Science Advances*, 10(8), eadi8136. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adi8136>

Doueïhi, M., 2013, *Qu'est-ce que le numérique ?* Presses universitaires de France.

European Commission, 2018, *A Clean Planet for all. A European strategic long-term vision for a prosperous, modern, competitive and climate neutral economy*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52018DC0773>

Falissard, B., 2022 (13 septembre), « La médecine est le meilleur alibi de l'hubris technoscientifique », *Le Monde*. https://www.le-monde.fr/idees/article/2022/09/13/la-medecine-est-le-meilleur-alibi-de-l-hubris-technoscientifique_6141350_3232.html

Flipo, F., 2021, « L'impératif de la sobriété numérique », *Cahiers, Droit, Sciences et Technologies*, 13, p. 29-47. <https://doi.org/10.4000/cdst.4182>

Gaillardet, J., 2023, *La terre habitable ou L'épopée de la zone critique*, La Découverte.

GeSI & Accenture Strategy, 2015, *SMARTer 2030*. https://smarter2030.gesi.org/downloads/Full_report.pdf

Google, 2024, *Rapport Environnemental 2024*. https://sustainability.google/intl/fr_fr/reports/google-2024-environmental-report/

GSMA, 2021 (28 octobre), GSMA Urges Industry Leaders to Scale Existing Smart Tech in the Race to Net Zero, *Newsroom*. <https://www.gsma.com/newsroom/press-release/gsma-urges-industry-leaders-to-scale-existing-smart-tech-in-the-race-to-net-zero/>

GSMA & Carbon Trust, 2019, *The Enablement Effect—The impact of mobile communications on carbon emission reduction*. https://www.gsma.com/betterfuture/wp-content/uploads/2019/12/GSMA_Enablement_Effect.pdf

Halloy, J., 2021, « Réchauffement climatique et technologies. Quelle est la question ? », *La Revue Nouvelle*, 7(7), 56-62. <https://doi.org/10.3917/rn.217.0056>

Hamant, O., 2023, *Antidote au culte de la performance : La robustesse du vivant*, Gallimard.

Haut conseil pour le climat, 2020 (décembre), *Maîtriser l'impact carbone de la 5G*. Haut Conseil pour le Climat. <https://www.haut-conseilclimat.fr/publications/maitriser-limpact-carbone-de-la-5g/>

Hennion, A., 2004, « Hennion Antoine – Une sociologie des attachements », *Sociétés*, 85(3). <https://doi.org/10.3917/soc.085.0009>

HOP – Halte à l'obsolescence programmée, (s. d.), *Indice de réparabilité*, HOP. Consulté 5 décembre 2024, à l'adresse <https://www.halteobsolescence.org/indice-reparabilite/>

Iddri, Fing, WWF France, & GreenIT, 2018, *Livre blanc Numérique et Environnement – Faire de la transition numérique un accélérateur de la transition écologique*.

<https://www.iddri.org/sites/default/files/PDF/Publications/Catalogue%20Iddri/Rapport/livre%20blanc%20num%C3%A9rique%20%C3%A9cologie.pdf>

IEA – International Energy Agency, 2024, *Electricity 2024 – Analysis and forecast to 2026*.

ITU, 2020, *Contribution économique du large bande, de la généralisation du numérique et de la réglementation des TIC – Modélisation pour l’Afrique*, p. 27. https://www.itu.int/dms_pub/itu-d/opb/pref/D-PREF-EF.BDT_AFR-2019-PDF-F.pdf

Jonas, H., 2008, *Le principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*, Flammarion.

Keucheyan, R., 2019, *Les besoins artificiels: Comment sortir du consumérisme*, La Découverte.

Kotler, P., & Keller, K., 2022, *Marketing Management* (16^e éd.), Pearson.

Landivar, D., 2020, « La défuturation, c’est renoncer à des futurs déjà obsolètes », *L’Usine Nouvelle*, 3676(3676), 6-7.

Latour, B., 2000, *Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d’attachement* (p. 189), Ed. de l’Aube.

<https://sciencespo.hal.science/hal-01027583>

Latour, B., 2020(1er juin), « Êtes-vous prêts à vous déséconomiser ? », AOC media.

<https://aoc.media/opinion/2020/06/01/etes-vous-prets-a-vous-deseconomiser/>

Magalhães, N., 2020, « Accumuler de la matière, laisser des traces », *Terrestres. Revue des livres, des idées et des écologies*, 7. <https://shs.hal.science/halshs-02550451>

Malmodin, J., & Coroama, V., 2016, «Assessing ICT's enabling effect through case study extrapolation—The example of smart metering», *2016 Electronics Goes Green 2016+ (EGG)*, 1-9.
<https://doi.org/10.1109/EGG.2016.7829814>

Microsoft, 2020 (juillet), *Objectif empreinte carbone négative d'ici 2030 : Microsoft dévoile de nouvelles étapes, dont son engagement dans l'initiative 'Transform to Net Zero' – News Centre*.
<https://news.microsoft.com/fr-fr/2020/07/21/empreinte-carbone-negative-2030-microsoft-transform-to-net-zero/>

Ministère de la culture, 2023, *Le numérique au service de la démocratie culturelle*. <https://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Innovation-numerique/Prendre-en-compte-les-usages-et-les-publics/Le-numerique-au-service-de-la-democratie-culturelle>

Monnin, A., 2023, *Politiser le renoncement*, Éditions Divergences.

Mosesso, L., 2022 (décembre), *Vivre avec un smartphone obsolète*.
https://cnnumerique.fr/files/users/user192/Vivre_avec_un_smartphone_obsolete_Memoire_Lea_Mosesso.pdf

Orange & make.org., 2023, *Consultation Citoyenne – Vers un numérique plus durable*. <https://wbo.s.woopic.com/bienvivreledigital-bucket-wbo/media/Consultation-citoyenne-le-Top-des-idees.pdf>

Pezet, A., Sponem, S., & Critique et management, Paris, 2008, *Petit bréviaire des idées reçues en management*, La Découverte.

Roussilhe, G., 2022 (23 janvier), *Que peut le numérique pour la transition écologique ?*
<https://gauthierroussilhe.com/ressources/que-peut-le-numerique-pour-la-transition-ecologique>

Stockholm Resilience Centre, 2022, *Planetary boundaries* [Text].
<https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>

Tréguer, F., 2019, *L'utopie déçue*. <https://www.fayard.fr/sciences-humaines/lutopie-dechue-9782213710044>

—

Notes

- 1 We believe Google has a unique opportunity that extends beyond managing the environmental impact of our own operations and value chain. Our products, which are used by billions of people every day, can enable decisions that drive positive action for the environment (page 6).
- 2 GSMA: Global System for Mobile Communications. Il s'agit d'une organisation regroupant les acteurs de l'écosystème (environ 750 entreprises) de la connectivité mobile. La GSMA se définit elle-même de cette manière: « The GSMA is a global organisation unifying the mobile ecosystem to discover, develop and deliver innovation foundational to positive business environments and societal change. Our vision is to unlock the full power of connectivity so that people, industry, and society thrive. Representing mobile operators and organisations across the mobile ecosystem and adjacent industries » (source: <https://www.gsma.com>) C'est la GSMA qui, par exemple, produit les normes permettant de créer des réseaux mobiles interopérables.
- 3 Global e-Sustainability Initiative, le GeSI est une association d'acteurs du secteur, créée en 2001 qui défend une vision de la transformation écologique par le numérique: « To a starter, more sustainable world with digital solutions at its core. ». Cette association est beaucoup plus réduite et compte une quarantaine de membres; source: <https://gesi.org>, consultée le 22 janvier 2023.
- 4 ADEME, 2024 ; Commission de l'éthique en science et technologie du Québec, 2024 ; Haut conseil pour le climat, 2020, 2020.
- 5 À partir de 2009, au sein du Stockholm Résilience Center, des chercheurs, sous la direction de Johan Rockström et associés à Will Steffen ont défini neuf limites planétaires (Stockholm Resilience Centre, 2022). Ces *limites* sont des seuils (chiffrés) à ne pas dépasser pour maintenir l'équilibre des processus qui régulent le

système Terre. Les limites planétaires ont suscité un véritable engouement scientifique. En effet, le chiffrage, la définition d'indicateurs permet de donner des points de repères même si le fait de modéliser le système Terre paraît prétentieux et vain. Pour une analyse détaillée des limites planétaires et de leur apport dans la compréhension des phénomènes environnementaux, se référer à l'ouvrage d'Aurélien Boutaud et Natacha Gondran (Boutaud & Gondran, 2020).

- 6 Le terme de ressource est utile pour la compréhension commune de l'objet que nous adressons. Cependant, ce terme est porteur d'une conception extractiviste : une entité ne devient ressource que du fait qu'elle est utilisée, consommée. Le changement de discours permet aussi un changement de paradigme.
- 7 Deux exemples pour s'en convaincre, les DEEE (déchets d'équipements électriques et électroniques) représentent environ 54 Mt par an de nouveaux déchets dont seulement 17% sont répertoriés comme convenablement collectés. Le reste pollue les sols, l'eau ou l'air (incinération) (Benqassem et al., 2022, p. 91). Ou les microplastiques, qui, non contents de contaminer la totalité de l'espace terrestre, en contaminent **le temps**, passant dans les couches géologiques anciennes (Dimante-Deimantovica et al., 2024).
- 8 Le Go (Gigaoctet) est l'unité de mesure du volume de données échangées.

L'impératif de la sobriété numérique

Par Fabrice Flipo | 17-12-2024

Après avoir longtemps été présenté comme « immatériel », le numérique déclenche désormais des appels à la « sobriété ». Quels sont les enjeux de cet impératif ? Que faut-il en penser ? Fabrice Flipo commence par revenir sur ce qu'est le numérique, et pourquoi il est une technologie dite « de rupture », au sens schumpétérien du terme, avec ses effets classiquement « perversifs » notamment en matière écologique. Outre les enjeux quantitatifs, il éclaire le contexte législatif et le jeu d'acteurs, et pose la question de la gouvernance des modes de vie.

Introduction : questions de méthode

Cet article repose sur une enquête de longue haleine, démarrée en 2005 et jamais interrompue depuis¹. Elle s'intéresse aux sciences, aux techniques et aux politiques qui expliquent tant la place actuelle que le numérique occupe dans nos modes de vie, que la trajectoire qu'il suit, dessinant un avenir peu enviable. Pour saisir ces objets, nous nous sommes appuyés principalement sur l'anthropologie de James Scott, et plus particulièrement les concepts de « texte public », qui désigne la structure par laquelle passe l'interaction communicationnelle entre dominants et dominés², et de « schème étatique », qui renvoie aux catégories générales à partir desquelles l'État construit son action³. Ce travail sur le numérique constitue en quelque sorte l'un des terrains d'une recherche plus vaste sur les enjeux de l'écologie politique, sa critique de la modernité et son rapport à l'émancipation⁴, dont les figures tutélaires ser-

aient Marx, Sartre et Whitehead, pour situer rapidement la démarche ; s'inscrivant donc dans une tradition de « philosophie sociale »⁵, attachée à la clarté du propos et à la définition précise des concepts employés, fuyant aussi bien le jargon que la rhétorique.

L'article commence par définir le numérique. Il la caractérise comme une technologie de rupture, au sens schumpétérien du terme. Il en situe les implications écologiques, évitant la métaphore de « l'impact », qui donne l'impression que l'enjeu écologique viendrait après le déploiement de ces techniques. L'être humain étant de la nature, dans la nature, suivant le mot de Serge Moscovici⁶, comme le montrent les sciences naturelles depuis Darwin, l'existence du numérique est d'emblée écologique, quand bien même ce fait serait invisibilisé, pour un temps. Les conséquences se sont donc inévitablement faites sentir. Nous montrerons comment divers acteurs se sont saisis du problème, et comment a émergé un cadrage étatique répartissant les enjeux en trois catégories distinctes, en partie caractérisées par des mots-clé en anglais : le « green IT » (implications écologiques du secteur), le « IT for green » (usage du numérique pour verdir les autres secteurs) et « sobriété ».

Qu'est-ce que le numérique ?

Qu'est-ce que le numérique, ou le digital ? Les deux termes sont synonymes et utilisés de manière alternative depuis longtemps⁷, « digit » renvoyant aux doigts de la main. Le doigt est levé ou baissé : cette différence nette en termes de signal est ce qui distingue l'analogique du numérique, d'après Norbert Wiener⁸. Les techniques dites « numériques » reposent sur la production de signaux contrastés (« 0 » ou « 1 »), tandis que les « analogiques » jouent sur des variations continues (de 0 à 1). Qu'elles soient analogiques ou numériques toutefois les techniques évoquées ont également la caractéristique d'être motorisées, c'est-à-dire alimentées en énergie à la demande – à la différence du doigt ou du télégraphe de Chappe qui est actionné manuellement. Le numérique s'invente à partir de l'électromécanique, à l'instar des ordinateurs succédant aux mac-

hines à écrire électriques, ou l'impression numérique remplaçant les rotatives ou l'offset dans la production des journaux⁹. Les machines numériques produisent, transmettent et utilisent de l'information. Elles reposent sur une architecture dite « de von Neumann » : un « processeur » qui exécute des instructions contenues dans un « programme » déposé dans une « mémoire », qui accueille ensuite les résultats ainsi produits, permettant une boucle de rétroaction aussi appelée « feed-back », caractéristique de la cybernétique. Le composant clé est le semi-conducteur à base de silicium.

Toujours d'après Wiener, le numérique permet principalement deux fonctions : l'information et la commande¹⁰. Au sens le plus général, l'information désigne la variation d'un état – un rouge qui passe au vert, par exemple. Au sens plus étroit, elle désigne la base technique des systèmes de communication humains, et l'interaction qui s'y produit – ce que Jean-Louis Vuillerme appelle « l'interaction spéculaire »¹¹. Par extension, le numérique au sens de l'information désigne les réseaux sociaux, les systèmes d'information dans les organisations, la presse numérique et tous les outils numériques qui sont le support d'espaces publics, qu'ils soient privés ou publics et de quelque taille que ce soit. Le numérique au sens de l'information est donc rapproché de la « révolution Gutenberg », c'est-à-dire de la presse à imprimer mécanique, qui permit notamment de multiplier les cartes du ciel et renforcer la thèse héliocentrique¹², ou encore démocratiser la lecture de la Bible. Ultérieurement, la presse mécanique motorisée permet l'émergence de ce qu'Habermas a appelé « l'espace public bourgeois »¹³, adossée à l'imprimerie industrielle et ses grands tirages – plusieurs millions d'exemplaires par jour pour un seul quotidien. Elizabeth Eisenstein en a retracé la genèse¹⁴, inspirée par McLuhan¹⁵ (lui-même l'ayant été par Innis¹⁶).

La commande désigne quant à elle la transmission et l'exécution d'un ordre, au sens général. Au sens plus étroit, elle recouvre le domaine des techniques de transmission et d'exécution automatique des ordres, dont les algorithmes sont un exemple parmi d'autres :

at, que l'on peut obtenir aussi par le mécanique ou le pneumatique. L'exemple du régulateur de James Watt est souvent cité, il permet de limiter les à-coups de la machine à vapeur et d'étendre ainsi considérablement son potentiel d'usage. Plus généralement, la commande renvoie à la logistique, raison pour laquelle l'activité d'une large partie des géants du numérique consiste à coordonner plus ou moins automatiquement la trajectoire logistique de « paquets » qui sont identifiés de diverses manières, notamment par le système de code-barres (à partir des années 1970), puis du QR code. Pour Amazon ces paquets sont des colis, alors que pour Uber ce sont des taxis. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Elon Musk évoque la perspective de “robots-taxis” : parce que le but final est de transformer l'automobile en service collectif dont le milliardaire serait le seul réel propriétaire.

Internet incarne ce caractère ambidextre du numérique, à la fois information et commande, puisque le geste théorique de son inventeur, Leonard Kleinrock, en 1961, a consisté à s'inspirer de la logistique pour proposer une nouvelle circulation de l'information: « par paquets »¹⁷. De là vient d'ailleurs que l'on parle encore de « paquets » pour évoquer les briques logicielles sous Linux, système d'information qui fut étroitement imbriqué dès le départ avec Internet.

Une technique « de rupture »

Le numérique est une technique « de rupture » et « générique », de là son caractère « perversif »¹⁸. Qu'est-ce à dire ? Dans un esprit schumpétérien (du nom de l'économiste Joseph Schumpeter¹⁹), cela signifie qu'il s'agit d'une technique ayant des usages possibles extrêmement étendus, et dont l'adoption enclenche des changements importants dans de nombreux domaines ou secteurs, tant sur le plan organisationnel (industries et organisations) que des modes de vie, bien au-delà de son secteur propre – à la différence, par exemple, d'une technique telle que la bicyclette qui crée un secteur mais n'est pas massivement utilisée dans les autres, et ne

ation et de commande ont le potentiel de changer tous les systèmes d'information et de commande non-numériques ou presque. Or elles sont la base tant des espaces publics, dans leur très grande diversité, que de l'industrie, entendue au sens de Jean-Baptiste Say comme reposant sur un usage toujours croissant « d'agents naturels » mis au service de la production de choses utiles à l'être humain²⁰. Pour Marx également, la machinerie et tout particulièrement l'automatisme sont la caractéristique centrale de l'industrie²¹. De là cette « numérisation » progressive de toutes les activités d'information et de commande, à laquelle nous assistons : horlogerie, transport, habillement, bâtiment, techniques de gouvernement, médecine etc. La numérisation ou informatisation va donc bien au-delà des seuls PC et smartphone familiers des consommateurs finaux. Montres, voitures ou services publics deviennent numériques.

Ce potentiel « générique » n'est pas resté inaperçu des investisseurs. L'expansion du numérique n'a pas lieu de manière spontanée : elle bénéficie du soutien continu d'énormes capitaux. L'exemple de Tesla est souvent cité : cette entreprise jouit d'une capitalisation en bourse supérieure à celle de tous les autres constructeurs automobiles réunis²². La perception de l'équipementier Cisco est représentative : « virtuellement dans tous les secteurs du monde des affaires, il y a une demande accrue de logiciels nouveaux ou mis à jour qui améliorent la productivité du travail ou l'expérience du consommateur »²³. Dans ce contexte, la demande de bande passante sur les réseaux croît rapidement : après la 2G, la 3G et la 4G, la 5G et demain la 6G ou la 7G. Les gouvernements soutiennent également ce processus, ainsi le plan France 2030 d'Emmanuel Macron (2022). Dans ce déploiement, la complémentarité entre information et commande est centrale, comme en témoigne cette observation de Pascal Lamy, ancien directeur de l'OMC, qui estime que la mondialisation repose principalement sur deux techniques : Internet et le conteneur²⁴. Le cas de Zara est exemplaire, sous cet angle : la moindre variation de stocks de l'entreprise, consécutive à la moindre vente dans le moindre magasin, fut-il à l'autre bout de la Terre, est immédiatement connue de la maison-mère qui ajuste la production en fonction, dans les jours qui suivent²⁵.

Le numérique recouvre donc le secteur numérique et ce qu'il permet dans les autres secteurs, c'est-à-dire la manière dont l'économie et les modes de vie se transforment sous l'effet de l'usage du numérique, y compris dans les pays en développement (agriculture, tourisme et transport). D'où la difficulté de mesurer sa contribution exacte à l'économie dans sa globalité. Les organismes les plus compétents sont contraints de procéder à ce qui ne sont que des estimations. D'après la CNUCED, l'économie digitale représente 5 à 15 % du PIB mondial, suivant les définitions ; et si on l'étend jusqu'à l'usage de moyens dématérialisés de paiement alors sa part est de 36 % du PIB mondial : 29000 milliards de dollars²⁶. Pour le cabinet Arthur D. Little, « l'économie numérique est portée par des tendances fortes », qu'il appelle, avec d'autres, les « lois du numérique » : doublement de la puissance tous les 24 mois (« loi de Moore »), doublement du débit moyen tous les 21 mois (« loi de Nielsen »), doublement de la capacité de stockage tous les 18 mois (« loi de Kryder »)²⁷. En conséquence la consommation de données des Français, pour ne prendre que cet exemple, est toujours plus massive : d'après le même consultant, entre 2009 et 2020 l'iPhone développe 25 fois plus de puissance de calcul, 16 fois plus de stockage, 34 fois plus de débit mobile, 368 fois plus de données consommées chaque mois. Le cabinet anticipe, pour l'iPhone modèle 2030, 45 fois plus de puissance de calcul, 160 fois plus de stockage, 78 fois plus de débit et de données consommées. On comprend que la nouvelle loi sur l'audiovisuel s'inquiète d'augmenter les capacités de débit²⁸ : l'industrie du secteur en aura besoin pour vendre ses produits, qui consomment eux-mêmes toujours plus de ressources, avec des résolutions toujours plus élevées et donc des fichiers image toujours plus lourds en termes de quantité logicielle d'information. Les « cas d'usage » mis en avant par l'industrie sont multiples, et constituent autant de promesses de progrès et de sources de profit : industrie 4.0 (lunettes connectées, exosquelettes, machines autonomes, robots intelligents etc.), villes « intelligentes », médecine augmentée (chirurgie à distance, médecine prédictive, hospitalisation à domicile), communication augmentée (formation augmentée à distance, drones, 5G), agriculture 4.0 (tracteurs autonomes, « solutions prédictives ») ou encore protection de l'environnement (« maîtrise de la consommation des ress-

ources », « systèmes intelligents de production de l'énergie », « drones de nettoyage des océans », prévention des incendies par des drones), pour ne citer que quelques exemples.

Quelles sont les implications écologiques ?

Sous l'angle matériel, « le numérique » se présente en premier lieu comme un secteur, produisant une infrastructure, et animant, par la consommation énergétique, une infostructure – production, transmission et stockage d'information au sens informatique du terme.

L'infrastructure est constituée principalement de terminaux, de réseaux et de centres de production d'information ou de calcul, dont les fameux *datacenters*, centres de données. Les terminaux sont variés: des ordinateurs aux tablettes en passant par les smartphones, côté particuliers, et diverses interfaces humain-machine du côté de l'industrie. Comme leur nom l'indique, c'est l'endroit d'où partent et où arrivent les informations et les commandes. Les réseaux sont moins variés, reposant principalement sur le cuivre et la fibre optique. L'existence ancienne d'un réseau cuivré explique d'ailleurs en partie la rapidité de l'expansion numérique, par la disponibilité qu'il offrait, sur le plan fonctionnel. Les centres de calcul sont de grandes machines de von Neumann, composées de l'agencement de milliers de petites. Les plus puissantes font mille milliards de milliards d'opérations par seconde²⁹. Alimentés par ces quantités massives d'opérations, les réseaux voient transiter à leur tour des milliers de milliards de « bits »³⁰. Cisco évalue l'évolution du trafic mondial à un triplement, entre 2017 et 2022, passant de 1,5 ZB en 2017 à 5 ZB en 2022³¹ soit +26 %/an³². Les chiffres sont tellement énormes qu'ils épuisent les unités de compte du système international, qui ne prévoit que le « yotta » après le préfixe « zeta »³³.

L'infostructure quant à elle se présente sous la forme des algorithmes, qui servent les buts les plus divers : recherches sur internet, agrégation de données de transport ou médicales, simples enregistrements ou encore simulations de changement climatique.

Soulignons en passant que ce paysage explique en quoi l'iPhone a représenté un changement majeur, en 2007 : pas par sa connexion Internet (d'autres appareils en avaient une, à l'époque), ni son écran tactile, mais par sa banque d'applications (Apple Store), dérivée de l'iTunes, et ouvrant par là un accès à un nombre potentiellement illimité de services d'information et de commande.

Quelles sont les implications écologiques du numérique ?

Commençons par le secteur numérique en tant que tel. Les implications sont de trois ordres, ici, en suivant les repères proposés par la réglementation européenne que nous évoquerons plus loin : les matériaux utilisés, dont les toxiques, et l'énergie consommée.

– Les matériaux sont extrêmement divers puisqu'un smartphone récent contient de l'ordre de 78 éléments physiques distincts. Les plus notables en quantité sont des métaux courants tels que l'aluminium et l'acier, le plastique, et le verre. Les matériaux les plus importants en termes de rareté relative sont les fameuses « terres rares » (yttrium, europium, terbium etc.), le germanium, le cobalt ou encore le lithium³⁴. Le numérique au sens large (y compris les réseaux) consomme 6 % du cuivre extrait à l'échelle mondiale, 35 % de l'étain, 90 % du gallium, 60 % du tantale, 35 % du cobalt, pour ne donner que ces éléments-là³⁵. L'activité alimente en partie des conflits et des guerres. En sortie de cycle, en France, moins de la moitié des déchets est collectée, dont 80 % part en recyclage matière et 2 % en réutilisation³⁶. Le recyclage matière, à l'instar du robot Daisy d'Apple, ne récupère que les métaux les plus courants : cuivre, aluminium ou acier. Même dans un pays tel que la France, doté d'institutions robustes, une part indéterminée mais relativement élevée (est-ce 10, 20 ou 30%? les sources sont par définition incertaines) est exportée de manière illégale, vers des « havres de pollution » tels que l'Afrique³⁷.

– Les toxiques, qui étaient assez fortement présents au début des années 2000 (cadmium, plomb, chrome 6), ont presque disparu, à

l'exception des retardateurs de flamme et du plastique.

– En 2020, la consommation d'énergie liée au numérique s'élève à près de 5 % de l'énergie consommée dans le monde et 4 % des émissions de GES³⁸, avec une croissance phénoménale de 8 % par an. C'est le secteur dont les émissions progressent le plus vite. Elles ont dépassé celles du transport aérien et pourraient atteindre 6 à 10 % des émissions mondiales d'ici 2040, si la trajectoire reste inchangée. La propension à émettre des GES dépend du mix énergétique.

– Quand on entre dans le détail, l'étape de fabrication détient la part la plus élevée. Elle est d'autant plus élevée, en proportion du total, que l'appareil consomme peu et que le cycle de vie est court, à savoir que l'appareil est vite remplacé. C'est ainsi que la part de l'énergie dépensée à la fabrication atteint 90 % dans le cas du smartphone, contre moins de 50 % dans le cas d'une télévision³⁹.

– En termes de répartition par postes de fonctionnement, en usage, les terminaux, les réseaux et les centres de données représentent approximativement trois tiers⁴⁰.

Qu'en est-il des implications du numérique sur les autres secteurs ? Peu d'études existent du fait de la difficulté à identifier ce qui revient réellement au numérique en le séparant de ce qui tiendrait à d'autres causes. Cela rejoint le problème plus général, identifié de longue date, de mesure de la contribution du numérique à la productivité. Ce problème a une date de naissance : le célèbre article du prix Nobel Robert Solow, qui s'interrogeait sur la présence des ordinateurs dans toutes les entreprises, et leur absence dans les statistiques de la productivité⁴¹. Le problème est complexe mais le consensus qui prévaut a été évoqué plus haut. Il soutient que la numérisation constitue avant tout une troisième révolution industrielle, en vertu des gains de productivité qu'elle génère⁴². Un article récent montre que l'effet positif du numérique sur la croissance engendre des conséquences négatives sur son bilan écologique⁴³. Le même article souligne deux catégories d'effets positifs, cependant : les gains en efficacité énergétique, et la transformation sectorielle

que le numérique permet. Il conclut que ces deux effets positifs sont plus que contre-balançés par les deux grandes catégories d'effets négatifs : la croissance économique et le poids écologique du secteur numérique en tant que tel. Un tel résultat n'est pas surprenant. Les gains en efficacité énergétique et le changement sectoriel sont des facteurs de croissance, avant tout. Le premier est exigé par toutes sortes de considérations pratiques et économiques dans l'usage du numérique : problème d'autonomie des terminaux portables (téléphones, laptops etc.), questions d'évacuation de la chaleur ou simplement facture électrique à minimiser pour les usagers, qu'ils soient des particuliers ou des industriels. Le second reflète également une efficacité croissante dans l'usage des ressources, ce qui permet de faire des économies qui peuvent être investies dans de nouvelles activités, phénomène que Schumpeter décrivait déjà comme étant à la base de la croissance économique⁴⁴.

Réguler le secteur numérique (« Green IT »)

Comment ces implications écologiques sont-elles prises en charge par les sociétés ? Elles ont d'abord été ignorées, voire déniées⁴⁵. Le numérique était perçu comme « immatériel », principalement pour trois raisons, à notre sens :

- les micro-ordinateurs consommaient très peu en apparence, à la différence des premiers ordinateurs tels que l'ENIAC ;
- le numérique était perçu comme un service que l'économie considère comme « immatériel » ; c'est juste, mais à l'instar du service rendu par le transport aérien, ces services ne sont pas possibles sans une infrastructure qui, elle, n'est pas immatérielle.
- Le numérique offrait l'accès à un univers « virtuel » se caractérisant précisément par sa dimension immatérielle, au sens d'impossible à « toucher » à proprement parler.

Un quatrième facteur peut s'ajouter dans le cas de la France : l'arrivée du numérique dans les foyers s'est faite de manière concomitante à la baisse des factures liée à la mise en place de l'étiquette-

énergie sur les appareils consommant de l'électricité, qui a entraîné des gains importants en efficacité énergétique⁴⁶.

Sous réserve d'inventaire plus détaillé, la mise à l'agenda des implications écologiques du numérique nous paraît pouvoir brièvement être caractérisée de la manière suivante.

Le Parlement européen est le premier à se saisir de la question des déchets électroniques, à la fin des années 1990, ce qui débouche sur la Directive sur Déchets d'Équipements Électriques et Électroniques (DEEE 2002/95/CE). À l'époque, les biens électroniques sont principalement les téléphones GSM, les ordinateurs de bureau, les micro-ordinateurs personnels (l'iMac avec un processeur à 233 MHz date de 1998) et les consoles de jeu (la Sega MegaDrive est mise sur le marché en 1990). Ils représentent alors une catégorie de produits qui ne peut pas être simplement mise en décharge ou incinérée avec les autres. Cette Directive est calquée sur d'autres du même type, ciblant les véhicules hors d'usage (VHU) ou encore les batteries. Elle repose sur le principe du « pollueur-payeur », et dérive du principe « d'internalisation des externalités » sur le plan de la théorie économique. D'après ce principe, le marché est faussé par des acteurs qui ne paient pas le coût réel de leur production, et engendrent des « coûts externes » sur d'autres acteurs. C'est le cas des pollutions occasionnées par les déchets électroniques. Les pollueurs doivent donc payer le vrai coût de la mise sur le marché de leurs produits. Aussi la Directive prévoit-elle que les « metteurs sur le marché » (suivant la terminologie consacrée) soient responsables de l'élimination des déchets : c'est la Responsabilité Élargie du Producteur. Ils peuvent le faire soit directement, tel HP qui reprend ses ordinateurs auprès de ses gros clients, ou indirectement, en mettant en place des éco-organismes qui seront chargés de la collecte et du traitement. La seconde solution est fréquemment utilisée dans le cas de Déchets Toxiques en Quantité Dispersée, suivant la terminologie de l'ADEME. Le coût de la collecte se révèle alors déterminant⁴⁷. C'est pour cette raison que la Directive impliquait également la mise en place de systèmes de collecte à moindre coût, passant par la mobilisation des distributeurs, chargés de récupérer

les produits ramenés par les consommateurs, au nom de la Responsabilité Élargie du Consommateur.

Dans l'esprit de la directive, cette internalisation des coûts doit favoriser une concurrence vertueuse, les metteurs sur le marché rivalisant d'inventivité pour réduire les coûts de pollution. Nous indiquions dès 2006, dans nos travaux⁴⁸, que le dispositif avait peu de chances de fonctionner dans le sens attendu, pour plusieurs raisons. D'abord le coût de dépollution ne peut jouer son rôle que si celle-ci est très stricte, conduisant à des frais élevés ; au contraire ceux-ci sont restés faibles, de l'ordre de quelques dizaines de centimes par appareil, entre autres choses parce que les objectifs divers de dépollution n'ont été resserrés que très lentement, pour diverses raisons : volonté de ne pas contraindre l'innovation, manque de personnel de contrôle, etc. De plus, étant maîtres de la filière, les industriels n'avaient pas beaucoup intérêt à ce qu'elle leur coûte cher. Ils ont beaucoup mis en avant le surcoût occasionné et les risques de pertes de compétitivité, lors de la discussion de la directive en 2002⁴⁹. Il s'avère ensuite que le défi est de taille, comme l'ont révélé ultérieurement les travaux de la Commission Européenne sur l'économie circulaire et les ressources matérielles critiques⁵⁰, à partir du moment où les déchets ont commencé à être considérés comme des ressources possibles. Nous sommes encore très loin d'une économie circulaire, comme le montrent les chiffres évoqués plus haut, mais les Directives DEEE et EcoDesign ont convergé de manière plus explicite dans ce but, aboutissant au projet de Green New Deal⁵¹. En France, la partie matérielle du numérique entre dans le champ de la loi Anti-Gaspillage pour une économie circulaire (dite AGECE)⁵², qui prolonge et spécifie au niveau hexagonal les enjeux de la Directive EcoDesign.

Sur le plan des toxiques, des ONG telles que Basel Action Network ou Silicon Valley Toxic Coalition pointent quant à elles les effets délétères de la dispersion de ces déchets dans l'environnement, ainsi que leur caractère fortement sélectif sur le plan social : ils finissent souvent dans les habitats pauvres, qui cherchent même à survivre en extrayant les métaux précieux par des moyens très dommageables pour leur santé autant que pour l'environnement. A

l'échelle internationale, la Convention de Bâle a été saisie, dans la mesure où elle régule et généralement interdit l'exportation de déchets toxiques. Au niveau européen, les produits électroniques sont tombés sous le coup de la Directive RoHS (Restriction of Hazardous Substances 2002/95/CE) qui est chargée de réguler (et pas forcément interdire) l'usage des toxiques pour l'ensemble des activités sur le continent européen. Cette directive a poussé le secteur à abandonner la plupart des substances polluantes, à l'exception des plastiques et des retardateurs de flamme.

L'enjeu de la consommation énergétique est tombé sous la coupe de directive EuP (Energy using Products 2005/32/CE) devenue Ecodesign (2012/19/UE), qui intègre le numérique parmi de nombreux autres produits consommant de l'énergie. Elle cherche à généraliser les meilleures pratiques ou techniques. Ainsi a-t-elle interdit les chargeurs les moins efficaces et généralisé l'usage de l'USB 3 pour éviter le gaspillage de connectique. Aux États-Unis, les campagnes de Greenpeace ont largement contribué à pousser les GAFAM vers les énergies renouvelables, du moins pour ce qui est de leur consommation locale, la fabrication étant généralement située en Extrême-Orient (Chine, Taïwan) et demeurant dépendante des sources d'énergie utilisées dans ces pays. Sur le plan de la mise à l'agenda public du problème, la première alerte d'ampleur nous paraît avoir été donnée par le consultant spécialisé Gartner, qui estima en 2007 que les émissions du numérique s'élevaient à 2 % du total mondial, « autant que l'aviation »⁵³. Le chiffre et la comparaison provoquèrent l'émoi du secteur, sans aller vraiment au-delà. L'enquête que nous avons menée à cette époque montre que le grand public ne perçoit pas l'enjeu énergétique du numérique, pas plus que les autorités⁵⁴. Ce n'est qu'à partir de 2018, sous l'impulsion notamment d'un rapport du Shift Project, que le sujet est un peu plus pris au sérieux. Le numérique représente alors près du double des émissions de 2007, en proportion : entre 3 et 4 % des émissions de GES globales. C'est sous cet angle de la consommation d'énergie et indirectement des émissions de GES que le numérique fait l'objet d'un rapport d'information du Sénat (2020)⁵⁵, en France, à la suite duquel est votée en 2021 une loi visant à « Réduire l'empreinte environnementale du numérique » (dite REEN)⁵⁶.

L'inventaire n'est pas tout à fait exhaustif, dans la mesure où ces directives en impliquent d'autres, par exemple sur l'économie circulaire, les émissions de GES ou le traitement plus général des déchets. Au niveau européen, le grand intégrateur est le « Green deal » ou « Pacte vert »⁵⁷. Dans le cas de la France, par exemple, les divers dispositifs encadrant le numérique sont conçus pour devenir le volet « numérique » de la « Transition écologique » et en particulier de la Stratégie Nationale Bas Carbone (SNBC)⁵⁸ qui occupe une position centrale dans l'orientation des politiques publiques sur la question. Cette stratégie ambitionne d'atteindre la neutralité carbone (zéro émission net) d'ici 2050. Pour mémoire, quatre moyens sont mis en avant : la décarbonation totale de la production d'énergie ; la réduction de la consommation totale d'énergie d'environ 40 % ; la diminution des émissions non liées à l'énergie (donc principalement celles issues de l'agriculture) et l'augmentation des « puits de carbone ». Dans le cas de la France, l'inauguration d'un « Haut comité pour un numérique écoresponsable » dédié plus spécifiquement aux territoires, le 14 novembre 2022⁵⁹, correspond à une initiative nationale supplémentaire.

De quoi est-il question sur le fond ? Suivant l'argumentaire proposé, un constat est fait que la fabrication représente 70 % de l'empreinte carbone du numérique, le reste étant absorbé par « les usages » du matériel, à savoir les « services numériques ». La loi REEN répond donc en favorisant l'allongement de la durée de vie des terminaux, les usages écologiquement vertueux et notamment l'écoconception des services numériques ; en réduisant la consommation d'énergie des centres et de données et exigeant des collectivités territoriales de mettre en place une « stratégie numérique responsable ». Le Haut comité a commencé ses travaux en formant cinq groupes de travail, portant respectivement et dans l'ordre sur les terminaux, les centres de données, la sobriété et les usages, la contribution du numérique à la décarbonation des autres secteurs et les réseaux. Le tout entend compléter la SNBC sur le volet « numérique ».

Réguler les usages du numérique (« IT for Green »)

La mise en évidence croissante des implications écologiques du numérique n'a pas laissé le secteur sans réaction. En 2008, en réaction à l'information diffusée par Gartner, l'industrie, par la voix de la Global e-sustainability Initiative (GeSI), a admis le chiffre tout en se faisant les avocats d'une contribution positive possible du secteur, qui pourrait permettre aux autres secteurs de « s'écologiser », jusqu'à des réductions allant de 5 à 10 fois l'empreinte écologique du secteur numérique lui-même, soit 15 à 20 % des émissions de GES globales⁶⁰. Le dernier rapport du GSMA⁶¹ évoque encore cet ordre de grandeur⁶² ; et son président, Stéphane Richard, ex-DG d'Orange, n'hésite pas à mettre cet argument en avant. Cet argument est largement repris dans la Feuille de route du Conseil National du Numérique sur « l'environnement et le numérique » (2020)⁶³, à laquelle l'auteur de ces lignes a contribué. Et le Pacte Vert range fréquemment le numérique du côté de la solution, sans même problématiser la consommation du secteur lui-même⁶⁴.

Quelle est la nature de ces positions qui s'avèrent ne guère posséder d'appui scientifique⁶⁵ ? Nous l'avons analysé longuement ailleurs⁶⁶, rappelons ici les principaux termes du débat. Les rapports évoqués procèdent généralement par une liste de ce qu'ils appellent des « cas d'usage », comme le font fréquemment les publications des industries qui cherchent à explorer les potentiels d'une invention dont la rentabilité est incertaine, et n'est pas encore une innovation. C'est le cas de la 5G, par exemple, présentée comme pouvant permettre l'internet des objets ou la robotique dans l'industrie dite « 4.0 »⁶⁷. Dans le cas du IT for Green, les cas d'usage sont l'agriculture de précision, le télétravail, la voiture autonome ou la visioconférence. À chaque fois, deux scénarios sont proposés, généralement avec et sans la technologie proposée. Par exemple, le déplacement en avion est mis en regard de la visioconférence. Le scénario avec technologie est systématiquement moins polluant que le scénario sans elle. Il suffit ensuite d'ajouter les gains pour parvenir aux chiffres de réduction avancés, puis à déduire les émissions du numérique lui-même.

Les faiblesses du raisonnement sont évidentes, mais pas assez sans doute pour que ces rapports cessent de circuler. Procédons donc à

quelques rappels. La principale limite vient de ce qu'aucun rapport ne se fonde sur une évolution documentée des usages, tels qu'ils se construisent dans l'espace et sur des durées longues. Si tel avait été le cas, ils auraient pu constater que les communications sont complémentaires des transports, et n'ont jamais été substitutifs⁶⁸. Ils auraient aussi dû interroger le cadre législatif, la direction des investissements, le plan stratégique des entreprises et bien d'autres facteurs qui conditionnent l'espace de choix des usagers potentiels. S'ils avaient convenablement documenté la construction des usages numériques, comme nous l'avons fait⁶⁹, ils auraient par exemple pu prendre la mesure des obstacles et ne pas se contenter de faire comme si le choix supposé vertueux était aussi peu contraint que le choix supposé non-vertueux. Les rapports adoptent en effet en creux cette hypothèse courante en économie néoclassique, qui postule la souveraineté du consommateur (final ou intermédiaire), et qui a souvent été critiquée pour son irréalisme⁷⁰. Ces rapports font finalement de la mauvaise prospective, en ne cherchant pas à mesurer sérieusement l'ampleur de la réorientation à opérer pour que les usages mis en avant se généralisent, à la place de ceux qui sont actuellement financés de manière massive. Le rapport SMART 2020 avait partiellement anticipé le problème, en conditionnant les promesses à l'endiguement de « l'effet rebond » par la taxe carbone et l'échange de permis d'émission⁷¹. C'est oublier qu'aucun de ces deux outils n'a donné de résultat significatif, à eux seuls, depuis 25 ans. Les pays qui ont décarboné comme la Suède ou l'Allemagne l'ont fait sur la base d'un jeu complexe de lois et de mobilisations citoyennes. Ce que les rapports de l'industrie appellent « effet rebond » n'est que le résultat des politiques de promotion du numérique et de la croissance économique, qu'elle encourage et finance par ailleurs. De ce fait, les usages de la visioconférence se diffusent, oui, mais sans se substituer aux usages de l'avion. Et l'on retrouve les résultats de l'étude menée par Lange et ses collègues⁷².

Laisser penser qu'un bien ou un service est bon pour l'environnement alors que ce qui est développé est un tout autre bien ou service, dégradant l'environnement, est ce qui s'appelle du *greenwashing* au sens de la Chambre de Commerce Internationale : cela consiste à faire apparaître le rôle d'une organisation sous un angle

favorable sur le plan écologique, alors que les actions entreprises sont tout autres⁷³.

Comment aller vers la sobriété ?

Qu'est-ce que la sobriété ? Les rapports et projets de loi la mentionnent abondamment, désormais. Mais de quoi s'agit-il ? Le concept vient en troisième larron, dans un débat qui compte deux autres repères, comme en témoigne la Feuille de Route du Conseil National du Numérique sur l'environnement et le Numérique⁷⁴ : le « Green IT » et le « IT for green ».

Le « Green IT » recouvre le thème de « l'efficacité » : à usages donnés, choisir les techniques qui permettent de réduire l'empreinte écologique du numérique. Par exemple, différentes techniques sont possibles pour échanger en visio : logiciels, machines, infrastructures. L'empreinte écologique sera plus ou moins élevée, pour le même service rendu. Rendre le numérique plus « efficace » écologiquement, c'est choisir les solutions les moins consommatrices.

Le second thème, « IT for green », aborde l'intérêt du numérique pour réduire l'empreinte écologique des autres secteurs, là aussi pour un usage donné. Par exemple, se réunir en visio est moins consommateur que prendre l'avion, si les participants sont distants de plusieurs milliers de kilomètres. Nous avons vu les ambiguïtés qui règnent dans ce domaine, où la contribution du numérique demeure peu claire.

Et la sobriété ?

Prenons un peu de champ et revenons à Aristote, vers qui la philosophie se tourne généralement au sujet de ce concept. Le Stagiritte évoque en effet *sophrosunè*, traduit en latin par *sobrietas* et en français par « prudence », « tempérance » ou « juste mesure ». Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote donne quelques exemples tirés de son époque : excès ou défaut de sport (le soldat qui meurt en revenant de Marathon car il a trop couru), de nourriture et autres. La modération règle le comportement ; en son absence ne règne que le

dérèglement⁷⁵. En ce sens, elle est la vertu des vertus. Dans *Les politiques*, il met en rapport les vertus avec les régimes politiques⁷⁶ : la prudence ou tempérance est la vertu du gouvernant. Le philosophe Thomas Princen réactualise son analyse en étendant le concept de sobriété (*sufficiency*) à des enjeux contemporains⁷⁷ : un excès de prélèvement sur les écosystèmes les dégrade, un défaut nous prive de leurs bénéfices ; un excès de voitures ralentit, un défaut également.

Qu'est-ce qui fait la sobriété, dans le fond ? Un rapport des usages au Tout de la cité ou, dans une analyse réactualisée, de la planète. Ce qui fait la sobriété, c'est la qualité du rapport à soi, certes, mais également en ce qu'il engage le rapport à autrui, notamment sous la forme de la loi, et plus largement au monde que nous habitons. Est-ce bien le cas dans les textes de loi et autres directives évoqués ? Non. Ils s'en tiennent à la question de l'efficacité écologique, sous l'angle de l'énergie, des toxiques ou de la matière. La trajectoire d'innovation pour la croissance économique reste pour l'essentiel inchangée, sous ses trois formes principales⁷⁸ : trouver des gains de productivité pour produire plus dans un temps donné, pour consommer plus mais aussi investir dans de nouveaux biens, services et usages, et trouver des débouchés aux deux. Les textes ne permettent même pas à cette problématique de la sobriété d'émerger, sinon de manière très locale, ce qui empêche de pouvoir la distinguer de l'efficacité. Les questions de sobriété devraient questionner la dynamique de création des usages qui soient à la hauteur des dynamiques en cours, avec des questions telles que celles-ci : avons-nous besoin de la 5G ? Des services qui rendent les terminaux nécessaires ? Au contraire les blocages sociotechniques ou « lock-in » se renforcent, par exemple quand nombre de services publics ou privés ne sont plus disponibles que par le biais d'un smartphone suffisamment performant. Ou quand le gouvernement débloque 30 milliards d'euros pour investir notamment dans le numérique afin de relancer la croissance de la production et de la consommation⁷⁹.

Le prix à payer pour ces politiques qui ne sont pas réellement tournées vers la sobriété mais plutôt vers une compétitivité « à moindre

coût écologique » est que rien n'empêche que la dépendance des rapports sociaux au numérique s'accroisse; au contraire, elle est encouragée. Les simulations du Shift Project indiquent que l'empreinte écologique du numérique sera au mieux stabilisée, dans ces conditions⁸⁰. De même, vouloir simplement remplacer les énergies fossiles par les renouvelables ou les voitures thermiques par l'électrique se traduira par une demande très importante en métaux et autres matériaux requis pour la construction. L'ONG Réseau Action Climat notait le caractère contradictoire des mesures gouvernementales, en termes de résultat à atteindre⁸¹. Stimuler la croissance et « en même temps » appeler à la sobriété a en effet quelque chose de kafkaïen, qui se résout par une sobriété de second rang, que l'on appelle d'ordinaire *l'efficacité*.

Que faire ? Le format de l'article ne permet pas de développer cette question et nous renvoyons à d'autres écrits⁸². Mais suggérons tout de même une piste: celle d'une socialisation des modes de vie, c'est-à-dire des pratiques répétitives et largement répandues. Une mesure pourrait être mise en place à cet effet : organiser la visibilité des grandes tendances aujourd'hui invisibles des usagers (usages de la vidéo, croissance de la puissance de calcul, etc.) en regard des enjeux écologiques, et plus spécifiquement mettre les entreprises à contribution en imposant que toute entreprise mettant un nouveau produit sur le marché produise un document certifié par un tiers de confiance (tel qu'une association de consommateur) évaluant les effets écologiques et sociaux de la généralisation du produit, sur le marché considéré, de manière à socialiser les usages. Ainsi nous verrions un peu quelles sont les implications d'un choix, individuel et collectif, tel que le smartphone et le monde qui va avec.

—

Notes

- 1** Flipo, Fabrice, Boutet, Annabelle et Deltour, François, « Ecologie des infrastructures numériques », Evry, Groupe des Ecoles Télécom (GET), avril 2006.

- 2 Scott, James C., *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 16.
- 3 Scott, James C., *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed.*, New Haven and London, Yale University Press, 1998.
- 4 Flipo, Fabrice, *Nature et politique – anthropologie de la globalisation et de la modernité*, Paris, Amsterdam, 2014 ; Flipo, Fabrice, *Réenchanter le monde – Politique et vérité*, Paris, Le Croquant, 2017.
- 5 Fischbach, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- 6 Moscovici, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature (1962)*, Paris, Flammarion, 1999.
- 7 Centre National des Ressources Linguistiques et Textuelles (CNRTL). <https://www.cnrtl.fr/definition/digital> : numérique, binaire et discret sont des synonymes. Victor Scardigli publie en 1983 *La société digitale*.
- 8 Wiener, Norbert, *Cybernétique et société (1949)*, Paris, Deux Rives, 1949, p. 100, note 1.
- 9 Breton, Philippe, *Une histoire de l'informatique*, Paris, Points, 1990.
- 10 Wiener, Norbert, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1947)*, Paris, Seuil, 2014.
- 11 Vuillerme, Jean-Louis, *Le concept de système politique*, Paris, PUF, 1989.
- 12 Kuhn, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2008^e édition, Paris, Flammarion, 1972 ; Eisenstein, Elizabeth, *La révolution de l'imprimé : à l'aube de l'Europe moderne*, Paris, Hachette, 2003.
- 13 Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise (1962).*,

Paris, Payot, 1990.

14 Eisenstein, *La révolution de l'imprimé: à l'aube de l'Europe moderne*.

15 McLuhan, Marshall, *La galaxie Gutenberg (1962)*, Paris, CNRS Editions, 2017.

16 Innis, H.A., *Empire and Communications*, Oxford, UK, Clarendon Press, 1950.

17 Kleinrock, Leonard, « Information flow in large communication nets. Proposal for a PhD Thesis », 31 mai 1961.

18 Boullier, Dominique, *Sociologie du numérique*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 48.

19 Schumpeter, Joseph A., *Théorie de l'évolution économique. Recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture (1935)*, Paris, Dalloz, 1999 ; Aghion, Philippe, Antonin, Céline et Bunel, Simon, *Le pouvoir de la destruction créatrice*, Paris, Odile Jacob, 2020.

20 Say, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique. Ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses (1876)*, Paris, Guillaumin, [s. d.].

21 Marx, Karl, *Le Capital (1867)*, Paris, PUF, 1993.

22 <https://www.lesechos.fr/industrie-services/automobile/tesla-passe-le-cap-des-1000-milliards-de-dollars-a-wall-street-1358283>

23 « Across virtually every business sector, there is an increased demand for new or enhanced applications that increase workforce productivity or improve customer experiences » notre traduction. <https://www.cisco.com/c/en/us/solutions/collateral/executive-perspectives/annual-internet-report/white-paper-c11-741490.html>

24 Lamy, Pascal, « La démondialisation est un concept réactionnaire », *Le Monde*, 30 juin 2011, <<https://www.lemonde.fr/economie/article/2011/06/30/pascal->

[lamy-la-demondialisation-est-un-concept-reactionnaire_1542904_3234.html](#)

- 25 Coe, Neil N., et Yeung, Henry Wai-Chung, *Global Production Networks: Theorizing Economic Development in an Interconnected World*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- 26 CNUCED, « Digital economy report 2019. Value creation and capture: implications for developing countries. », 2019, p. 4-6.
- 27 Arthur D. Little et Fédération Française des Télécoms, « Etude “Economie des Télécoms” 2019. Rapport d'étude », décembre 2019.
- 28 Sénat, *Rapport d'information de la Commission des Affaires culturelles et de l'éducation en conclusion des travaux de la mission d'information sur une nouvelle régulation de la communication audiovisuelle à l'ère numérique*, 2018, n° 1292.
- 29 <https://www.top500.org>
- 30 Un « bit » désigne une unité unique d'information. À ne pas confondre avec le *byte*, en anglais, qui correspond à l'octet, soit 8 unités d'information.
- 31 1 ZB = 1000 milliards de milliards de bytes ou octets.
- 32 Cisco, *Cisco Annual Internet Report (2017-2022) White Paper*. Le dernier rapport (*Cisco Annual Report 2018-2023*) ne décompte plus que les débits, pas la quantité totale d'information qui transite.
- 33 https://fr.wikipedia.org/wiki/Syst%C3%A8me_international_d%27unit%C3%A9s
- 34 European Commission, *Report on critical raw materials and the circular economy*, 2018.
- 35 Source : EcoInfo, qui cite Philippe Bihouix. https://ecoinfo.cnrs.fr/wp-content/uploads/2015/01/cours_nantes_oct_2015.pdf

- 36 ADEME, Rapport annuel du registre des déchets d'équipements électriques et électroniques, 2020.
- 37 <https://ewastemonitor.info>
- 38 Shift Project, « Déployer la sobriété numérique », octobre 2020.
- 39 Le calcul est complexe en réalité, ici plusieurs rapports :
<https://www.arcep.fr/la-regulation/grands-dossiers-thematiques-transverses/lempreinte-environnementale-du-numerique.html>
- 40 Shift Project, « Déployer la sobriété numérique ».
- 41 Solow, Robert, « We'd better watch out », *New York Times Book Review*, 12 juillet 1987, p. 36.
- 42 Castells, Manuel, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998 ; Aghion, Antonin et Bunel, *Le pouvoir de la destruction créatrice*.
- 43 Lange, Steffen, Pohl, Johanna et Santarius, Tilman, « Digitalization and energy consumption. Does ICT reduce energy demand? », *Ecological Economics*, vol. 176, octobre 2020, p. 106760.
- 44 Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique. Recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture (1935)*.
- 45 Sur ce point voir Flipo *et al.*, *Peut-on croire aux TIC vertes ? Technologies de l'information et crise environnementale*.
- 46 Flipo, Fabrice, *L'impératif de la sobriété numérique. L'enjeu des modes de vie*, Paris, Matériologiques, 2020.
- 47 Bertolini, Gérard, *Economie des déchets*, Paris, Technip, 2005 ; ADEME, « Equipements électriques et électroniques – données 2018 », septembre 2019.
- 48 Flipo, Boutet et Deltour, « Ecologie des infrastructures numériques », loc. cit.
- 49 Flipo, Fabrice *et al.*, *Écologie des infrastructures numériques*, Paris, Hermès Science, 2007.

- 50 OECD, *Critical Metals and Mobile Devices*, 2010 ; Deloitte Sustainability, BGS,, BRGM, NOASR, *Étude sur la révision de la liste des matières premières critiques*, 2017 ; Commission Européenne, *Study on the review of the list of Critical Raw Materials Criticality Assessments*, juin 2017.
- 51 https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/european-green-deal_fr
- 52 <https://www.ecologie.gouv.fr/loi-anti-gaspillage-economie-circulaire>
- 53 <https://www.itnews.com.au/news/global-ict-carbon-emissions-unsustainable-79596>
- 54 Ainsi le rapport rassurant du CGIET : Petit M., Breuil H. & Cueugniet J., Développement Éco-responsable et TIC (DETIC), Rapport du Conseil Général de l'Industrie, de l'Énergie et des Technologies, 2009.
- 55 <http://www.senat.fr/rap/r19-555/r19-5551.pdf>
- 56 <https://www.vie-publique.fr/loi/278056-loi-15-novembre2021-reen-reduire-empreinte-environnementale-du-numerique>
- 57 https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/european-green-deal_fr
- 58 <https://www.ecologie.gouv.fr/strategie-nationale-bas-carbone-snbc>
- 59 <https://ecoresponsable.numerique.gouv.fr/>
- 60 GeSI, *SMART 2020 Enabling the low-carbon economy in the information age*, 2008 ; GeSI, *#SMARTer2030: ICT solutions for 21st century challenges*, 2015.
- 61 La « GSM association », initialement association des opérateurs de GSM, s'est élargie au fur et à mesure que des secteurs initialement hors télécommunications numériques, tels que le logiciel ou les équipementiers, sont devenus des acteurs importants des transmissions. <https://www.gsma.com/membership/membership-types>

- 62 GSMA, « The enablement effect. The impact of mobile communications technologies on carbon emission reductions », 2019.
- 63 <https://cnnumerique.fr/files/uploads/2020/CNNum%20-%20Feuille%20de%20route%20environnement%20%26%20numerique.pdf>
- 64 Flipo, Fabrice, « Le Green Deal européen et l'enjeu du numérique. Retour sur un impensé », *Les Notes de la FEP*, no. 24, février 2021.
- 65 En termes de publication solidement argumentée ou dans des revues à comité de lecture.
- 66 Flipo, *L'impératif de la sobriété numérique. L'enjeu des modes de vie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2020.
- 67 Exemple :
<https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/mobile/inspiration/5g>
- 68 Grubler, Arnulf, *Technology and global change*, Laxenburg, Austria, 1998, p. 322 ; Gomez, Javier, *Optimisation des transports et mobilité durable : le cas des applications géolocalisées sur téléphone mobile*, Evry, Institut National des Télécommunications, 2011.
- 69 Flipo, *L'impératif de la sobriété numérique. L'enjeu des modes de vie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2020.
- 70 Keen, Steve, *L'imposture économique*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2017.
- 71 GeSI, SMART 2020 Enabling the low-carbon economy in the information age, p. 50, notre traduction
- 72 Lange, Pohl et Santarius, « Digitalization and energy consumption. Does ICT reduce energy demand? », loc. cit.
- 73 Chambre de Commerce Internationale, *Publicité et marketing, Code de communication*, 2018, chapitre D.

- 74 <https://cnnumerique.fr/files/uploads/2020/CNNum%20-%20Feuille%20de%20route%20environnement%20%26%20numerique.pdf>
- 75 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004.
- 76 Aristote, *Politique*, Paris, Vrin, 2003, Livre IV, chapitre XIII.
- 77 Princen, Thomas L., *The Logic of Sufficiency*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2005.
- 78 Aghion, Antonin et Bunel, *Le pouvoir de la destruction créatrice*, Paris, Odile Jacob, 2020.
- 79 <https://en-marche.fr/emmanuel-macron/le-programme/numerique>
- 80 <https://theshiftproject.org/article/deployer-la-sobriete-numerique-rapport-shift>
- 81 <https://reseauactionclimat.org/les-8-conditions-du-reseau-action-climat-pour-un-plan-de-sobriete-efficace-et-juste>
- 82 Voir notamment Flipo, Fabrice, *Réenchanger le monde – Politique et vérité*, Paris, Le Croquant, 2017 ; et surtout Fabrice Flipo, *Changer les modes de de vie. Une dialectique matérialiste par-delà le plan et le marché*, Le Croquant, 2024.

Les éléments de la théorie des médias

Par Nicole Starosielski | 18-12-2024

On vit dans le monde de nos médias et nos médias se fabriquent dans notre monde. Les médias à la fois ont et sont des environnements. Comment penser cette double inclusion ? À partir de la notion d'éléments, soutient Nicole Starosielski dans ce texte bref, quasi-manifeste devenu rapidement un classique de sa discipline, la théorie des médias – *media studies* en anglais. Le « tournant élémental » qu'elle propose noue de manière très radicale la théorie des médias et la pensée environnementale. Car si les médias sont dans l'air, l'air aussi est un médium... *Les Temps qui restent* en propose une première traduction française.

Les éléments sont des parties constitutives d'un tout, définies par leur rôle dans une composition. Les éléments de la pensée grecque classique – l'air, l'eau, le feu et la terre – étaient des « substances », chacune ayant sa propre spécificité dans la composition de l'univers. Le tableau périodique [de Mendeleïev] est une classification des éléments chimiques de base, souvent considérés comme les briques fondamentales de la matière. Hors de tout contexte matériel ou écologique particulier, la notion d'« élément » renvoie tout simplement à des principes de base. Mais les éléments peuvent également décrire des conditions écologiques (par exemple, les éléments de la nature). L'expression être dans « son élément » veut ainsi dire être en harmonie avec son environnement « naturel ».

Au cours de la dernière décennie, les *media studies* ont pris un tournant « élémental ». Ce que je veux dire par là est que le champ des *media studies* s'est tourné vers la quête des éléments constitut-

ifs des médias, en particulier les substances et substrats qui les composent. Ainsi, les chercheurs en *media studies* ont mis en lumière les minéraux qui composent les technologies de l'information et de la communication (Parikka 2015; Mattern 2017), les terres rares nécessaires aux médias sonores (Smith 2015), la lumière qui conditionne la visibilité (Bozak 2012), ou encore toutes les infrastructures qui soutiennent la circulation des signaux (Mukherjee 2017; Parks et Starosielski 2015; Plantin et Punathambekar 2018). L'étude du *hardware* et des plateformes pourrait également être envisagée comme une pratique analytique visant à décomposer les médias en leurs éléments constitutifs. Alors que John Durham Peters plaide explicitement en faveur d'une « philosophie des médias élémentaux », considérant la mer, le ciel, le feu et la terre comme des moyens de communication (Peters 2015), d'autres chercheurs examinent les médias atmosphériques dans leur milieu élémentaire (McCormack 2018), d'autres encore analysent le plastique comme un substrat, un *medium*, du capitalisme avancé (Davis 2015), voire la Terre elle-même comme un « média bien avant d'être notre maison, un vaisseau, un écosystème, un globe, Gaia, ou encore la célèbre «bille bleue» (*blue marble*) » (Russill 2017). Bien que ces approches interviennent dans des contextes et débats variés, je propose de les regrouper sous le terme générique d'« analyse élémentale » (*elemental analysis*), définie comme l'étude des matières et substrats conditionnant les médias.

Bien que l'effort pour faire ressortir la composition matérielle des médias prenne des formes variées, une grande partie des recherches qui mobilisent la notion de « média élémentaux » est orientée par les éléments au sens du tableau périodique ou de la pensée grecque. Elles s'inscrivent dans un « tournant élémental » plus large dans les sciences humaines et s'inspirent d'ouvrages comme *Elemental Ecocriticism* (2015) de Jeffrey Cohen et Lowell Duckert, ou *Elemental Philosophy* (2010) de David Macauley. Stefan Helmreich soutient que la pensée en termes d'éléments représente un tournant majeur dans la théorie sociale, qui s'attache à « comprendre les amalgames entre objets naturels et objets culturels à travers leurs connexions et relations chimiques, leur tissu molaire-moléculaire, et leurs substantiations matérielles et médiatisées. »

Or, même au-delà du domaine des *media studies*, cette réflexion fondamentale sur les éléments implique souvent de prêter attention au travail de médiation.

Je considère que l'analyse en termes d'éléments représente une opportunité pour le domaine tout entier des *media studies*. Tout d'abord, bien que toutes les analyses matérialistes ou élémentales ne fassent pas explicitement partie des *environmental media studies*, pour de nombreux auteurs s'intéresser aux éléments qui constituent les médias s'inscrit dans un projet fondamentalement écologique. Autrement dit, c'est une manière de politiser la substance des médias. L'élémental constitue une alternative aux notions de «nature» ou d'«environnement» - domaines qui, dans la culture populaire, restent souvent perçus comme extérieurs à l'humain, quelle que soit l'ampleur des recherches sur les média-natures ou les environnements médiatiques (Parikka 2012). Une approche par les éléments, en revanche, «offre la possibilité (de manière détournée et par un pas de côté) de découvrir un cadre philosophique et un domaine écologique plus fluides, plus ouverts et plus évolutifs » (Macauley 2010, 4). Par exemple, dans son analyse de l'air en tant que milieu, Eva Horn (2018, 8) écrit qu'une telle enquête implique de comprendre l'air «non seulement comme un environnement, mais aussi comme un élément intrinsèque de la civilisation humaine, de la connaissance humaine et de l'expérience phénoménologique». En d'autres termes, travailler sur les éléments permet non seulement d'aborder les questions écologiques sous un angle différent, mais aussi de dépasser les frontières entre l'humain et son milieu, et de redéfinir par-là les termes dans lesquels se posent les débats dans le domaine des *environmental media studies*.

L'analyse des médias par leurs éléments peut déstabiliser à la fois les cadres traditionnels de la notion d'«environnement» et la compréhension usuelle des «médias». Le livre *Wild Blue Media* de Melody Jue, par exemple, adopte une approche centrée sur les éléments afin de recalibrer notre compréhension de la médiation et replacer toute activité médiatique dans un milieu (2020). L'analyse des éléments peut ainsi étendre les études environnementales à un large éventail de médias. Par exemple, Internet n'est pas simple-

ent un ensemble d'ordinateurs et de câbles contrôlés par des entreprises, mais inclut également des éléments tels que l'eau et sa régulation (Hogan 2015) ainsi que les systèmes de climatisation et les pratiques thermoculturelles (Velkova 2016; Starosielski 2016). Cette perspective nous amène à concevoir tous les médias comme des médias environnementaux, et par conséquent l'ensemble des *media studies* deviennent les *environmental media studies*. En retour, cela ouvre la voie à l'étude de tous les environnements au prisme d'une compréhension critique de la médiation, comprise au sens large.

Qu'il soit considéré comme un sous-domaine, une réorientation ou une extension des *media studies*, le tournant « élémental » des médias implique à la fois un analyse interne de leurs composantes et une ouverture vers d'autres domaines et disciplines. L'approche par les éléments relie les *media studies* à un réseau de phénomènes infrastructuraux et écologiques, incluant mines, océans, routes et mondes sociaux, souvent ignorés dans le cadre de l'analyse traditionnelle des *media studies*. Ce tournant invite également au dialogue avec de nouveaux groupes de chercheurs, non seulement ceux qui étudient la terre, l'eau, l'air et le feu dans d'autres disciplines, mais aussi avec des chercheurs et des publics désireux de mieux comprendre les formes spécifiques que prend la matérialité. De plus, ce tournant introduit des théories rarement lues dans les *environmental media studies*, allant de Harold Innis à Luce Irigaray (voir, par exemple, Young 2017; Horn 2018). En somme, la recherche sur les éléments constitue une « zone de contact » où les chercheurs repoussent, expérimentent et redéfinissent les frontières des *media studies*.

Cependant, les possibilités offertes par la recherche sur les éléments s'accompagnent de plusieurs défis. L'un d'entre eux réside dans le fait que, bien que cette recherche propose un cadre distinct de celui de « l'environnement » ou de « la nature », elle génère ses propres malentendus. Les lecteurs occasionnels de travaux sur les éléments, s'appuyant uniquement sur l'imaginaire populaire des éléments de la pensée grecque ou du tableau périodique, tendent à considérer les éléments comme des unités bien délimitées et disc-

continues. De même, la recherche sur les éléments au sens large – portant sur les matériaux, plateformes et infrastructures des médias – est perçue à tort comme une simple exploration des soubassements durs et solides des médias. À l'inverse, la théorie élémentale, l'étude des infrastructures et les nouveaux matérialismes interprètent rarement leurs objets comme des blocs de construction mutuellement exclusifs ou même comme des objets tout court. Les éléments ne sont pas des choses. Les recherches sur les éléments des médias ont au contraire montré à maintes reprises que ceux-ci sont processuels, dynamiques et intra-actifs.

Un deuxième défi, d'ordre politique, émerge également : bien que des travaux substantiels aient été menés pour définir une philosophie des médias élémentaux, il reste encore beaucoup à faire pour formuler une politique des médias élémentaux. Dans la théorie sociale et écologique, la démarche élémentale s'est alliée aux enquêtes sur la justice environnementale. Prenons, par exemple, l'enquête de Catherine Fennell (2016) sur le plomb contenu dans les infrastructures hydriques de Flint, dans le Michigan, ou encore l'étude de Michelle Murphy (2017) sur la manière dont la diffusion des BPC prolonge le colonialisme et le racisme. Les recherches sur les déchets électroniques et les effets environnementaux des composants des médias ont ouvert la voie (Gabrys 2011; Parikka 2012), mais ce domaine reste encore insuffisamment étudié. Il est également nécessaire de politiser les frontières de la définition des éléments dans les *media studies*. Dans la veine du courant *Media and Environment*, Yuriko Furuhashi (2019) analyse la cosmologie latente des médias élémentaux et plaide pour une prise en compte de leur géopolitique. En attirant l'attention sur les cinq éléments et phases de la philosophie chinoise, elle demande « quelles approches épistémiques et techniques de contrôle de l'environnement ont été considérées pour acquises, et lesquelles ont été négligées dans les *media studies*? ». Son étude met en lumière les manières dont l'analyse des éléments peut renforcer tacitement des visions du monde eurocentriques, patriarcales et racistes. On ne peut penser les éléments des *media studies* en nous référant uniquement aux éléments grecs ou à ceux du tableau périodique. Le faire reviendrait à « naturaliser » les schémas de pensée occidentaux en les imposant

d'emblée dans les rubriques et le lexique de base de notre compréhension de la composition des médias.

Troisièmement, bien qu'une grande partie des recherches sur les éléments chimiques et antiques présuppose une uniformité de la composition des éléments, il est nécessaire de mieux comprendre les problèmes liés au statut de la différence dans le cas des formes élémentales des médias. Comme le dit Melody Jue (2016, 2): «À quoi ressemblerait une théorie des médias en termes d'éléments qui prêterait attention aux questions de déviance, d'antinormativité et d'échec?». À quoi ressemblerait cette théorie, par exemple, si l'on suivait l'analyse d'Anne Pasek (2019) sur le carbone, qu'elle étudie non pas comme une brique élémentaire a priori mais comme une entité qui nécessite toujours d'être stabilisée et qui présente ses propres défis de communication? Les recherches sur les éléments dans les médias sont d'autant plus fascinantes qu'elles ne se contentent pas d'offrir un cadre ontologique stable dans lequel la différence serait soit aplatie, soit définitivement codée, mais ouvrent de nouveaux espaces pour observer où et comment la différence se matérialise.

La recherche élémentale n'est qu'une des nombreuses approches permettant d'aborder l'environnement des médias, aussi bien celui dans lequel ils sont que celui dont ils sont faits. Cependant, pour en comprendre et exploiter pleinement le potentiel, il est primordial de se rappeler que les éléments ne sont ni des essences ni des fondements. Les éléments *composent*. Ce sont les choix de compositions auxquels on s'intéresse, ainsi que les langages utilisés pour les distinguer, qui portent des implications géopolitiques majeures. Les éléments ne sont pas des entités discrètes. Ils sont relationnels. Ils ne se tiennent jamais entièrement seuls. Ils s'attachent, se lient et se transforment. Les infrastructures évoluent, la matière se décompose, les molécules se séparent. Les éléments ne sont pas épiques, ils sont particuliers. En d'autres termes, la recherche élémentale ne vise pas à stabiliser le flux des *media studies* dans un sol ferme – au contraire, la force de ce paradigme réside précisément dans sa capacité à ouvrir, déstabiliser et fluidifier les courants existants de la pensée environnementale.

References

Bozak, Nadia. 2012. *The Cinematic Footprint: Lights, Camera, Natural Resources*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Cohen, Jeffrey Jerome, and Lowell Duckert, eds. 2015. *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davis, Heather. 2015. "Life and Death in the Anthropocene: A Short History of Plastic." In *Art in the Anthropocene: Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, edited by Heather Davis and Etienne Turpin, 347–58. London: Open Humanities Press.

Fennell, Catherine. 2016. "Are We All Flint?" *Limn*, no. 7. <https://limn.it/articles/are-we-all-flint/>.

Furuhata, Yuriko. 2019. "Of Dragons and Geoengineering: Rethinking Elemental Media." *Media+Environment*. <https://mediaenviron.scholasticahq.com/article/10797-of-dragons-and-geoengineering-rethinking-elemental-media>.

Gabrys, Jennifer. 2011. *Digital Rubbish: A Natural History of Electronics*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/dcbooks.9380304.0001.001>.

Helmreich, Stefan. n.d. "Elementary Forms of Elementary Forms, Old, New, and Wavy." In *Reactivating Elements: Substance, Process and Practice from Chemistry to Cosmology*, edited by Dimitris Papadopoulos, Maria Puig de la Bellacasa, and Natasha Myers. Durham, NC: Duke University Press.

Hogan, Mél. 2015. "Data Flows and Water Woes: The Utah Data Center." *Big Data & Society* 2 (2): 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951715592429>.

Horn, Eva. 2018. "Air as Medium." *Grey Room* 73 (Fall): 6–25.
https://doi.org/10.1162/grey_a_00254.

Jue, Melody. 2016. "The Marvelous Clouds: Towards an Elemental Theory of Media." *Environmental Communication* 10 (6): 818–20.
<https://doi.org/10.1080/17524032.2016.1198460>.

———. 2020. *Wild Blue Media: Thinking through Seawater*. Durham, NC: Duke University Press.

Macauley, David. 2010. *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*. Albany, NY: SUNY Press.

Mattern, Shannon. 2017. *Code + Clay... Data + Dirt: Five Thousand Years of Urban Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McCormack, Derek P. 2018. *Atmospheric Things: On the Allure of Elemental Envelopment*. Durham, NC: Duke University Press.
<https://doi.org/10.1215/9780822371731>.

Mukherjee, Rahul. 2017. "City inside the Oven': Cell Tower Radiation Controversies and Mediated Technoscience Publics." *Television & New Media* 18 (1): 19–36.
<https://doi.org/10.1177/1527476416649242>.

Murphy, Michelle. 2017. "Alterlife and Decolonial Chemical Relations." *Cultural Anthropology* 32 (4): 494–503.
<https://doi.org/10.14506/ca32.4.02>.

Parikka, Jussi. 2012. "New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter." *Communication and Critical/Cultural Studies* 9 (1): 95–100.
<https://doi.org/10.1080/14791420.2011.626252>.

———. 2015. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816695515.001.0001>.

- Parks, Lisa, and Nicole Starosielski, eds. 2015. *Signal Traffic: Critical Studies of Media Infrastructures*. Urbana: University of Illinois Press. <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252039362.001.0001>.
- Pasek, Anne. 2019. "Fixing Carbon: Mediating Matter on a Warming World." PhD diss., New York University.
- Peters, John Durham. 2015. *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226253978.001.0001>.
- Plantin, Jean-Christophe, and Aswin Punathambekar. 2018. "Digital Media Infrastructures: Pipes, Platforms, and Politics." *Media, Culture & Society* 41 (2): 163-74. <https://doi.org/10.1177/0163443718818376>.
- Russill, Chris. 2017. "Is the Earth a Medium? –Situating the Planetary in Media Theory." *Ctrl-Z: New Media Philosophy*, no. 7. <http://www.ctrl-z.net.au/articles/issue-7/russill-is-the-earth-a-medium/>.
- Smith, Jacob. 2015. *Eco-Sonic Media*. Berkeley: University of California Press.
- Starosielski, Nicole. 2016. "Thermocultures of Geological Media." *Cultural Politics* 12 (Fall): 293-309. <https://doi.org/10.1215/17432197-3648858>.
- Velkova, Julia. 2016. "Data That Warms: Waste Heat, Infrastructural Convergence and the Computation Traffic Commodity." *Big Data & Society* 3 (December): 1-10. <https://doi.org/10.1177/2053951716684144>.
- Young, Liam Cole. 2017. "Innis's Infrastructure: Dirt, Beavers, and Documents in Material Media Theory." *Cultural Politics* 13 (2): 227-49. <https://doi.org/10.1215/17432197-4129161>.

—

—

Contributeur·ices

Traduit par Luca Paltrinieri, Jeanne Etelain, Patrice Maniglier

—

Comment citer ce texte

Nicolas Starosielski, « Les éléments de la théorie des médias », *Les Temps qui restent*, n°3, octobre-décembre 2024.

LE NUMÉRIQUE REVIENT SUR TERRE

ÉTUDES | #NUMÉRIQUE | #RÉSEAUX | #MER | #RESTES

Démanteler des réseaux en ruine: Câbles sous-marins et biodiversité en mer Méditerranée

Par Clément Marquet | 18-12-2024

Ayant une vie, les câbles sous-marins de télécommunication ont aussi une fin de vie. Comment meurt un câble sous-marin et comment en hériter? Ces questions soulèvent celle de l'interaction entre toute une panoplie d'agents divers et variés: autorités locales et internationales, propriétaires des câbles, experts écologues, institutions pour la protection de l'environnement, agents chargés du démantèlement et d'autres, non des moindres: poissons, corail, herbiers. En racontant dans le détail l'histoire de la dépose d'un câble près de Martigues, Clément Marquet montre le jeu des temporalités différentes par lequel se définit l'horizon ouvert d'une surveillance et d'une maintenance des conditions de cohabitation entre les réseaux et les écosystèmes.

Introduction

Les câbles sous-marins de télécommunication sont des infrastructures composant le réseau internet mondial¹. Au cours des dix dernières années, le nombre de câbles en activité a doublé, passant de 263 en 2014², à 559 aujourd'hui³. Cette augmentation rapide est impulsée par les grandes entreprises du numérique, capables d'inv-

estir des milliards de dollars pour accompagner la croissance des données transitant par les réseaux. Si cette expansion est scrutée par les investisseurs, discutée pour ces enjeux technologiques, économiques et géopolitiques⁴, elle invisibilise le devenir d'autres câbles, ceux qui, devenant obsolètes, sont alors désactivés. Selon Alan Mauldin, directeur de la recherche à Telegeography⁵, les nouvelles générations de câbles posés par les GAFAM vont accélérer la fermeture des plus anciens : ceux-ci transportent moins de données tout en ayant des coûts d'entretien et de réparation élevés. Ainsi, une « extinction de masse » menacerait l'écosystème des câbles sous-marins de télécommunication⁶.

Que ce discours prophétique soit vrai ou non⁷, il invite à s'interroger sur la fin de vie des infrastructures matérielles du numérique. Rendre compte des conditions politiques, sociales et environnementales de leurs fermetures semble particulièrement important dans un contexte où celles-ci se multiplient⁸, du fait de la croissance rapide de nouvelles générations technologiques. L'objectif du présent texte est de documenter ce qu'il advient des restes de câbles sous-marins de télécommunication, la mise en visibilité de leurs conséquences environnementales, et le travail nécessaire à leur démantèlement⁹ lorsque celui-ci n'a pas été pris en charge par les organisations (publiques ou privées) qui en avaient la responsabilité.

Les câbles sous-marins sont déployés au fond de mers depuis le milieu du XIX^e siècle¹⁰. Lors de cette longue histoire, plusieurs générations technologiques se sont succédées (schématiquement, les réseaux télégraphiques ont été remplacés par les coaxiaux, suivis de la fibre optique). Aujourd'hui, ils représentent 96% du trafic internet international, parcourant 1,4 millions de kilomètres. Leur durée de vie est généralement estimée à 25 ans – bien qu'ils ne soient en pratique utilisés qu'une quinzaine d'années¹¹. Puis, ils sont désactivés. Une fois débranchés, ils peuvent connaître des destins variés : certains sont réutilisés pour interconnecter des territoires marginalisés à peu de frais, d'autres sont découpés puis immergés pour construire des récifs artificiels¹². Le recyclage dans le but de récupérer le cuivre et les matériaux synthétiques qui les composent est également pratiqué. Mais, de nombreux câbles sont

simplement abandonnés. D'une façon générale, les informations à ce sujet sont très parcellaires : alors que la carte des câbles actifs est maintenue soigneusement à jour par l'entreprise Telegeography, il n'existe pas, en revanche, de suivi systématique du devenir des câbles désactivés.

On peut faire l'hypothèse que, si le devenir des câbles intéresse peu, c'est que ces infrastructures ne posent pas vraiment de problème. C'est d'ailleurs le message qui est généralement communiqué à leur sujet : dépeints comme passifs, restant de longues années au fond des mers et des océans, les câbles ne s'altèrent pas et peuvent être colonisés par des écosystèmes marins¹³. L'intérêt environnemental de leur recyclage est même interrogé à l'aune des dégâts que pourraient occasionner leur retrait et des émissions de gaz à effet de serre qui seraient générées par les navires de dépose.

Cependant, les câbles abandonnés peuvent également constituer sujet de préoccupation de la part des acteurs de la protection de l'environnement. Ainsi, les responsables du Parc Marin de la Côte Bleue (PMCB), un espace maritime protégé entre Martigues et Marseille, dans le sud de la France, ont investi de 2008 à 2021 un temps et des ressources non négligeables pour obtenir le retrait de quatre câbles sous-marins par la société Orange. Selon les écologues responsables du parc, ces câbles se dégradaient au fond de l'anse de la Couronne Vieille (fig 1), menaçant la sécurité des baigneur·ses et fragilisant des écosystèmes côtiers. Il s'agit là d'une situation originale, qui invite à relativiser les récits habituels sur la fin de vie des câbles (ils ne constituent pas un problème pour les environnements qu'ils habitent) en donnant à voir un cas limite du décommissionnement des grands réseaux sous-marins. Comment et pourquoi, ces câbles dont les impacts environnementaux sont systématiquement présentés comme négligeables voire inexistant, sont-ils devenus un enjeu de bataille pour la préservation des milieux ?



Fig. 1. L'anse de la Couronne Vieille, Martigues.
Photo de Clément Marquet - 2024

Dans le contexte de bouleversement climatiques et environnementaux que nous connaissons, les questions d'héritage et de démantèlement des grands équipements industriels suscitent une attention croissante, abordées par la littérature en sciences sociales sous différents angles: comme un enjeu d'attribution des responsabilités collectives dans la gestion des ruines du capitalisme¹⁴, comme de nouvelles réserves de biodiversité urbaine¹⁵ qui peuvent également constituer des espaces d'épanouissement pour des espèces proliférantes et menaçantes pour d'autres écosystèmes¹⁶, ou encore comme une opportunité pour faire émerger une plus grande diversité infrastructurelle¹⁷. Ces études mettent en lumière l'ambivalence et l'hétérogénéité qui caractérisent les ruines, interrogeant les limites du travail de conservation¹⁸ et soulignant les porosités entre le patrimoine (*heritage*), ce dont on hérite et que l'on cherche à valoriser, et l'héritage (*legacy*) avec lequel on est contraint à composer¹⁹. A ce titre, je m'intéresserai notamment aux effets spécifiques de la territorialité de ces câbles sous-marins: il s'agit de réseaux, non d'infrastructures aux contours bien délimités. Les ruines réticulaires²⁰ ont ainsi une emprise spatiale bien plus étroite

que des installations comme les usines ou les centres de données, mais parcourent des espaces très hétérogènes tant par leur topographie, par les réglementations qui les concernent, par les acteur·rices qui s'y confrontent, et peuvent ainsi avoir des niveaux de dégradation ou de préservation du réseau lui-même très inégaux.

Soucieux des tensions à l'œuvre dans l'héritage des friches de la modernité industrielle, cet article entend notamment contribuer aux travaux sur les ruines infrastructurelles de la société de l'information²¹. Des centraux téléphoniques abandonnés²² aux centres de données²³, le devenir des grands équipements obsolètes soulève des enjeux environnementaux, économiques et politiques peu étudiés car associés à de nouvelles technologies dont on n'envisage pas (encore) la fermeture, tant elles sont centrales au fonctionnement de nos sociétés. En particulier, ces infrastructures sont travaillées par les enjeux politiques de leur mise en visibilité²⁴, qu'il s'agisse des équipements en activité²⁵ ou de leurs ruines²⁶. La recherche d'un équilibre entre le visible et de l'invisible est une préoccupation constante dans le monde des câbles sous-marins, situés dans des espaces peu accessibles au regard²⁷, et pris en tension entre des besoins de protection et de sécurisation²⁸.

Ainsi, je m'intéresserai au travail de mise en visibilité²⁹ des câbles abandonnés par les acteur·rices souhaitant les faire relever. J'aborderai le démantèlement de ces ruines réticulaires principalement à partir de l'expérience d'un acteur, le Parc Marin de la Côte Bleue. Il s'agit ici de rendre compte du décommissionnement comme d'un travail d'enquête mené par les enquêté·es³⁰, qui articulent l'exploration de la matérialité des câbles et de leur environnement³¹ avec celle de leurs modes d'existence administratif³² dans la perspective d'attribuer des responsabilités. Une telle perspective permet d'inscrire le décommissionnement dans une temporalité plus longue que les seuls travaux de retrait des câbles, et entend de découvrir les mondes des câbles sous-marins en tenant compte du caractère éminemment situé géographiquement et culturellement des enjeux de leur pose comme de leur relevage³³.

Ce travail s'appuie sur une enquête au long court réalisée avec Loup Cellard sur le développement des infrastructures du numérique (centres de données, câbles sous-marins) à Marseille et dans les Bouches du Rhône. Le cas du Parc Marin de la Côte Bleue étant très spécifique dans ce contexte territorial, cet article se fonde en grande partie sur un entretien avec Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au sein du PMCB, sur les bilans annuels présentés au comité de pilotage du PMCB depuis 2009, le journal de chantier tenu pendant les opérations et sur les documents administratifs relatifs au relevage des câbles (expertise écologique, dossier loi sur l'eau). En complément, l'analyse base également sa compréhension sur des entretiens avec un scaphandrier présent lors des opérations, avec des responsables d'Orange International Networks Infrastructures and Services (Oinis), avec un capitaine de remorqueur ayant participé à la pose et au relevage de câbles en méditerranée et en mer rouge, avec le directeur adjoint et la chargée de mission projets structurant de la Direction Départementale des Territoires et des Mers des Bouches du Rhône, ainsi que l'étude des archives du bulletin des Amis des Câbles Sous-Marins.

Le propos est organisé en trois parties. D'abord, je reviens sur la quête des propriétaires des câbles. Ensuite, j'analyse le travail d'expertise environnemental visant à attribuer la responsabilité du démantèlement et à assurer sa bonne réalisation. Enfin, je rends compte du travail de découpe mené par les ouvriers et ses conséquences à plus long terme, interrogeant l'horizon temporel dans lequel le démantèlement pourrait être considéré comme achevé.

Des câbles sans propriétaires

Le projet de démantèlement des quatre câbles sous-marins de télécommunication qui atterrissent dans l'anse de la Couronne Vieille, au sein du PMCB (Parc Marin de la Côte Bleue), prend forme en 2008, lors du classement de l'espace maritime de la Côte Bleue en site Natura 2000 «Côte Bleue Marine». Le PMCB, désigné opérateur du site, doit alors réaliser un plan de gestion sur la période 2008-2015, indiquant ses objectifs en matière de protection de

l'environnement. Les employés du PMCB, pour la plupart des écologues, identifient différents projets: réalisation d'inventaire de biodiversité, activités socio-économiques, participation à des études variées et relevage des macrodéchets polluant le fond des eaux. Cette catégorie désigne une grande variété d'objets volumineux qui ne peuvent être enlevés uniquement par des plongeurs et requièrent l'intervention de bateaux équipés: ainsi des pneus, des corps morts³⁴, des engins de pêche et, pour des raisons sur lesquelles nous allons nous attarder, des câbles sous-marins abandonnés.

Les câbles ne constituèrent pas immédiatement une priorité pour les agent·es du PMCB. D'abord, car les projets de la zone Natura 2000 fraîchement créés étaient nombreux. Ensuite, car les câbles constituent des macrodéchets singuliers: à la différence des corps morts ou des pneus, qui peuvent être relevés avec relativement peu de moyens, les câbles sont des réseaux qui peuvent s'étendre sur des milliers de kilomètre. Dès lors, intervenir à leur égard nécessite des travaux bien plus conséquents, notamment de tronçonnage. Le PMCB n'était pas équipé pour ces travaux coûteux, ni ne souhaitait prendre en charge les ruines que d'autres avaient laissées derrière eux.

Il s'agit ainsi de retrouver le propriétaire des câbles pour faire valoir son devoir de retirer les équipements qu'il avait abandonnés. Sur le principe, cette démarche n'est pas très compliquée: jusque 2008, Orange détient un centre de télécommunication à Martigues, à moins de 500 mètres dans les terres depuis l'anse de la Couronne Vieille. C'est dans ce centre que s'effectue l'interconnexion entre les réseaux maritimes et les réseaux terrestres. Cependant, la présence du centre ne fait pas automatiquement d'Orange le propriétaire des câbles. Dans de nombreux cas, les stations d'atterrage louent également leurs espaces pour accueillir les réseaux d'autres opérateurs. Les agent·es du PCMB doivent donc récupérer les documents administratifs indiquant quelles entreprises sont propriétaires des câbles, et leur communiquer ensuite des courriers les invitant à s'en occuper. En l'occurrence, pour avoir le droit d'atterrer, les opérateurs de câbles sous-marins doivent demander

une concession d'utilisation du Domaine Public Maritime (DPM) auprès la Direction Départementale des Territoires et des Mers (DDTM) du département concerné. Ces documents administratifs permettent aux fonctionnaires d'instruire les demandes et indiquent aux câbliers les règles que se donne l'État dans l'usage des fonds marins. Depuis 2004, les concessions d'utilisation du DPM incluent l'obligation de retirer les câbles et de restaurer l'environnement dans l'état initial.

Cependant, cette démarche s'avéra plus difficile que prévue, car la DDTM n'était pas ou plus en possession des documents permettant d'attribuer la propriété des câbles. Au fil de leurs recherches, les agent·es du PMCB identifient des traces des câbles sur internet, grâce à la base de données entretenue par le site web sigcables.com. A destination des navigateurs et plus particulièrement des pêcheurs, cette base de données avait pour objectif de communiquer la localisation des câbles afin d'éviter leur arrachage par des engins de pêche, qui sont la première cause de leur détérioration³⁵. Rendre visible les câbles auprès des acteur·rices concerné·es constitue ainsi une pratique courante dans l'industrie pour limiter les dégradations³⁶. Le site sigcables.com permet ainsi d'identifier les quatre câbles ayant Martigues pour point d'arrivée et atterrissant dans l'anse de la Couronne Vieille. Nommés Amitié, France-Algérie, Didon et Barmar, ces câbles sont associés à une « autorité de maintenance », l'entreprise Orange, et en particulier sa filiale « Orange International Networks Infrastructures and Services » (Oinis)³⁷.

Le contact avec Oinis fut néanmoins peu concluant :

« La première réponse que nous a faite [le responsable d'Oinis], c'est "nous on est Orange, c'est des câbles France Télécom, ils n'appartiennent pas à Orange". J'ai eu du mal à entendre ça [...]. Ils prennent tous les actifs, mais refusent les passifs de France Télécom: "ce n'est plus nous". » (Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 du PMCB, le 24 février 2022)

Le responsable d'Oinis renvoie ainsi Benjamin Cadville à l'histoire des télécommunications. Amitié, France-Algérie, Didon et Barmar

³⁸ ont été posés, pour les deux premiers, par le Ministère des Postes, Télégraphes et des Télécommunications (PTT) en 1978 et 1980, et pour les deux suivants, par France Télécom (alors établissement de droit public) en 1993. La privatisation de France Telecom a lieu en 2004. Cette année-là se clôt également le rachat d'Orange par l'entreprise – le changement de nom n'arrivera qu'en 2013. Les câbles sous-marins de l'anse de la Couronne Vieille constituent l'héritage d'un choix opéré par les services publics dans les années 1970 : celui de diversifier les points d'atterrage des câbles sous-marins autour de Marseille pour limiter leur concentration et leur vulnérabilité³⁹. Désactivés entre 1999 et 2004, leur fermeture se déroule pendant la privatisation progressive de France Télécom, qui a mis fin à la diversification des points d'atterrage. On peut ainsi faire une hypothèse quant à l'absence de concession d'utilisation du Domaine Public Maritime les concernant : ayant été décidés et posés par l'administration française ou par une entreprise publique, il est possible que les fonctionnaires ne se soient pas embarrassés de la formalisation de l'utilisation du DPM et se soient arrangés de gré à gré.

Lors de leur recherche d'information sur les câbles de l'anse Couronne Vieille, les écologues du PCMB ont mobilisé une ressource (le site sigcables.com) qui se donne à voir comme une infrastructure informationnelle rendant visible les infrastructures sous-marines de télécommunication. Voilà qui nous informe sur les ressources de l'enquête autant que sur la façon dont des outils d'intermédiation sont produits pour faire exister les câbles auprès de certain·es usager·es de la mer malgré leur invisibilité. Nous voyons aussi par là comment l'histoire économique et les transformations des organisations contribuent à la disparition des responsabilités infrastructurelles, fabriquant des héritages sans propriétaires. En 2018, les câbles abandonnés n'ont plus de propriétaire administrativement reconnu : comment les faire alors exister aux yeux des administrations et d'Orange pour permettre leur décommissionnement ?

Expertise environnementale et soutien des pouvoirs publics

Face aux fins de non-recevoir d'Orange et pour ne pas «mettre en porte-à-faux l'État qui ne retrouvait pas les documents officiels⁴⁰», le PMCB entend faire pression sur l'opérateur par un autre levier, celui l'expertise environnementale. Rendre visible les câbles, c'est les faire exister comme des entités menaçantes et mettre en évidence les manières d'agir à leur égard. En cela, nous allons voir que le PMCB mobilise des compétences fongibles avec les attentes technico-administratives des pouvoirs publics, et notamment de la police de l'eau. Pour éclairer cette stratégie, je reviens brièvement sur l'histoire de la localisation des câbles, en distinguant deux opérations: le travail de qualification des câbles en macro-déchets et celui de délimitation du réseau à démanteler.

Du réseau abandonné au déchet menaçant

Dans les années 1990, la zone d'atterrissage des câbles sous-marins au large de l'anse de la Couronne Vieille fait l'objet de préoccupations environnementales. Celles-ci se sont concrétisées en 1996 avec la création de l'Aire Marine Protégée (AMP)⁴¹ de Cap Couronne, située à l'entrée de l'anse de la Couronne Vieille. Cette AMP constitue une réserve de 210 hectares au sein de laquelle la pêche est interdite dans l'objectif de favoriser le renouvellement de populations halieutiques (tels le merlu, le pageot ou les rougets) et de protéger les herbiers de Posidonie (une plante endémique de la méditerranée protégée depuis 1981 pour ses nombreuses fonctions écosystémiques⁴²). Lors de sa création, les écologues affirment également qu'elle permettra de limiter «les dommages occasionnés par les chaluts aux câbles de télécommunications sous-marines qui traversent cette zone⁴³». Au cœur de la zone maritime protégée, les câbles étaient d'ailleurs bien connus de la part des écologues, qui s'en servaient depuis longtemps pour leurs activités quotidiennes :

« Nous le savions déjà, cela fait déjà 30 ans que nous savons qu'ils sont sous l'eau, nous en avons même utilisé comme des

stations de comptage. [...] Cela nous servait de point de repère, comme nous plongeons à côté des eaux du fleuve Rhône, avec l'embouchure du Rhône qui est à quelques kilomètres de chez nous, nous travaillons dans des conditions de visibilité... ce n'est pas la Manche ni l'Atlantique, mais à l'échelle de la Méditerranée, c'est ce que nous appelons de la touille [...] dans le sens où c'est une visibilité de 2-3 m, régulièrement.» (Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021)

Ainsi, les câbles sous-marins étaient depuis de longues années connus et parfaitement intégrés dans leur environnement. Dans une convergence d'intérêt avec la protection de la reproduction des poissons et des herbiers de Posidonie, ils bénéficient de la protection de l'AMP contre l'activité des pêcheurs, et cohabitent avec les herbiers qui, localement, en sont même venus à couvrir les réseaux – cohabitation qui est observable en d'autres lieux, comme le Parc National des Calanques et à proximité des plages du Prado⁴⁴.

Cependant, au milieu des années 2000, les câbles présents dans l'anse de la Couronne Vieille commencent à se dégrader, alertant ainsi les écologues (fig. 2).



Fig. 2. Câble France-Algérie détourné.
Crédit : PMCB.

Cette situation, rarement relevée par la littérature sur les câbles sous-marins qui insiste généralement sur la stabilité des réseaux dans le temps⁴⁵, tient aux conditions dans lesquelles ils ont été déconnectés du caisson d'atterrissage figurant sur la plage (fig. 3). Les employés ont visiblement été peu regardants des restes qu'ils laissaient sous l'eau : après avoir détachés les câbles de leur point d'atterrissage, ils ont coupé les parties proches du littoral en tronçons, puis les ont rejetés à peine plus au large, là où les fonds atteignent deux mètres de profondeur. Cependant, sous l'action de la houle, les torons d'aciers protégeant les câbles des agressions extérieures se «détournent⁴⁶», constituant autant de pics menaçant baigneurs, plongeurs et petits navires. Cette lente dégradation s'accompagne également de risques moins visibles, comme la pollution chimique provoquée par l'altération des métaux au contact de l'eau, ceux-ci échappant aux gaines de plastiques qui les protègent normalement. Par ailleurs, ces câbles détachés menacent les herbiers de Posidonie : libérés de la tension suscitée par le point d'atterrissage, ils sont alors mus par la houle qui provoque des mouve-

ents latéraux, arasant le sol, et détruisant ainsi les plantes alentours.



Fig. 3. Le caisson d'atterrage des câbles sous-marins, anse de la Couronne Vieille, Martigues.
Crédit: PMCB.

Alors qu'Orange International Networks Infrastructures and Service (Oinis) refuse d'intervenir sur les câbles, le PMCB décide d'alerter la Direction Départementale des Territoires et des Mers (DDTM) en mobilisant les compétences de ces agent·es et en produisant un dossier d'expertise environnementale :

«On a réalisé nous-mêmes cette mission d'expertise, de manière bénévole, non financée par Orange... pas bénévole, sur nos fonds propres... pour justement alerter Orange et les pouvoirs publics, la DDTM, sur l'intérêt et la nécessité, même, d'enlever ces câbles [...] Nous avons fait tout ce travail en autonomie et sans appui, en même temps d'avoir expertisé la totalité des câbles. Au Parc Marin, nous sommes une petite équipe de 7,5 personnes. Il y avait à l'époque 5 plongeurs professionnels. On est une équipe très opérationnelle sur le terrain. C'est ce qui fait notre force, d'être derrière les bureaux pour prévoir les mesures et ensuite, avoir la tête sous

l'eau pour pouvoir les appliquer et se confronter à la réalité, aux difficultés du terrain.» (Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021)

Ce dossier consiste à documenter, pour les quatre câbles, des éléments généraux, tels que leur localisation précise dans l'anse et à sa sortie, la nature juridique des espaces qu'ils traversent (par exemple, la présence de certains câbles dans des Zones Uniquement Réservées à la Baignade), et le type du fond marin sur lequel ils reposent (sable, roche). Puis, suivant le réseau au fond de l'eau, les écologues prêtent particulièrement attention à trois types de situation: d'abord, ils rendent compte de l'état de dégradation des câbles (fig. 4), soulignant qu'à proximité des zones de baignade, plusieurs câbles se «détoronnent» et menacent les baigneur·ses. Les écologues identifient et évaluent aussi la présence d'herbiers de Posidonie, leur vitalité («faible recouvrement», «petites pousses», «tâches» ou au contraire «herbier dense») et leur rapport avec le câble: celui-ci arrase-t-il les pousses environnantes, repose-t-il sur l'herbier ou au contraire a-t-il été absorbée par la matte (fig. 5)? Ils relèvent également la présence d'objets naturels ou d'origine anthropique susceptibles de compliquer les travaux de relevage: en certains endroits, le câble passe sous des rochers, au-dessus d'un cheval de frise en acier ou s'est emmêlée avec des chaînes de plusieurs dizaines de mètres, provenant probablement d'un bateau (fig. 6).

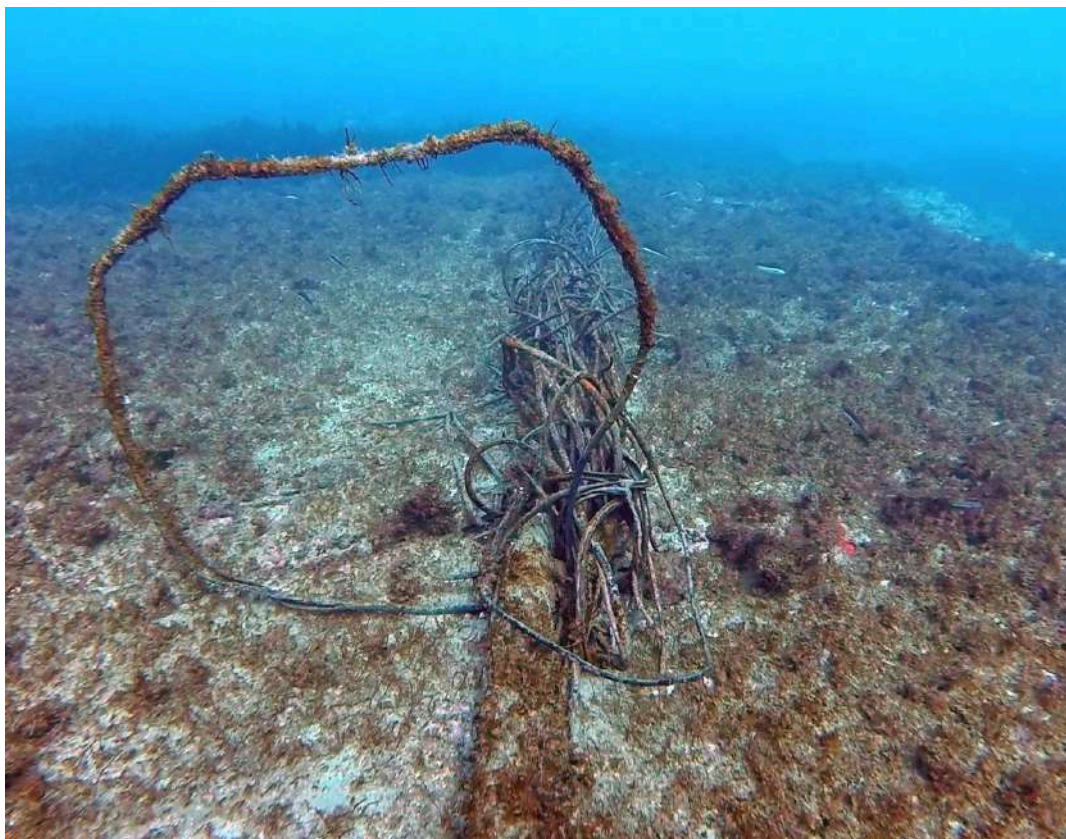


Fig 4. Câble détérioré.

Légende de la photo dans le rapport du PMCB : «Le câble est posé sur de la roche. Une longueur de 3 mètres commence à se détériorer fortement, comme sur d'autres portions. Des morceaux d'1 mètre de long de cette gaine en acier sont retrouvés aux alentours du câble dans des dépressions rocheuses. On note une abrasion significative de chaque côté du câble qui témoigne d'un mouvement latéral, probablement lors des tempêtes.». Cf. Benjamin Cadville et Frédéric Bachet, «Expertise écologique de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans le Parc Marin de la Côte Bleue» (Parc Marin de la Côte Bleue publ., 2021), 13.

Crédit : PMCB



Fig. 5 Câble passant sur l'herbier de Posidonie.

Légende de la photo dans le rapport du PMCB : « A partir de 5 mètres de profondeur, on retrouve la présence de tâches d'herbier de Posidonie sur roche qui se densifie au fur et à mesure. A cet endroit, le câble DIDON est posé dessus l'herbier de Posidonie. » Cf. Cadville et Bachet, 17.

Crédit : PMCB

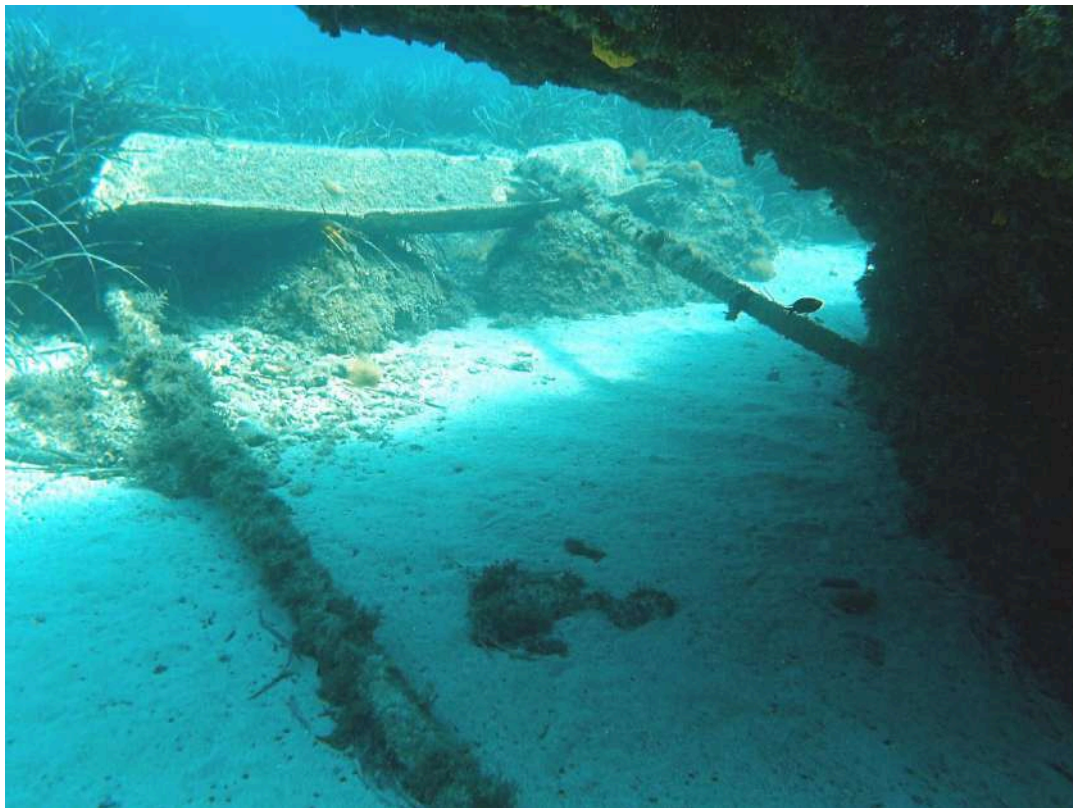


Fig. 6. Surplomb rocheux et conière de fibre de verre. Légende de la photo dans le rapport du PMCB: « Une cornière en fibre de verre est présente sous le câble BARMAR, sans que l'on sache si c'est pour le protéger des têtes de roche en dessous ou si cette plaque est venue s'enrager sous le câble. Le câble BARMAR passe sous un surplomb rocheux de 2 mètres de large. » Cf. Cadville et Bachet, 21.

Crédit : PMCB

Ce passage par l'expertise environnementale fait exister le câble sous-marin non seulement comme menace, mais également comme système sur lequel il faut agir, préconisant les méthodes et instruments techniques auxquels recourir et espaces concernés par le problème. Il permet ainsi de saisir comment se manifeste la forme réseau dans le démantèlement: après avoir utilisé le réseau comme repère dans leurs activités quotidienne (le réseau pour rendre visible la transformation des écosystèmes), les écologues cherchent à rendre visible la transformation des câbles eux-mêmes. Ceci réclame de les faire exister comme des risques, en documentant leurs comportements en tant que ruine, afin de faire reconnaître le problème à d'autres acteurs dans sous un format qui leur est familier. Ainsi, le PMCB parvient à trouver le support de la DDTM, qui interpelle Oinix en sommant l'entreprise de faire retirer les câbles abandonnés.

Les contours négociés du démantèlement

En 2019, parallèlement aux demandes du PMCB, Orange répondit favorablement à une demande de la mairie de Martigues concernant destruction de la chambre d'atterrage des câbles sous-marins, située sur la plage (fig. 3 et fig. 7). Cependant, ce premier élan s'arrête là, et l'entreprise ne répond plus aux demandes conjointes du PMCB et de la DDTM. Face à l'inertie du dossier, les agent-es du PMCB plongent à nouveau, sur quatre journées, pour étoffer leur premier document et nourrir directement les démarches administratives qu'Orange devra faire pour pouvoir enlever les câbles, à savoir déposer un dossier «Loi sur l'eau», nécessaire pour toute intervention ayant un impact direct ou indirect sur le milieu aquatique. Ce travail a notamment constitué à définir précisément la localisation des câbles et des zones à découper. C'est cette opération de délimitation spatiale du décommissionnement qui va nous intéresser maintenant.



Fig. 7. Le caisson d'atterrage des câbles sous-marins, après réhabilitation, avec des pierres collées en façade, anse de la Couronne Vieille, Martigues.

Crédit: Clément Marquet – 2024.

Si l'on cumule leurs distances, la longueur des quatre câbles atterrissant anse de la Couronne Vieille est d'environ 2000 km. Ils traversent les eaux internationales, puis terminent leur cours dans les eaux marocaines, algériennes, espagnoles ou tunisiennes. Le retrait de la totalité des câbles nécessiterait ainsi un ensemble d'opérations et une coordination avec les autorités nationales des pays cités qui débordent le cadre de la requête du PMCB. Nous comprenons donc que, lorsqu'il est fait mention du relevage d'un câble, il s'agit en fait du relevage d'une portion de câble. Prenons pour exemple un autre cas aux abords de Marseille, le relevage du câble Ariane 2 traversant le Parc National des Calanques: sur les 2300 km de câble reliant Marseille à Chania (Grèce), le câble n'a été retiré que sur 12 milles nautiques (22 km)⁴⁷, soit jusqu'à la limite des eaux territoriales françaises – elle-même déjà inférieure à la limite de la Zone Economique Exclusive, qui se situe à 70 milles nautiques (129 km) du littoral⁴⁸. Une fois le démantèlement réalisé, le reste du câble peut aussi bien être laissé à l'eau que récupéré par une entreprise spécialisée dans le recyclage de câble. Il s'agit d'une autre opération, ne dépendant pas des administrations françaises, et ne laissant pas de trace publique.

L'enjeu donc, pour le PMCB, est de rendre visible à ces interlocuteurs (la DDTM et Orange) les portions de câble qu'il souhaite faire relever, et les motivations liées à cette demande. Cette mise en visibilité passe par un travail de cartographie précis des fonds marins, articulant la mise en place de repères physiques de coupes accrochées aux câbles (fig. 8) et la production d'informations cartographiques précises indiquant les portions de câbles à relever (fig. 9).



Fig. 8. Plongeur du PMCB accrochant un repère de coupe.
Crédit: PMCB.

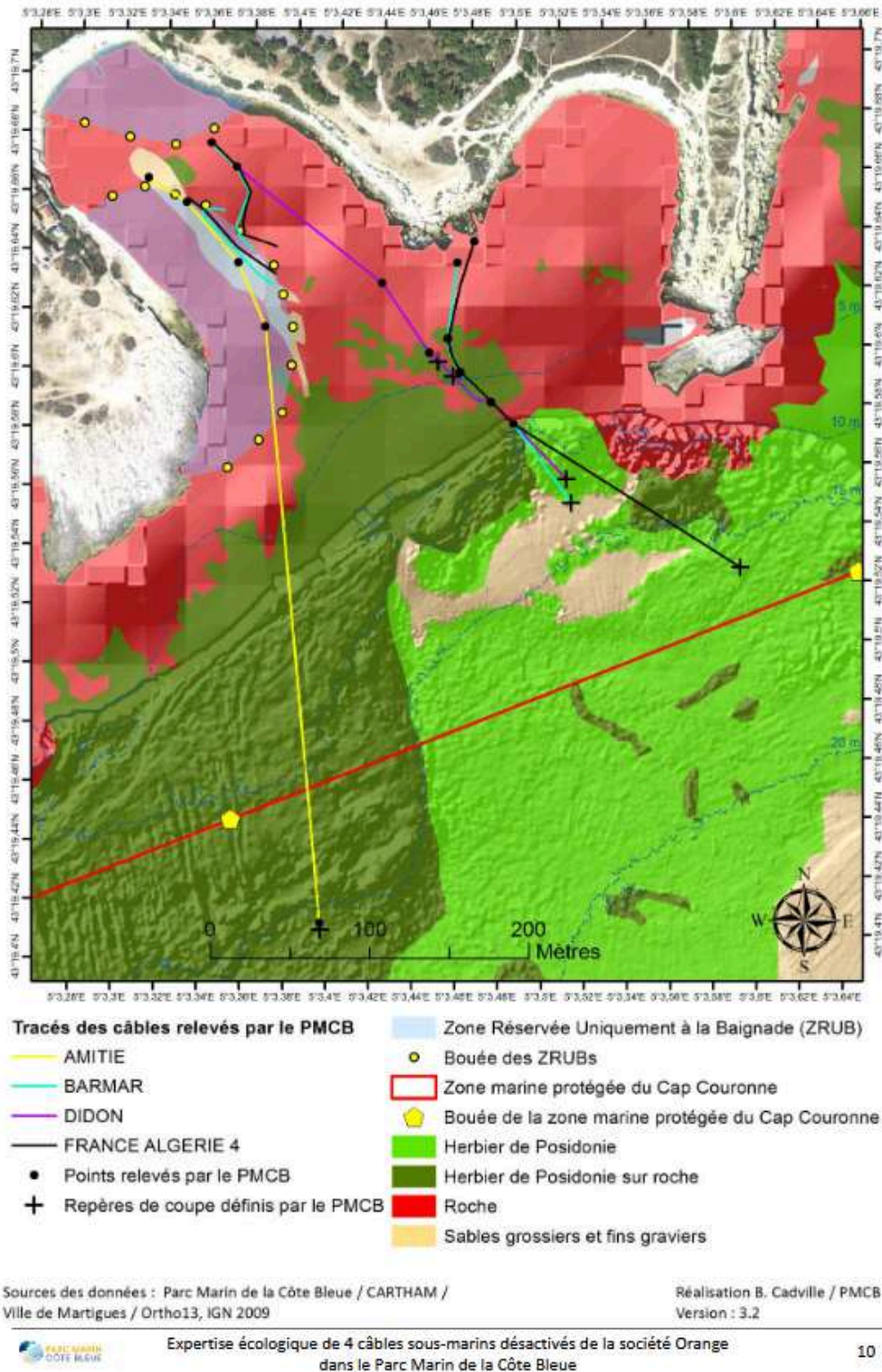


Fig. 9. Carte de l'anse de la Couronne Vieille.

On y distingue les types de fonds marins, les zones réglementaires, la présence d'herbiers de Posidonie ainsi que les câbles avec les points de coupe définis par le PMCB. Cf. Cadville et Bachet, « Expertise écologique de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans le Parc Marin de la Côte Bleue », 10.

L'attente du PMCB est alors bien inférieure à la limite des eaux territoriales nationales: l'équipe du parc appelle dans son dossier

d'expertise au retrait les câbles jusque 17 m de profondeur, ce qui représente, cumulé pour les quatre câbles, 1,598 km. Cette distance est relativement faible, étant donné que la zone Natura 2000 s'étend jusqu'à 6 milles nautiques (11,1 km) et le Parc Marin jusqu'à 2 milles nautiques (3,7 km). Pour comprendre cette option moins-disante, il faut savoir que le retrait des câbles est l'objet de deux formes de négociation bien distinctes : la première a lieu avec Oinis, et la seconde, avec les acteurs non-humains dont on souhaite assurer la protection, à savoir les herbiers de Posidonie.

D'abord, les écologues craignaient qu'en demandant à Oinis de retirer des câbles sur de trop longues distances, les négociations avec l'entreprise s'éternisent et n'entraînent une paralysie du dossier. Cela se manifeste notamment dans les échanges avec la DDTM, qui envisage de contraindre Orange à relever l'infrastructure jusqu'à la limite des eaux territoriales, proposition qui a été modérée par les agents du PMCB.

« Nous avons fait un peu changer d'avis la DDTM, car elle se heurtait à des discussions assez houleuses avec le chef de service Oinis, sur la non prise en compte de ce chantier. Nous avons dû argumenter avec la chargée de mission Police de l'eau à la DDTM, au service de l'État, parce qu'elle disait « ils m'embêtent, à Orange Paris, s'ils continuent je vais leur demander qu'ils les enlèvent jusqu'aux 12 milles nautiques. Normalement, réglementairement, ça doit être fait comme ça ». C'est là où face aux difficultés d'échanger avec Orange, nous avons modéré cette analyse *stricto sensu* de la réglementation « non, ça fait déjà 3 ans qu'on essaye d'approcher Orange pour réaliser ces travaux, si l'État demande le démantèlement des 4 câbles jusqu'à la limite des eaux territoriales aux 12 milles nautiques, ça nous remet plusieurs années, voire une dizaine d'années avant que ce soit réellement réalisé, parce que là, oui, ça représenterait des centaines de milliers [d'euros] de coût pour Orange. » (Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021)

Corrélativement, le problème tient également au nombre de câbles à enlever en une seule opération: quatre câbles sur 12 milles nautiques représentent 60 milles nautiques (111,12 km). Une telle entreprise aurait eu un coût économique non négligeable: pour 1,598 km enlevés dans l'anse de la Couronne Vieille, Oinis a estimé le coût des travaux à 200 000 €.

Mais il ne faudrait pas pour autant en déduire qu'il s'agirait là d'un démantèlement au rabais, qui sacrifierait la protection de l'environnement sur l'autel de la réduction de coût. La délimitation des portions à enlever est avant tout appuyée par des arguments d'ordre écologique: selon Benjamin Cadville, les enjeux de biodiversité se jouent essentiellement à proximité du littoral, là où les câbles sont par ailleurs les plus dégradés. Au large, les câbles sont moins soumis à la houle et ensouillés sur certaines portions. Grâce à cette relative inertie, ils ont été colonisés au fil des ans par les herbiers de Posidonie et les concrétions coralligènes. Les retirer reviendrait donc à menacer les herbiers⁴⁹ et détruire des coralligènes. La limite du relevage fut donc fixée en tenant compte de l'activité de la mer, de la houle et de la vitalité des herbiers et du coralligène afin de ne pas créer plus de dommages par leur démantèlement dans l'aire marine protégée du Cap Couronne. Ce travail de délimitation concerne également l'intérieur de la zone définie: une portion de 13 mètres de long doit finalement rester sous l'eau, car celle-ci est colonisée par les herbiers.

En produisant une expertise environnementale conformément aux attentes des pouvoirs publics, les écologues accélèrent considérablement le temps de prise en compte de leur projet: le rapport du PMCB peut être mobilisé directement par le bureau d'étude embauché par Oinis pour réaliser le dossier «Loi sur l'eau» préalable aux travaux, sans que celui-ci n'ait à se déplacer sur le terrain⁵⁰. Au cours de ce travail de délimitation, nous avons vu émerger un nouvel objet sous-marin, qui se démarque des macro-déchets précédemment présentés puisqu'il a vocation à rester sous l'eau. Les écologues nomment ces objets des «structures immergées restées à poste»⁵¹. Autrement dit, des hybrides câbles-herbiers, qui resteront pour un temps indéfini au fonds des mers.

Des restes à maintenir

Suite à 3 mises en demeure de la DDTM, Orange commence le travail de décommissionnement des câbles en novembre 2021. Le chantier dure dix jours, implique deux barges de service, un navire de patrouille, trois pilotes de navire, trois marins de pont et quatre scaphandriers⁵², auxquels se sont ajoutés des plongeurs du PMCB assurant le suivi et, parfois, s'impliquant directement. Les travaux se déroulent dans des conditions relativement difficiles par manque de préparation des prestataires⁵³. Au-delà de ces aléas organisationnels, nous nous allons ici nous intéresser ici aux enjeux liés à l'ancrage des câbles, pendant le chantier et après celui-ci.

Commençons par présenter schématiquement, le travail de décommissionnement. Celui-ci repose sur les étapes suivantes: les scaphandriers se rendent au point de coupe du câble, fixent de part et d'autre des bouées en surface permettant de le repérer, le tronçonnent avec une scie hydraulique (fig.10), et s'assurent de l'absence d'obstacle avant de remonter la portion de câbles à la surface (fig. 11). Alors, une extrémité du câble est remontée sur la barge de service, puis le câble est relevé de façon perpendiculaire au fond (fig. 12), c'est-à-dire que la barge avance à mesure que le câble est tracté, de sorte à éviter de le tirer et d'abîmer les fonds marins. Sur la barge, le câble est progressivement découpé en tronçons de 7 mètres, qui seront ensuite déposés le soir dans un conteneur (fig. 13). Les portions de câbles laissées sous les herbiers de Posidonie doivent pour leur part être ligaturées, pour éviter qu'elles ne se détachent, puis ancrées après sondage du substrat pour éviter que la houle ne vienne les soulever et créer alors des risques pour les écosystèmes sous-marins (fig.14)⁵⁴.



Figure 10.
Scaphandrier manipulant une scie hydraulique.
Crédit: PMCB



Figure 11.
Câble passant sous un rocher.
Crédit: PMCB



Figure 12.

Barge se mettant à l'aplomb du câble pour le relever.

Crédit: PMCB



Figure 13.

Tronçons de câbles déposés dans le conteneur.

Crédit: PMCB



Figure 14.

Câble ligaturé et ancré à la sortie d'un herbier de Posidonie.

Crédit : PMCB

Le principal enjeu qui ressort des rapports de suivi de travaux et de suivi à six mois concerne la fixation des câbles restés à poste par les ancrés. Dès le début du chantier, les ancrés constituent un point de tension. L'usage d'ancrés écologiques avait fait l'objet d'une âpre négociation entre le PMCB et Oinis :

« Comme nous sommes dans un secteur rocheux, avec de l'herbier de posidonie, on a refusé cette solution, préconisée initialement par Orange, d'utiliser des corps morts et des chaînes. On est tombés d'accord sur des ancrés... au lieu de faire des scellements chimiques, scellés dans la roche, un peu comme les split d'escalade, le prestataire en charge des travaux a choisi des goujons d'ancrage inox, parce qu'il les avait déjà utilisés quand ils ont posé les câbles à Marseille et cela semblait convenir. Le Parc Marin était sceptique, nous avons aussi apporté notre propre matériel d'ancrage écologique. Ce sont des ancrés à vis, ou des ancrés à percuter. Les ancrés à vis employées pour un substrat sableux, n'ont pas pu être utilisées parce qu'il n'y avait que de la roche. Mais sinon, dans les endroits caillouteux, c'est une ancre à percuter qui a

permis de fixer les extrémités des câbles restant sur les fonds marins. Grosso modo, c'est une ancre-harpon, type fer à béton, qui est galvanisé, pour rester sous l'eau, avec une pointe en forme de harpon, qu'on plante à la masse dans le sol et qui est tout aussi efficace qu'un corps mort, qui est beaucoup plus durable et qui n'a aucun impact sous les fonds marins, ni un impact paysager sous-marin, non plus.» (Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021)

Un moment âpre des négociations entre le PMCB et l'opérateur porte sur les moyens techniques à employer pour stabiliser les câbles. Ici, les expertises s'opposent entre les choix opérationnels mis en œuvre à quelques kilomètres et les attentes des écologues. Si le choix des ancres est au cœur des préoccupations des agent-es du PMCB, c'est qu'elles constituent un facteur clé de la réussite du démantèlement: celui-ci ne consiste pas uniquement à faire disparaître le câble du fond marin, mais également à maintenir certaines portions en place. Or le succès de ce maintien nécessite une prise en compte fine des substrats, des entités qui les peuplent, et des mouvements de la mer elle-même.

Les suites du chantier vinrent confirmer les inquiétudes des écologues: au cinquième jour de travaux, un ancrage du câble Amitié lâche à cause de la houle. Le lendemain, les plongeurs passent 25 minutes à rechercher le câble, pour le retrouver écrasant des roches coralligènes et des herbiers de Posidonie (figure 15). Six mois plus tard, lors d'une inspection de suivi de travaux, les plongeurs constatent qu'une autre cheville goujon n'a pas résisté aux mouvements hydrodynamiques.



Fig. 15. Câble sous-marin Amitié, déplacé par la houle pendant le chantier.

Légende PMCB: « En haut, constat du Parc Marin de la Côte Bleue sur l'extrémité du câble AMITIE enroulé sur lui et sans ancrage apparent pour le fixer. En bas à gauche et droite, constat du Parc Marin de la Côte Bleue sur l'extrémité du câble AMITIE écrasant un récif Coralligène et de l'herbier de Posidonie.» Cf. Cadville et al., « Rapport d'exécution de fin de travaux du décomissionnement de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans l'anse de Couronne Vieille à Martigues », 13.

Crédit: PMCB

Ces événements invitent à interroger la temporalité du démantèlement. Quand peut-on considérer celui-ci achevé? Est-ce à la date de démantèlement? Le chantier prend fin le 10 novembre, quand les 16 tonnes de câbles sous-marins sont envoyées au recyclage. Une piste alternative pourrait être de suivre les câbles et leurs aventures dans les usines de recyclage, pour comprendre comment les restes des infrastructures circulent et sont transformés. Mais nous pouvons aussi garder l'œil vissé sur l'anse de la Couronne Vieille, qui n'en avait pas tout à fait fini avec les câbles après le 10 novembre. Certaines portions furent laissées gisantes: le mauvais temps et les avaries techniques ont fait prendre du retard au chantier, deux sections de câble⁵⁵ restent encore à l'eau lors du départ des ouvriers. De nouveaux travaux ont donc été menés en juin 2022 pour les retirer. Des traces de leur présence sont encore visibles dans les fonds

marins, que ce soit en raison des tranchées creusées lors de leur pose, ou des lignes arasées entre les herbiers, qui disparaîtront lentement (fig. 15). Chacune de ces propositions ouvre ou ferme la temporalité de ce qui est entendu par démantèlement, et avec elles les multiples formes prises localement par l'héritage des câbles sous-marins. Ce que nous donnent en particulier à voir les enjeux d'ancrage des câbles sur lesquels cette section a principalement insisté, c'est l'horizon ouvert d'une surveillance et d'une maintenance des conditions de cohabitation entre les réseaux et les écosystèmes, au moins jusqu'à ce que les herbiers aient stabilisés et fait disparaître les restes infrastructurels qui les traversaient.



Figure 16. À gauche, les tranchées creusées pour le passage des câbles. À droite les traces laissées au sein des herbiers de Posidonie.

Cf. Cadville et al., « Rapport d'exécution de fin de travaux du décommissionnement de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans l'anse de Couronne Vieille à Martigues », 8-9.

Crédit : PMCB

Conclusion

Si cet article revient avec tant de détails sur le démantèlement des câbles de l'anse de la Couronne Vieille, c'est qu'il s'agit d'une situation rarement documentée, un cas limite au regard de la littérature et des rapports d'experts qui présentent généralement la fin de vie des câbles comme une affaire maîtrisée et réglée. Commençons par rappeler que la gestion de la fin de vie des câbles est peu suivie à

l'échelle globale: il n'existe pas de réglementation internationale déterminant les conditions de leur désactivation, et les acteurs privés qui recensent la mise en activité des nouveaux câbles ne suivent pas systématiquement le devenir des câbles retraités, ils se contentent de signaler qu'ils ne fonctionnent plus, et les désactivent. Des horizons de régulation existent comme en France, où depuis 2004 les câbles désactivés doivent être retirés et le milieu restauré dans son état initial.

Selon les situations géographiques, le devenir des câbles peut varier fortement. Prenons trois exemples: au sud de Marseille, entre les plages du Prado et le Parc National des Calanques, les anciens câbles sont pour la très grande majorité laissés au fond de l'eau car les opérateurs craignent d'endommager d'autres câbles en activité s'ils les retirent⁵⁶; en mer Rouge, dans les années 2000, les remorqueurs chargés d'installer des nouveaux câbles commencent par crocheter ceux qui se présentent sur leur route, les coupent en deux, et les rejettent à la mer pour faire de la place⁵⁷; en 2009, à Port Erin sur l'Île de Mann, des anciens câbles ont été récupérés pour en faire des récifs artificiels visant à éloigner les pêcheurs et à protéger la biodiversité⁵⁸, mais faute d'accord sur le financement à long termes de ce projet, ces récifs artificiels n'ont jamais été mis à l'eau⁵⁹. Ainsi, lorsqu'on prête attention aux situations locales, chaque configuration de démantèlement semble être un cas limite, dont il est difficile de tirer de grandes généralités.

Au regard de cette diversité de situation, je propose de retenir trois enseignements de l'expérience du Parc Marin de la Côte Bleue. D'abord, ce cas donne à voir en pratique l'hétérogénéité des ruines réticulaires, demandant un travail de délimitation des portions à démanteler, qui s'articulent à de multiples enjeux environnementaux et réglementaires, redéfinissant des entités hybrides câbles-herbiers, et laissant inconnu ce qu'il se passe à l'autre bout du réseau, en Tunisie, au Maroc, en Algérie et en Espagne. Les défis propres au démantèlement de ces ruines se présente avant tout comme un problème se posant sur le littoral. Ensuite, le succès du démantèlement des câbles de l'anse de la Couronne Vieille tient en grande

ententeurs de savoirs environnementaux, de connaissances administratives, capables d'assurer la surveillance d'un chantier sous-marin, ils et elles parviennent à surmonter les multiples difficultés auxquelles la tâche les confronte. De nombreux autres espaces ne sont pas susceptibles de bénéficier de la même attention. Enfin, cette enquête met en évidence la question de la temporalité du démantèlement, qui semble ne jamais tout à fait prendre fin, gardant au fond de l'eau des ruines de ruines, devant à leur tour être surveillées et maintenues face à la houle.

—

Notes

- 1 Je tiens à remercier chaleureusement les participant·es au séminaire interne du Centre de Sociologie de l'Innovation pour leurs retours bienveillants et inspirant sur la première version de ce texte. Merci également à Sara Angeli Aguiton, Luca Paltrinieri et Jim Schrub pour leurs relectures, et à Benjamin Cadville, pour sa générosité dans l'échange et le partage des nombreuses photos qui illustrent cet article.
- 2 <https://geospatialworld.net/news/telegeography-releases-submarine-cable-maps/>
- 3 <https://submarine-cable-map-2024.telegeography.com/>
- 4 Dominique Boullier, « Internet est maritime : les enjeux des câbles sous-marins », *Revue internationale et stratégique* 95, no 3 (1 octobre 2014) : 149-58; Ophélie Coelho, *Géopolitique du numérique: l'impérialisme à pas de géants* (Ivry-sur-Seine: les Éditions de l'Atelier, 2023); Camille Morel, *Les câbles sous-marins: enjeux et perspectives au XXIe siècle*, *Biblis* 265 (Paris: CNRS éditions, 2023).
- 5 Telegeography est la société de référence en matière de conseil et d'étude du marché des télécommunication. Elle publie annuellement la carte des câbles sous-marin actif et en construction dans le monde.

- 6 Alan Mauldin, “Is a Mass Extinction of Submarine Cables Looming?”, Blog Telegeography, 4 octobre 2018, <https://blog.telegeography.com/is-a-mass-extinction-of-submarine-cables-looming-retired-cable>
- 7 Un entretien réalisé avec les employés d’Orange International Networks Infrastructures and Services (Oinis), tend à modérer ce propos. Oinis est la direction technique du groupe Orange en charge de concevoir, planifier, déployer et exploiter les réseaux internationaux et longues distances. Entretien avec Carine Romanetti (responsable du département stratégie réseaux et systèmes sous-marins), Emmanuel Martin (chargé d’exploitation des câbles) et Ricardo Ona (chargé de projet), Oinis, le 15 janvier 2024.
- 8 En France par exemple, la fermeture du réseau 2G est prévue pour 2025, celle du réseau 3G pour 2028, et celle du cuivre pour 2030. Concernant les centres de données, l’expansion du cloud s’accompagne de nombreuses infrastructures qui étaient auparavant opérées par des entreprises non spécialisées dans le numérique Eric Masanet et al., « Recalibrating Global Data Center Energy-Use Estimates », *Science* 367, no 6481 (28 février 2020): 984-86, <https://doi.org/10.1126/science.aba3758..>
- 9 Les acteur·rices rencontrées dans ce travail parlent plutôt de « décommissionnement » des câbles sous-marins. Ici, j’utiliserai tour à tour les termes décommissionnement et démantèlement pour renvoyer au même phénomène. Démantèlement permettant d’ouvrir une discussion avec des pans plus larges de la littérature académique touchant à d’autres types d’équipement industriels.
- 10 Morel, *Les câbles sous-marins*, *op. cit.*
- 11 René Salvador et al., *Du Morse à l’Internet: 150 ans de télécommunications par câbles sous-marins* (La Seyne-sur-Mer: Association des amis des câbles sous-marins, 2006).
- 12 Nicole Starosielski, *The undersea network, Sign, storage, transmission* (Durham: Duke University Press, 2015)
- 13 Nicole Starosielski et al., « Report on Best Practices in Subsea Telecommunications Sustainability » (Sustainable Subsea Networks,

2023).

- 14 Alexandre Monnin, Emmanuel Bonnet, et Diego Landivar, *Héritage et fermeture: une écologie du démantèlement* (PARIS 12: Editions Divergences, 2021).
- 15 Anna Storm, « Industrial Nature », in *Post-Industrial Landscape Scars*, éd. par Anna Storm, Palgrave Studies in the History of Science and Technology (New York: Palgrave Macmillan US, 2014), 101-26, https://doi.org/10.1057/9781137025999_5.
- 16 Nils Bubandt et Anna Lowenhaupt Tsing, « Feral Dynamics of Post-Industrial Ruin: An Introduction », *Journal of Ethnobiology* 38, no 1 (mars 2018): 1-7, <https://doi.org/10.2993/0278-0771-38.1.001>; Anna Lowenhaupt Tsing, Andrew S. Mathews, et Nils Bubandt, « Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20 », *Current Anthropology* 60, no S20 (août 2019): S186-97, <https://doi.org/10.1086/703391>.
- 17 Fanny Lopez, « L'effondrement des grandes infrastructures: une opportunité ? », *Multitudes* n° 77, no 4 (2019): 70-77.
- 18 Caitlin DeSilvey, *Curated Decay: Heritage beyond Saving* (Minneapolis London: University of Minnesota Press, 2017).
- 19 Rodney Harrison, « Legacies: Rethinking the futures of heritage and waste in the Anthropocene », in *Heritage Ecologies* (Routledge, 2021).
- 20 Mattias Qviström, « Network Ruins and Green Structure Development: An Attempt to Trace Relational Spaces of a Railway Ruin », *Landscape Research* 37, no 3 (1 juin 2012): 257-75, <https://doi.org/10.1080/01426397.2011.589897>.
- 21 Julia Velkova, « Retrofitting and Ruining: Bunkered Data Centers in and out of Time », *New Media & Society* 25, no 2 (1 février 2023): 431-48, <https://doi.org/10.1177/14614448221149946>.
- 22 Fanny Lopez, *A bout de flux* (Paris: Divergences, 2022).

- 23 Julia Velkova, « Data Centers as Impermanent Infrastructures », *Culture Machine*, 2019, <https://culturemachine.net/vol-18-the-nature-of-data-centers/data-centers-as-impermanent/>.
- 24 Susan Leigh Star, « The Ethnography of Infrastructure », *American Behavioral Scientist* 43, no 3 (novembre 1999): 377-91, <https://doi.org/10.1177/00027649921955326>.
- 25 Clément Marquet, « Ce nuage que je ne saurais voir. Promouvoir, contester et réguler les data centers à Plaine Commune », *Tracés*, no 35 (4 décembre 2018): 75-98, <https://doi.org/10.4000/traces.8235>; Lisa Parks, « Around the Antenna Tree: The Politics of Infrastructural Visibility », *Flow* (blog), 2010, <https://www.flowjournal.org/2010/03/flow-favorites-around-the-antenna-tree-the-politics-of-infrastructural-visibilitylisa-parks-uc-santa-barbara/>; Aurélien Béranger et Gauthier Roussilhe, « Portfolio : sur le front de déploiement des infrastructures de télécommunication en zone rurale française », *RESET. Recherches en sciences sociales sur Internet* 15 (A paraître).
- 26 Patrick Brodie et Julia Velkova, « Cloud Ruins: Ericsson's Vaudreuil-Dorion Data Centre and Infrastructural Abandonment », *Information, Communication & Society*, 14 avril 2021, 1-17, <https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1909099>.
- 27 Christian Bueger et Timothy Edmunds, « Beyond seablindness: a new agenda for maritime security studies », *International Affairs* 93, no 6 (1 novembre 2017): 1293-1311, <https://doi.org/10.1093/ia/iix174>.
- 28 Nicole Starosielski, « Warning: Do Not Dig': Negotiating the Visibility of Critical Infrastructures », *Journal of Visual Culture* 11, no 1 (avril 2012): 38-57, <https://doi.org/10.1177/1470412911430465>; Christian Bueger et Tobias Liebetrau, « Protecting hidden infrastructure: The security politics of the global submarine data cable network », *Contemporary Security Policy* 42, no 3 (3 juillet 2021): 391-413, <https://doi.org/10.1080/13523260.2021.1907129>.
- 29 Cyril Lemieux, « Rendre visible les dangers du nucléaire », in *La cognition au prisme des sciences sociales*, éd. par Bernard Lahire et

Claude Rosental (Paris: Editions des Archives contemporaines, 2008), 131-59.

- 30 Daniel Cefaï et Cédric Terzi, éd., *L'expérience des problèmes publics*, Raisons pratiques 22 (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012).
- 31 Andrew Barry, *Material politics: disputes along the pipeline* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013); Andrew Barry et Evelina Gambino, « Pipeline Geopolitics: Subaquatic Materials and the Tactical Point », *Geopolitics* 25, no 1 (1 janvier 2020): 109-42, <https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1570921>.
- 32 Dorothy E. Smith, *Institutional Ethnography: A Sociology for People*, The Gender Lens Series (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005).
- 33 Starosielski, *The undersea network*.
- 34 Dalle de béton ou objet pesant servant à arrimer des bateaux.
- 35 Camille Morel, « La mise en péril du réseau sous-marin international de communication », *Flux* N° 118, no 4 (2019): 34-45.
- 36 Starosielski, « Warning ».
- 37 Oinis est la direction technique du groupe Orange en charge de concevoir, planifier, déployer et exploiter les réseaux internationaux et longues distances.
- 38 Amitié en 1978, reliant la France au Maroc via Tétouan; France Algérie, 1980, reliant les deux pays via Alger; Barmar, 1993, reliant la France à l'Espagne via Barcelone; Didon, 1993, reliant la France à la Tunisie via Bizerte.
- 39 Gérard Fouchard, « Marseille et les câbles sous-marins à l'ère du coaxial », *Bulletin de l'Association des Amis des Câbles Sous-Marins*, 2008.
- 40 Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021.

- 41 Zone dans laquelle les pêches professionnelles, sous-marines et à la ligne, ainsi que la plongée en scaphandre et le mouillage des bateaux sont interdits toute l'année pour la protection et le repeuplement du milieu marin.
- 42 Ces plantes endémiques de la Méditerranée constituent de vastes herbiers entre la surface et 40 mètres de profondeur, auxquelles les scientifiques associent de nombreux services écosystémiques: source de nourriture, pôle de biodiversité, oxygénation des eaux, protection du littoral contre l'érosion, zone de ponte pour poissons, ou encore « usine à sable » qui permet de garnir les plages.
- 43 Jean-Yves Jovenel et al., « Suivi biologique d'une réserve marine de la Côte Bleue (Golfe de Marseille, Méditerranée, France) », *Revue d'Ecologie, Terre et Vie* 59, no 1-2 (2004): 244. Il est remarquable qu'à une trentaine de kilomètres du Cap Couronnes, le Parc National des Calanques a lui aussi été créé en se superposant partiellement à un cône de protection des câbles sous-marins préalablement établi par arrêté préfectoral. Une étude plus systématique pourrait indiquer si ces phénomènes de convergence sont plus fréquents.
- 44 Loup Cellard et Clément Marquet, « Frictions sous-marines », *Revue d'anthropologie des connaissances* 17, no 4 (1 décembre 2023), <https://doi.org/10.4000/rac.31070>.
- 45 Starosielski, *The undersea network*; Morel, *Les câbles sous-marins*.
- 46 Le verbe détoronner signifie défaire, détresser des fils, cordages ou câbles qui étaient tordus les uns autour des autres pour assembler une seule entité.
- 47 Le nombre de kilomètre linéaire de câble relevé n'a pas été communiqué, il y a certainement plus de 22 km, puisque le câble ne suit pas une ligne droite entre le littoral et la limite des eaux territoriales. Néanmoins, cette différence reste marginale au regard du nombre de kilomètres parcourus au fond des eaux internationales Méditerranéenne.
- 48 Qu'advient-il du reste du câble ? Selon les cadres d'Oinis, les portions de câbles situées dans les eaux internationales sont souvent retirées puis recyclées par des entreprises spécialisées en

la matière. Elles sont plus faciles à retirer, ne demandent pas de contraintes administratives spécifiques, et font l'objet d'un contrat entre le propriétaire du câble et l'entreprise en charge du relevage. Entretien avec Carine Romanetti (responsable du département stratégie réseaux et systèmes sous-marins), Emmanuel Martin (chargé d'exploitation des câbles) et Ricardo Ona (chargé de projet), Oinix, le 15 janvier 2024.

49 Pour une étude des relations ambivalentes entre câbles et herbiers de Posidonie dans la pose des câbles sous-marins, voir Cellard et Marquet, « Frictions sous-marines ».

50 *Ibid.*

51 Benjamin Cadville, chargé de mission Natura 2000 au PMCB, le 22 février 2021.

52 Les scaphandriers sont à distinguer des plongeurs dits « autonomes ». Profession ouvrière au sein des métiers de la mer, le scaphandrier doit travailler avec casque et narguilé qui le relie au bateau, et peut plonger seul en mer. Les plongeurs autonomes, avec bouteille d'oxygène, ont un équipement plus léger et doivent agir en binôme (entretien avec Thierry Prodhomme, scaphandrier ayant participé à l'atterrissage de PEACE MED, réalisé le 1 juillet 2022).

53 Benjamin Cadville et al., « Rapport d'exécution de fin de travaux du décommissionnement de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans l'anse de Couronne Vieille à Martigues » (Parc Marin de la Côte Bleue publ, 2022).

54 Synthèse des opérations décrites dans Cadville et al., « Rapport d'exécution de fin de travaux du décommissionnement de 4 câbles sous-marins désactivés de la société Orange dans l'anse de Couronne Vieille à Martigues ».

55 Il s'agissait de 15 mètres de câble armé et 25 mètres de cuivre enrobé d'une gaine de plastique.

56 Entretien avec Alain Ofcard, directeur adjoint, et Isabelle Charbonnier, chargée de mission projets structurant, Direction

Départementale des Territoires et des Mers des Bouches du Rhône,
le 4 décembre 2024.

57 Entretien avec Pierre Mallet, capitaine de remorqueur retraité, le 3
décembre 2024.

58 Starosielski, *The undersea network*.

59 Correspondance avec Andy Read, chargé du projet Port Erin Cable
Reef, Isle of Man Gov, novembre 2023.

—

Comment citer ce texte

Clément Marquet, « Démanteler des réseaux en ruine: Câbles sous-marins et biodiversité en mer Méditerranée », *Les Temps qui restent*, n°3, octobre-décembre 2024.

Comment pensent docx, TEI et ekdosis? Habiter l'espace numérique

Par Marcello Vitali-Rosati | 16-12-2024

L'espace numérique est devenu l'espace de raccordement de tous nos lieux de vie et l'espace principal même dans lequel nous vivons. Mais comment vivre dans l'espace numérique? Comment rendre l'espace numérique vivable, habitable, désirable? Pouvons-nous démocratiser l'espace numérique sans aboutir à une uniformisation des lieux? Et comment penser l'espace numérique tout autant qu'il nous pense? Marcello Vitali-Rosati répond à ces questions en analysant l'"architecture" de l'espace numérique à travers les logiciels de traitement de texte, leurs formats d'écriture, leurs spécificités locales, leurs sensibilités textuelles et leurs modes de pensée.

Espace et lieux

Le numérique¹ a une dimension spatiale forte. Il existe désormais un consensus à ce sujet dans la communauté scientifique. Après l'idée, prépondérante dans les années 1990, selon laquelle les technologies ouvriraient un espace parallèle – le *topos* de la réalité virtuelle et du "cyberespace" tel qu'imaginé, notamment, par Barlow (1996) –, il est devenu évident depuis le début des années 2000 que le numérique est aussi un espace réel, habitable². Comme j'ai moi-même eu l'occasion de le souligner à plusieurs reprises – notamment dans le cadre de la théorie de l'éditorialisation (Vitali-Ro-

érique est un espace architectural, non pas dans un sens métaphorique (“comme” un espace) mais au sens propre : c’est un véritable espace. C’est notre espace de vie principal.

Je disais, par exemple que :

Il est important de souligner que si nous comprenons le mot «numérique» dans un sens culturel, l'espace numérique est notre espace principal, l'espace dans lequel nous vivons, et pas seulement l'espace du Web ou des objets en ligne. (Vitali-Rosati, 2020)

Peppe Cavallari avance même l’hypothèse selon laquelle le numérique serait « le principal espace de raccordement de tous les espaces sociaux dans lesquels nous vivons » (Cavallari, 2018).

La question que je voudrais me poser ici est de savoir si le numérique, en tant qu’espace, est habitable. Cette réflexion se situe dans la continuité d’un dialogue avec Luca Paltrinieri qui dure depuis quelques années. Dans une conférence donnée en 2023 au Centre de recherche interuniversitaire sur les humanités numériques à l’Université de Montréal, Paltrinieri acceptait cette dimension spatiale en soulignant que le numérique – au singulier – peut être considéré comme un espace, justement parce que l’espace n’est pas un “lieu”. Nous avons, d’une part, des lieux qui sont particuliers, hétérogènes, singuliers, avec des caractéristiques propres et, de l’autre, l’espace qui est homogène, unique, mesurable. L’espace est ce qui permet de créer des relations entre des lieux différents en les reliant et en les rendant commensurables.

L’espace est homogène dans le sens qu’une portion de l’espace équivaut à une autre portion de la même taille : un kilomètre est toujours un kilomètre, qu’il sépare deux villages en Italie, deux personnes en France ou deux baleines dans le golfe du Saint Laurent. Les lieux sont hétérogènes, car ma maison, par exemple, n’est pas interchangeable avec une autre maison de la même taille : ce n’est pas la même chose. Le lieu est donc habitable tandis que l’espace est traversable.

Paltrinieri affirme que :

l'avènement du capitalisme est caractérisé, au moins à niveau cognitif voire imaginaire, par une abstraction ultérieure, qui est le passage de la notion de territoire national à celle d'espace commercial, ou si vous voulez, par l'invention du marché. Le marché, nous le verrons, ce n'est pas seulement un espace abstrait permettant de considérer tous les échangistes comme des sujets connectés et calculants, c'est aussi un rapport de force qui permet d'externaliser le coût des circulations commerciales vers les colonies et plus généralement vers les espaces non-européens.³

Il continue son analyse en s'appuyant sur le livre *Blinding Polyphemus* de Franco Farinelli (2018) qui cite justement le fameux épisode de l'*Odyssée* où Ulysse rencontre Polyphème : Ulysse représente la volonté occidentale de transformer tout lieu en espace, car l'espace est toujours traversable, c'est la condition de possibilité du marché. Les grecs sortent de la grotte – où demeure le sauvage – pour devenir marchands.

Tout devient traversable – et maîtrisable –, car tout est homogène, et aussi tout devient commensurable : tout peut être compté, calculé et donc échangé, vendu.

Dans ce sens le numérique – au singulier – semble être la réalisation du rêve d'Ulysse : le numérique réduit tout à une unité homogène, quantifiable et calculable. En tant qu'espace, le numérique tel qu'il a été construit détruit la possibilité de multiplicité ainsi que celle de complexité : il « décroïsonne et décomplexifie [l]es espaces, facilite leur superposition » (Cavallari, 2018, p. 14).

C'est la raison pour laquelle le numérique en tant qu'espace n'est pas habitable. Car on ne peut pas, en réalité, habiter *l'espace*. On le traverse, comme Ulysse, justement ; on le parcourt pour relier des lieux différents et les uniformiser en échangeant des marchandises.

Retourner dans la grotte

Mais est-ce que *le* numérique doit nécessairement être cette incarnation du rêve d'un espace homogène total ? En suivant l'analyse de Paltrinieri et sa critique de l'arrimage parfait entre espace numérique et espace du marché, je voudrais ici suggérer l'idée, presque iconoclaste, d'une démarche opposée à celle proposée par le rêve d'Ulysse. Et si nous arrêtons de nous féliciter de notre sortie de la grotte et faisons au contraire un effort pour y retourner ?

Et si la possibilité même pour nous d'habiter le numérique résidait dans le fait de ne plus le regarder comme un espace, mais comme une multiplicité hétérogène de lieux ? Non pas donc l'espace numérique, mais les lieux numériques, au pluriel.

Cette piste nous oblige à remettre en question l'équivalence entre le "numérique" et le quantifiable, à recontextualiser la question de la quantification et de la calculabilité. Comme nous l'enseigne, entre autres, Jean-Guy Meunier (Meunier, 2014, 2017), le numérique est d'abord et avant tout une question de modèles et de modélisation. Il ne s'agit pas, en premier lieu, de compter, mais de modéliser, de décrire une situation, un contexte, un concept, une idée. On pourrait dire qu'*il faut conter avant de compter*. Le modèle fonctionnel, mathématique et calculable, n'est jamais unique, il repose sur un modèle représentationnel, ou conceptuel, une vision du monde, un récit, une interprétation. Et il y a une multiplicité inépuisable de modèles possibles. Une multiplicité de lieux, donc, avec leurs valeurs propres, leurs caractéristiques et leurs spécificités locales.

Habiter les lieux numériques signifie d'abord œuvrer à la mise en place de son chez soi, de sa maison, ou de sa grotte. Pour illustrer cette hypothèse, je voudrais me concentrer sur un exemple : celui des formats textuels.

Habiter des formats ?

Un format est une manière de structurer du contenu. Plus spécifiquement, un format textuel est un ensemble de règles et de struct-

ures syntaxiques, graphiques, hiérarchiques, etc., qui servent à mettre en forme un texte. Les formats ne sont évidemment pas une nouveauté du numérique : on peut parler de format dans le cadre des papyrus, des codex, des livres de poche...⁴. Le format, en tant qu'organisation spécifique du texte, implémente et incarne une vision particulière de l'essence du texte : il est un modèle épistémologique particulier. Chaque format est l'incarnation d'une théorie particulière de ce qu'est le texte.

Pour donner des exemples très simples : est-ce que le format implémente le concept de "titre" ? Comment ? Est-ce qu'il implémente le concept de "chapitre", de "paragraphe", de "note de bas de page", de "terme important", "mot-clé", "nom d'auteurice", "version", etc. ? Chaque format textuel propose son interprétation de ce qu'est un texte et, comme je le montre dans ce qui suit, ces interprétations ne sont pas toujours compatibles. Dit autrement : chaque format est un lieu et il n'y a pas de format qui puisse se vouloir universel, il n'y a pas de "format-espace". Lorsqu'on essaie de transformer un format en un autre, lorsqu'on essaie d'universaliser les lieux en les homogénéisant dans un espace, il y a quelque chose de fondamental qui est perdu. L'idiosyncrasie du lieu est perdue.

Pour appuyer mon propos, je vais esquisser une analyse de trois exemples, très différents, trois formats qui pensent de façon distincte, qui implémentent trois modèles épistémologiques différents et irréductibles, trois lieux. Lorsque nous écrivons dans un de ces formats, notre texte ne pourra que porter et véhiculer les valeurs particulières que le format incarne. De cette manière, c'est justement le format qui pense. Le lieu détermine ce qu'on peut y faire, ce qu'on peut y dire et le sens même de ce qu'on y affirme.

Cela dépend du fait que chaque format est d'abord et avant tout une modélisation du sens du texte, un modèle épistémologique du texte – et donc à la fois théorique et technique, au point où les deux ne peuvent pas être distingués.

La glu Microsoft

Le premier format est celui qui semble s'imposer comme un standard et qui ne l'est en réalité pas : docx. Ce format est profondément problématique pour plusieurs raisons (Dehut, 2018). La première est le fait qu'il s'agit d'un format implémentant une vision très particulière du texte qui essaie néanmoins de s'imposer comme universelle et comme neutre. En d'autres termes : c'est un format qui est un lieu, mais qui veut faire semblant d'être un espace.

L'émergence du traitement de texte dans les années 1980 – Word est lancé en 1983 – contribue fortement à la diffusion des ordinateurs “individuels” (*personal computer*). «Écrire» semble être une activité commune, universelle, à la différence de “calculer”. Les ordinateurs naissent pour faire des calculs et ne semblent initialement pas voués à traiter l'écriture (Bergin, 2006a; Bergin, 2006b). Mais le genre de calculs très complexes pour lesquels on a impérativement besoin d'un ordinateur n'intéresse que des instances très spécifiques – typiquement un grand laboratoire universitaire. Si, par contre, avec le même ordinateur on peut aussi écrire, alors cet outil peut trouver sa place dans un grand nombre d'endroits. Et, avant tout, dans les entreprises.

Les traitements de texte, et le logiciel Word en particulier, visent donc en particulier à modéliser un type très spécifique de texte : le document d'entreprise. Il s'agit de documents qui étaient jusque-là produits avec des machines à écrire et qui sont destinés à une circulation particulière : ils ont vocation à circuler à l'intérieur d'un milieu défini de travail, pour partager des informations qui servent au bon déroulement des activités de production. Ce sont des lettres, des rapports internes, des ordres du jour, des mémos. Cette vision du texte se fonde sur l'imprimé, car elle reproduit le modèle de la machine à écrire. Word modélise en premier lieu la “page”, et pas n'importe quel format de page, la page de la machine à écrire, le format A4 ou, en Amérique du Nord, le format “Letter” : justement celui qui sert de base à la bureautique. La notion de WY-SIWYG (*What You See Is What You Get*) n'a en effet de sens que dans ce contexte : qu'est-ce qu'on voit et qu'est-ce qu'on obtient? On voit la même chose qu'on imprime. On voit donc la même chose

que nous montrait une machine à écrire. Dans le cadre d'un document destiné à la publication, par exemple, il n'y a pas de WYSIWYG possible, étant donné que le texte doit passer par plusieurs autres mises en document avant d'être diffusé. Word implémente donc une vision bureautique du texte : un texte qui sert les besoins du bureau. Ce sont les documents qui étaient avant produits par les secrétaires⁵, des documents destinés à rendre possible une chaîne spécifique de travail et de production.

Les concepts de "production" et de "productivité" sont essentiels ici, car c'est à l'impératif productiviste que répond le modèle textuel de Word qui est, et ce n'est pas un hasard, le logiciel phare de ce que Microsoft appelle une "suite de productivité".

Les ordinateurs personnels arrivent ensuite dans les maisons. Alors que le travail de l'employé.e déborde du bureau d'entreprise vers le bureau domestique et son foyer, l'employé.e emporte aussi les modèles épistémologiques qui caractérisent son lieu de travail. Le lieu particulier, spécifique, qu'est le bureau tend à devenir espace, à s'imposer comme universel et homogène. Dans cette tendance, Word essaie – et réussit – à s'imposer comme un format neutre, comme si c'était un moyen transparent pour remplacer n'importe quel autre système d'écriture : avec un outil pensé à l'origine pour produire des documents de bureau, on se met à écrire des romans (Kirschenbaum, 2016), des articles scientifiques, des listes de courses et des lettres d'amour. Il remplace en effet d'abord les machines à écrire pour ensuite devenir un format *to kill 'em all*. Il cache une vision du monde qui devient invisible et qui finit par être considérée comme neutre. On a l'impression que le format – et le logiciel – n'est pas là, qu'on est "juste en train d'écrire".

Et pourtant les conséquences de ce format sont catastrophiques. Je vais essayer de les résumer ici.

En premier lieu, c'est l'universalisation et la naturalisation du format qui posent problème. Peu importe le modèle que docx implémente : l'élément important est que ce modèle est et reste local. L'utiliser pour tout faire signifie réduire ce que pourrait être un texte à

une seule vision. Des modèles plus complexes, comme le modèle sous-jacent à une conception “critique” du texte, ou plus simples, comme la prise de notes rapides sans aucun formatage, ou tout simplement différents, perdent le droit d'exister et sont, de fait, oubliés. Il n'y a plus qu'un seul texte possible.

En deuxième lieu, le format docx est opaque. Certes, à partir de 2007, Word abandonne son format binaire initial et adopte un format XML : doc a été remplacé par docx et ses spécifications sont publiques. Docx est concrètement une archive de fichiers en XML qui peuvent être ouverts et consultés. Il est donc techniquement possible de connaître le fonctionnement du format. Mais sa structure syntaxique est inutilement verbeuse et complexe, difficilement lisible et compréhensible. Par ailleurs, cette structure reste cachée pour les usagers et les usagères car les manipulations techniques à faire pour y accéder sont opaques. Or le fait de ne pas avoir accès au modèle théorique de texte que le format propose rend impossible pour la personne qui écrit d'être maîtresse du sens qu'elle produit. On pourrait objecter que le fonctionnement technique de la plupart des outils que nous utilisons possède cette nature opaque. Mais on peut répondre à cette objection en deux points : en premier lieu, il faut distinguer la complexité de l'opacité et, en second lieu, dans certains contextes, la compréhension du fonctionnement est peut-être plus importante. En ce qui concerne le premier point : un outil peut être très complexe et son fonctionnement incompréhensible pour un.e usagèr.e moyen.ne ; mais si son fonctionnement est transparent – des spécifications publiques, ouvertes et bien documentées – la communauté pourra en comprendre le fonctionnement et les présupposés théoriques. Or le problème du format docx est que son fonctionnement reste opaque, fermé et donc incompréhensible de manière générale. En ce qui concerne le second point : dans le monde de la recherche en sciences humaines, le modèle théorique du texte est central, il est l'objet même des recherches en sciences humaines. Pour un.e chercheur.e en sciences humaines, ne pas comprendre et ne pas connaître le modèle textuel qu'on utilise est donc plus grave que ne pas comprendre le fonctionnement de sa voiture. Pour un mécanicien, l'inverse sera vrai. Il est de toute

ent pour qu'une communauté puisse – grâce au travail de certaines personnes expertes – savoir comment les outils qu'elle utilise sont conçus (Crawford, 2016 [2009]).

En troisième lieu, le fait de ne pas avoir accès au balisage produit par le logiciel détermine une perte de contrôle. Les logiciels de traitement de texte, en effet, insèrent des balises sans que l'usagèr.e en soit consent.e, à la différence des formes d'écriture en plein texte où les balises sont directement écrites et gérées par la personne qui écrit. La personne qui écrit n'a plus aucune prise sur le modèle épistémologique du texte qu'elle produit, le texte est finalement produit par le format de façon complètement opaque, c'est le format qui pense et non la personne qui écrit.

Finalement, le modèle WYSIWYG produit un faux sentiment de "désintermédiation". La personne qui écrit a l'impression d'être autonome, de ne pas avoir besoin d'un médiateur pour diffuser ce qu'elle écrit. Cela a impliqué, au cours du temps, une dévalorisation symbolique progressive de compétences très complexes héritées d'une tradition séculaire. Cinq cents ans de compétences typographiques, de composition, d'édition risquent d'être fortement dévalorisés à cause de ce faux sentiment d'autonomie qui, de fait, réduit la richesse des formes de diffusion.

L'ensemble de ces caractéristiques, le fait que docx s'impose comme universel, qu'il réduise toute multiplicité à une unité opaque, et dont on n'arrive plus à sortir, dans un format impossible à déchiffrer, transforme Word en une sorte de glu : la glu Microsoft.

TEI

L'analyse d'épistémologies textuelles un peu plus complexes et surtout plus explicites rend plus évident le cœur de mon argument. Si on prend XML, et en particulier la *Text Encoding Initiative* (TEI, n.d.), on s'en aperçoit sans peine. Avant de commencer à écrire en XML TEI, il est nécessaire de se demander quel schéma utiliser, de se poser les questions de la structure, des données, des sens poss-

ibles, des parties du texte. Est-ce que ce texte a des chapitres ? Des pages ? Des paragraphes ? Des notes ? Des variantes ? Un appareil critique ? Est-ce qu'il contient des dates ? Des noms de personne ? Des traductions ? Des vers ?

Avec TEI, nous n'avons plus affaire à un espace, mais à une multiplicité de lieux. Autant de lieux que de schémas possibles, chacun portant ses mœurs, sa vision du monde, ses règles, ses pratiques.

Mais même TEI n'est pas un format *to kill 'em all*. Même s'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un format, mais plutôt d'un méta-format, qui permet d'explicitier et produire des modèles différents et spécifiques à une multiplicité infinie de points de vue, il constitue néanmoins un ensemble de lieux particuliers. On peut vouloir habiter ailleurs. Arthur Perret le disait dans un billet de blog récent: « "le bon outil" dépend des circonstances »⁶.

En effet, XML propose une épistémologie du texte basée sur l'idée qu'on peut définir comment certaines structures et certaines caractéristiques du texte peuvent être transformées en données. C'est l'idée derrière les schémas. Un schéma permet de modéliser une série de structures du texte et ensuite de les baliser dans le texte : une date, un titre, un nom, une conjecture, une note, une page, l'emplacement dans une page, etc. Mais la structure du balisage est pensée pour séparer de manière nette l'aspect présentationnel de l'aspect sémantique. Au moment de l'écriture de la balise, on ne doit pas se concentrer sur le rendu final. La question de l'affichage est renvoyée à un second temps. Cela est certes une force d'XML, mais aussi une caractéristique locale, qui ne peut pas prétendre à l'universalité⁷.

XML ne peut et ne doit pas être un format universel, car certaines sensibilités textuelles ne peuvent pas habiter XML. XML ne doit pas se transformer en l'espace abstrait dont parle Paltrinieri.

Ekdosis

Le travail de Robert Alessi, et en particulier son développement du paquet *ekdosis* (CTAN, n.d.), m'a particulièrement aidé à rendre cette intuition plus concrète.

Ekdosis est un paquet LaTeX écrit en *Lua* et pensé pour réaliser des éditions critiques. Il produit en sortie un pdf pensé pour l'impression et un fichier TEI qui propose les informations transformées en données. L'abondante documentation (Alessi, 2021) constitue la véritable description d'un lieu, d'une maison, avec ses coutumes, ses langues, ses symboles, ses pratiques, ses réflexes...

Le travail de Robert Alessi part d'un constat très précis : certaines pratiques issues de certaines traditions d'édition critique classique sont profondément ancrées dans la lisibilité d'un texte complexe sur une page imprimée. La page d'une édition critique n'est pas simplement un texte avec des notes, il n'y a pas seulement un texte et des informations complémentaires à propos du texte. Il y a une manière différente de lire et de comprendre. Pendant qu'on lit un texte critique, on *voit* et on *interprète* en même temps le texte, ses variantes, les références à des lectures d'autres chercheurs... C'est une technique de lecture complètement différente, qui implémente un paradigme particulier, complexe et très spécifique. C'est un sens différent qui se déploie. Il ne s'agit pas du texte *avec* un appareil critique, mais, tout simplement d'un autre texte, d'un autre sens.

L'encodage TEI ne peut pas être considéré, dans ce sens, comme universel. Car il pense le balisage comme une manière de transformer des informations textuelles en données. Mais il ne pense pas à la correspondance entre la structure des données et les compétences techniques de lecture, des véritables façons d'habiter la lecture comme un lieu, d'avoir le réflexe de baisser la tête dès que, chez nous, on passe sous une porte un peu trop basse, de changer notre cadre mental à la vue d'un symbole qui renvoie à une conjecture.

Ces compétences et ces paradigmes mentaux se concrétisent dans des symboles particuliers, placés dans des lieux particuliers de la page, souvent en latin, des symboles qui implémentent des modèles

épistémologiques très locaux et qui ont des histoires et des traditions centenaires – différentes selon les écoles, les langues, les traditions, les approches, les cas particuliers... Qu'il s'agisse de la manière de se référer à des sources ou des témoins, de faire un appareil critique positif ou négatif, d'annoter une variante en utilisant une abbréviation latine pour signifier la raison d'un choix, l'ensemble de ces formes constituent des modèles de compréhension du texte très précis qui participent à des traditions philologiques spécifiques et incarnent des connaissances et des capacités de lecture et d'interprétation développées au cours des siècles par les communautés de recherche.

Ces compétences deviennent une véritable pensée incarnée, un modèle épistémologique qui est inscrit dans la structure de la page imprimée, qui est gravé dans un œil qui sait comment bouger dans la page pour trouver une variante ou une conjecture. La pensée n'est pas juste une modélisation formelle mais aussi une série d'inscriptions, et TEI oblige à faire abstraction de cette pensée inscrite. Pour le dire autrement, l'approche du XML et donc de TEI consiste à produire un modèle ontologique du texte : le texte est constitué d'une série de parties qui peuvent être décrites comme des éléments séparables, des substances, des essences.

Par exemple, la balise `<title>Mon titre</title>` dit du texte "Mon titre" qu'il est un titre. La balise exprime l'essence du segment textuel. De cette manière, elle transforme la chaîne de caractères "Mon titre" en une essence, une donnée avec sa propre caractérisation ontologique. La balise `\title{Mon titre}` ne fait pas la même chose. Elle modélise le texte depuis le point de vue de la lecture⁸ : le texte est fait non pas d'une série d'éléments, mais d'une série d'actions. La balise `\title{}` n'est pas un *tag* qui exprime l'essence de ce qu'il contient, mais une instruction, une fonction qui sera exécutée au moment de la compilation. Concrètement, on demande à l'ordinateur non pas d'ajouter une information taxinomique qui caractérisera le segment textuel, mais on lui demande de *faire* quelque chose. Comme au moment de la lecture, la personne qui lit exécute une série d'actes – elle mémorise le segment de texte, elle interprète son sens, elle le met en relation avec d'autres segments, elle l'ind-

exe, d'une certaine manière. L'ordinateur lorsqu'il traite ce format se comporte de la même manière, voilà pourquoi son comportement semble plutôt modéliser la notion de lecture que celle de description ontologique du texte. Ce que fera concrètement la fonction peut être défini : elle peut réaliser une mise en forme graphique (mettre le titre en gras, par exemple), ainsi que d'autres opérations (l'ajouter à l'index, le transformer dans une sortie XML avec la balise <title></title>). Nous avons, d'une part, un modèle épistémologique ontologique et, de l'autre, un modèle fonctionnel. L'un pense le texte comme une série de données, l'autre comme une série d'actions. Les deux modèles sont évidemment légitimes, mais ils ne sont pas équivalents, ni réductibles l'un à l'autre. Pour autant qu'on puisse imaginer des formes de "traduction", ces traductions impliqueront toujours des pertes, des changements.

Pour expliquer ce point, Robert Alessi propose l'exemple, dans le cas d'un mot ou d'une série de mots manquant dans un manuscrit, de l'ajout des commentaires *om.* ou *deest*. Il affirme ceci : « Dans les textes versifiés, il y a ainsi une grande différence entre "34 om. A" et "34 deest in A" : dans le second cas, on indique en effet que l'omission du vers 34 n'est pas nécessairement fautive. » (Alessi, 2023). Or, TEI oblige à décider si cette distinction doit faire partie ou non du schéma des données : est-ce une donnée ou pas ? Elle n'est pas présente dans les schémas les plus utilisés, mais on pourrait en créer un. Cependant, dans la pratique de lecture et d'écriture, cette différence est trop subjective – et pourtant importante – pour être transformée en données.

En TEI donc, il existe deux représentations possibles de cette idée (Alessi, 2023) :

```
<p>
  <seg type=»appItem»>1 καὶ prep. Rw</seg>
    <seg type=»appItem»>ποιούμενος om. Pr<hi
rend=»sup»>a</hi></seg>
</p>
```

Ou alors:

```

<app>
  <lem wit=»#V #Pra #Prb»>κατασκευήν</lem>
  <rdg wit=»#Rw»>καὶ κατασκευήν</rdg>
</app>
<app>
  <lem wit=»#V #Prb #Rw»>ποιούμενος</lem>
  <rdg wit=»#Pra»/>
</app>

```

Dans la première, on perd les données relatives aux variantes car on met l'annotation dans le texte. Dans la seconde, on perd la nuance de l'*om.* qui s'assimile à un *deest*.

Loin d'être un détail, il s'agit là de la caractéristique d'un modèle épistémologique local, particulier, qui ne peut être réduit à aucun modèle se voulant universel.

Dans *ekdosis*, Alessi a modélisé une série de questions théoriques, de pratiques, de compétences, de traditions interprétatives avec une finesse et une précision remarquables. L'élégance du code révèle la clarté de la modélisation. Cette modélisation part donc d'une tradition qui émerge matériellement dans le rapport à la page imprimée et à une expression inscrite, particulière et locale, du modèle épistémologique. La pensée d'*ekdosis* est donc la représentation de ce modèle et de ces traditions, et la transformation en données encodées en XML est faite à partir de ce premier modèle. La personne qui fait l'édition critique peut donc rester dans son lieu privilégié, le lieu de la tradition sur laquelle est basée sa formation et sur laquelle sont fondées ses capacités herméneutiques, profondément ancrées dans l'implémentation matérielle qui se fait dans la page imprimée. L'encodage des données, fait pour que les informations ne soient pas seulement lisibles, mais aussi calculables par une machine, *dérive* du premier modèle.

Un exemple peut aider à clarifier ce point.

Voici le code *ekdosis* – tiré de la documentation :

% Preamble:

```
\DeclareShorthand\egomute{}\unskip{}ego}
```

% Document:

```
\begin\ekdosis}
```

```
σχεδὸν \app}
```

```
\lem[resp=egomute, nosep, post=]post σχεδὸν quattuor uer-  
ba
```

```
excidisse uid., type=emendation]
```

```
\supplied\gap\reason=lost,
```

```
unit=word, quantity=4{}{}{}
```

```
{ οὔτοι
```

```
subsidiis magnis \sic*\epicuri} constabilitas
```

```
declinare quis est qui \sic}possit cernere sese}
```

```
\app}
```

```
\lem[resp=egomute, type=emendation, nosep, post=]ante
```

```
ὑπογίν.}]\surplus}και}{}{}
```

```
\note}deleui e Gal.P}
```

```
{ ὑπογίνονται
```

```
Πάντων δὲ \app}
```

```
\lem[resp=egomute, type=emendation, nosep]
```

```
\supplied}τῶν πυρετῶν}{}{}
```

```
\note[sep]}addidi (\arb}^gamI`a `l-hummayAti}
```

```
\getsiglum}Gal}{}{}
```

```
\rdg[nordg, source=Gal]}al-hummayAti}{}{}
```

```
\rdg[wit=codd, source=edd, alt=om.]}{}{}
```

```
{,
```

```
\end\ekdosis}
```

Et le rendu pdf:

1	σχεδὸν (***) οὕτοι
2	subsidiis magnis †epicuri constabilitas
3	declinare quis est qui †possit cernere sese†.
4	{καὶ} ὑπογίνονται
5	Πάντων δὲ (τῶν πυρετῶν),

1 *** post σχεδὸν quattuor uerba excidisse uid. 4 καὶ ante ὑπογίν. deleui e Gal.P 5 τῶν πυρετῶν addidi (جميع الحيات Gal.) om. codd. edd.

Et finalement la sortie XML-TEI produite automatiquement par *ekdosis* au moment de la compilation :

```

<p>σχεδὸν
<app>
  <lem resp=»#ego» type=»emendation»>
    <supplied>
      <gap reason=»lost» unit=»word» quantity=»4» />
    </supplied>
  </lem>
</app>οὕτοι</p>
<p>subsidiis magnis
<sic>epicuri</sic> constabilitas</p>
<p>declinare quis est qui
<sic>possit cernere sese</sic>.</p>
<p>
<app>
  <lem resp=»#ego» type=»emendation»>
    <surplus>καὶ</surplus>
  </lem>
  <note>deleui e Gal.P</note>
</app>ὑπογίνονται</p>
<p>Πάντων δὲ
<app>
  <lem resp=»#ego» type=»emendation»>
    <supplied>τῶν πυρετῶν</supplied>
  </lem>
  <note>addidi (
<foreign xml:lang=»ar-Latn» type=»transliterated»

```

```

subtype=»arabtex»>^gamI`a`l-.hummayAti</foreign>
<ref target=»#Gal»>Gal.</ref></note>
<rdg source=»#Gal»>
  <foreign xml:lang=»ar-Latn» type=»transliterated»
  subtype=»arabtex»>al-.hummayAti</foreign>
</rdg>
<rdg wit=»#V #I #R #H» source=»#Lit #Erm #Sm» />
</app>,</p>

```

Une analyse rapide de la syntaxe qui permet d'ajouter les annotations – notamment le *om.* qui disparaît dans la version TEI – permet de comprendre l'élégance de la démarche qui consiste justement à habiter un lieu et à ne pas se plier à l'injonction universaliste de l'espace.

Conclusion

L'approche de Robert Alessi me semble donc aller dans le sens – certes, à première vue pas très alléchant – du retour à la grotte. On ne peut pas habiter des espaces. Il n'est pas possible d'être chez soi dans l'homogène et dans l'universel. Il faut pouvoir développer des chez soi locaux, spécifiques, particuliers. Pour ce faire l'approche universaliste de l'espace homogène et toujours mesurable, où n'importe quelle portion est compatible et commensurable avec n'importe quelle autre, n'est pas une option. Les modules interchangeables d'Ikea ne permettent pas de produire des habitations, mais juste des marchés, des non-lieux traversables, utilisables – peut-être – qui permettent des connexions mais qui empêchent d'y habiter.

Retourner dans la grotte signifie essayer de bricoler son chez soi en implémentant dans des architectures numériques spécifiques des valeurs, des visions du monde, des enjeux théoriques, des approches et des besoins qui ont la vocation de rester toujours multiples et locaux.

Bibliographie

Alessi, R. (2021). *Εκδοσις Typesetting TEI xml-Compliant Critical Editions*. <https://ctan.mirror.garr.it/mirrors/ctan/macros/luatex/latex/ekdosis/ekdosis.pdf>

Alessi, R. (2023). Éditions critiques imprimées et numériques. In *Les éditions critiques numériques: Entre tradition et changement de paradigme*. Les Presses de l'Université de Montréal. <http://parcoursnumeriques-pum.ca/12-editions critiques/chapitre3.html>

Barlow, J. P. (1996). A Declaration of the Independence of Cyberspace. In *Electronic Frontier Foundation*. <https://www.eff.org/cyberspace-independence>

Beaude, B. (2012). *Internet, changer l'espace, changer la société: Les logiques contemporaines de synchronisation*. FYP éditions. <http://www.beaude.net/icecs/>

Bergin, T. J. (2006a). The Origins of Word Processing Software for Personal Computers: 1976-1985. *IEEE Annals of the History of Computing*, 28(4), 32-47. <https://doi.org/10.1109/MAHC.2006.76>

Bergin, T. J. (2006b). The Proliferation and Consolidation of Word Processing Software: 1985-1995. *IEEE Annals of the History of Computing*, 28(4), 48-63. <https://doi.org/10.1109/MAHC.2006.77>

Bolter, J. D. (1991). *Writing space: The computer, hypertext, and the history of writing*. L. Erlbaum Associates.

Cavallari, G. (2018). *Performativité de l'être-en-ligne. Pour une phénoménologie de la présence numérique* [PhD thesis]. Université de Montréal.

Crawford, M. (2016 [2009]). *Éloge du carburateur*. La Découverte.

CTAN: Package ekdosis. (n.d.). Consulté le 27 février 2024 sur: <https://ctan.org/pkg/ekdosis>

Dehut, J. (2018). En finir avec Word! Pour une analyse des enjeux relatifs aux traitements de texte et à leur utilisation [Billet]. In *L'At-*

elier des Savoirs. <https://eriac.hypotheses.org/80>

DeRose, S. J., Durand, D. G., Mylonas, E., & Renear, A. H. (1990). What is text, really? *Journal of Computing in Higher Education*, 1(2), 3–26. <https://doi.org/10.1007/BF02941632>

Farinelli, F. (2018). *Blinding Polyphemus: Geography and the models of the world*. Seagull Books.

Fauchié, A. (2024). *Fabriquer des éditions, éditer des fabriques: Reconfiguration des processus techniques éditoriaux et nouveaux modèles épistémologiques* [PhD thesis, Université de Montréal]. <https://these.quaternum.net/introduction/>

Galloway, A. R. (2004). *Protocol: How control exists after decentralization*. MIT Press.

Kirschenbaum, M. G. (2016). *Track Changes: A Literary History of Word Processing*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.

Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel?* La Découverte.

Mellet, M. (2021). Manifeste des petites mains. In *Blank.blue*. <https://blank.blue/meditations/manifeste-des-petites-mains/>

Meunier, J.-G. (2014). Humanités numériques ou computationnelles: Enjeux herméneutiques. *Sens Public*. <http://www.sens-public.org/article1121.html>

Meunier, J.-G. (2017). Humanités numériques et modélisation scientifique. *Questions de Communication*, 31, 19–48. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11040>

Nyhan, J. (2023). *Hidden and devalued feminized labour in the digital humanities: On the Index Thomisticus project 1965-67*. Routledge.

TEI: *Text Encoding Initiative*. (n.d.). Consulté le 27 février 2024 sur <https://tei-c.org/>

Terras, M., & Nyhan, J. (2016). Father Busa's Female Punch Card Operatives. In M. K. Gold & L. F. Klein (Eds.), *Debates in the digital humanities: 2016*. University of Minnesota Press. <https://dhdebates.gc.cuny.edu/read/untitled/section/1e57217b-f262-4f25-806b-4fcf1548beb5>

Vial, S. (2013). *L'être et l'écran: Comment le numérique change la perception. Essai de phénoménologie historique des techniques*. PUF.

Vidéo de la conférence de Luca Paltrinieri (U de Rennes 1). (2023). <https://www.crihn.org/nouvelles/2023/05/01/video-de-la-conference-de-luca-paltrinieri-u-de-rennes-1/>

Vitali-Rosati, M. (2016a). Digital Architectures: The Web, Editorialization and Metaontology. *Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age*, 4(7), 95-111. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16067>

Vitali-Rosati, M. (2016b). What is editorialization? *Sens Public*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/12972>

Vitali-Rosati, M. (2017). The Writer is the Architect. Editorialization and the Production of Digital Space. *Sens Public*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/19743>

Vitali-Rosati, M. (2018). *On Editorialization: Structuring Space and Authority in the Digital Age*. Institute of Network Cultures. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/19868>

Vitali-Rosati, M. (2020). Pour une théorie de l'éditorialisation. *Humanités Numériques*, 1. <http://journals.openedition.org/revuehn/371>

Vitali-Rosati, M. (2021). Le fait numérique comme « conjonctures médiatrices ». *Communication & Langages*, 208-209, 155-170.

<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/25755>

—

Notes

- 1 J'utilise ici le mot dans un sens très large, en me référant à l'ensemble des technologies numériques, ainsi qu'aux pratiques qui leur sont associées. Pour une définition plus précise et pour une identification des enjeux de ces mot, je renvoie à Vitali-Rosati (2021).
- 2 Voir des travaux comme ceux de Bolter (1991) ou Galloway (2004), dans le monde anglophone, suivis par ceux de Lévy (1995), Beaudé (2012) et Vial (2013), pour n'en citer que quelques-uns dans l'espace francophone.
- 3 Vidéo de La Conférence de Luca Paltrinieri (U de Rennes 1), 2023.
- 4 Pour une analyse de la question des formats voir le troisième chapitre de la thèse d'Antoine Fauchié (2024).
- 5 Ce n'est pas le lieu pour s'attarder sur les implications sexistes de cette vision du monde. Je renvoie aux travaux de Nyhan (2023), Terras & Nyhan (2016) et Mellet (2021).
- 6 <https://www.arthurperret.fr/blog/2023-04-03-le-bon-outil.html>.
- 7 Cette universalité était un des objectifs d'un des articles fondateurs de la philosophie XML, qui essayait justement de répondre à la question *What's text, really?*, comme s'il fallait trouver une essence unique du texte (DeRose et al., 1990). Cet article est au fondement de la conception du texte comme *ordered hierarchy of content object* (OHCO) car, selon les auteurs, c'est cela la "vraie" nature du texte.
- 8 La lecture est modélisée comme une série d'actions linéaires, qu'on effectue l'une après l'autre.

La face cachée de l'«intelligence artificielle» : enjeux écologiques, psychiques et politiques des automates numériques

Par Anne Alombert | 16-12-2024

Une intelligence simplement humaine n'a jamais existé : les esprits individuels et collectifs n'ont cessé de se transformer à travers l'évolution des supports artificiels qui permettent de les extérioriser. Pourquoi alors, aujourd'hui, les machines deviennent-elles «spirituelles»? Pourquoi, au lieu de libérer les humains du travail, semblent-elles transformer leur utilisateurs en ressource? Au cours de ce voyage dans l'écologie mentale du numérique au temps de l'IA, Anne Alombert montre la naissance d'une technologie intellectuelle d'asservissement des esprits, générant la prolétarisation linguistique et symbolique, homogénéisant le langage et éliminant les singularités. L'espoir se loge dans la collaboration des esprits qu'une telle technologie présuppose.

Introduction

Le jeudi 15 février 2024, l'entreprise OpenAI annonçait l'arrivée imminente de Sora, un nouveau logiciel d'«intelligence artificielle générative» capable de produire des images ultraréalistes sur la base de commandes écrites (les «prompts»). Cette annonce s'inscrit dans un contexte de course à l'innovation enclenchée par la

même entreprise un peu plus d'un an auparavant, à travers la diffusion massive d'un dispositif nommé ChatGPT. Ce logiciel de génération automatique de texte agence de gros modèles de langage (LLM) comme GPT-3 ou GPT-4 avec une interface interactive permettant aux utilisateurs de passer commande pour obtenir non pas des images ultraréalistes, mais des textes très standardisés qui ressemblent à s'y méprendre à des textes écrits par des humains. Depuis presque deux ans, les débats autour des bienfaits et des méfaits de ces «intelligences artificielles génératives» n'ont cessé de se déployer, générant autant de fantasmes que d'inquiétudes.

Cependant, tant qu'elles portent sur cette notion d'«intelligence artificielle», il n'est pas sûr que les questions soient bien posées. Dans les discours médiatiques, en particulier, un ensemble de métaphores anthropomorphiques, comme celles d'«intelligence artificielle», d'«apprentissage automatique», d'«agents conversationnels», sont souvent utilisées. A travers de telles dénominations, nous attribuons implicitement à des dispositifs électroniques et numériques des capacités mentales, intellectuelles ou psychiques (l'intelligence, l'apprentissage, l'agentivité) auparavant réservées aux humains. Tout se passe comme si nous considérions ces dispositifs comme des «doubles de l'homme», en leur attribuant «une âme et une existence séparée et autonome». C'est précisément cette manière de considérer les machines que le philosophe Gilbert Simondon décrivait comme une «représentation mythique du robot», qui avait déjà pénétré la «culture actuelle» à la fin des années 1950, à l'époque des premières recherches en «intelligence artificielle» et de l'invention du premier «réseau de neurones» formels¹.

Simondon soutient sa thèse sur le mode d'existence des objets techniques en 1958, deux ans après la conférence de Dartmouth qui signe le coup d'envoi des recherches en IA et un an après l'invention du Perceptron par Rosenblatt, premier réseau neuronal à l'origine du courant connexionniste de l'IA et des systèmes d'apprentissage automatiques sous-jacents aux «IA génératives» contemporaines. Simondon remarque alors qu'«un homme cultivé ne se permettrait pas de parler des objets ou des personnages peints sur une toile comme de véritables réalités, ayant une intériorité, une volont

é bonne ou mauvaise», et pourtant, «ce même homme parle (...) des machines» comme étant «animées d'intentions» et «leur confère l'usage de sentiments»: «dans ce cas, la machine devenue selon l'imagination ce double de l'homme qu'est le robot, dépourvu d'intériorité, représente de façon bien évidente et inévitable un être purement mythique et imaginaire²».

Selon Simondon, ce mythe du robot masque l'ignorance des «schèmes de fonctionnement» techniques et témoigne d'un fantasme de domination et de puissance, visant à libérer l'homme de ses angoisses, à travers un processus d'identification à la machine: «l'homme qui veut dominer ses semblables suscite la machine androïde», afin de lui «déléguer son humanité», «il cherche à construire la machine à penser, rêvant de pouvoir construire la machine à vouloir, la machine à vivre, pour rester derrière elle sans angoisse, libéré de tout danger, exempt de tout sentiment de faiblesse, et triomphant médiatement par ce qu'il a inventé³.» L'attribution des capacités humaines aux «machines» serait ainsi au service d'un processus d'identification, qui permet à l'homme de s'attribuer en retour la puissance de la machine, de se masquer sa propre vulnérabilité et d'exercer sa domination ou sa supériorité.

Les anthropomorphismes de ce genre sont très fréquents au sujet des technologies numériques, en particulier dans les discours émanant des entrepreneurs de la Silicon Valley, qui sont à l'origine des industries numériques dominantes aujourd'hui. Ainsi, dans la lettre ouverte publiée par le *Future of life institute* en mars 2023 appelant à faire une pause dans la recherche sur l'IA, co-signée par Elon Musk et de nombreux autres entrepreneurs et experts du domaine, des «esprits numériques» susceptibles de remplacer les humains sont évoqués⁴. Depuis les années 1990, Raymond Kurzweil, l'un des fondateurs du mouvement transhumaniste, chercheur en informatique au MIT et directeur de l'ingénierie chez Google, n'hésite pas, quant à lui, à parler de «machines intelligentes» ou de «machines spirituelles⁵». Les idéologies transhumanistes qui innervent les entreprises et les universités de la Silicon Valley manipulent aussi souvent la notion de «singularité technologique», pour désigner

l'avènement d'une superintelligence susceptible de dépasser celle des humains et de prendre en main leur destin.

Pourtant, la notion d'intelligence artificielle avait été mise en question à son origine même : John Mc Carthy, l'un des organisateurs de la conférence de Dartmouth durant laquelle ce terme fut popularisé a lui-même admis qu'il s'agissait alors d'une dénomination stratégique visant à distinguer le programme de recherche de l'«intelligence artificielle» d'autres recherches dans le champ de la cybernétique⁶, alors qu'Herbert Simon, l'un des organisateurs de cette conférence et des pères fondateurs du champ, avait quant à lui proposé le terme de « traitement de données », qui lui semblait plus approprié. Aujourd'hui, même Yann Le Cun (anciennement professeur d'informatique au Collège de France et désormais responsable scientifique de l'IA chez Meta) soutient que lesdits « réseaux neuronaux » n'imitent pas plus le cerveau qu'une aile d'avion ne reproduit celle d'un oiseau⁷. C'est ce que confirme les travaux de Giuseppe Longo, directeur de recherche au CNRS, mathématicien, épistémologue et spécialiste de l'informatique, qui montrent que lesdits réseaux neuronaux fondés sur des calculs statistiques et entraînés sur des quantités massives de données n'ont rien à voir avec les processus cérébraux et neuronaux à l'oeuvre dans les organismes vivants⁸. Bref, loin de constituer une notion scientifique fondée sur des théories ou des observations certifiées, la notion d'«intelligence artificielle» s'inscrit dans la construction d'un discours promotionnel et attractif visant à obtenir des financements⁹. Il semble donc clair, pour les philosophes comme pour les scientifiques, que les métaphores anthropomorphiques ne sont pas pertinentes pour penser les dispositifs électroniques et algorithmiques qui constituent nos milieux techniques quotidiens. Plutôt que de résider dans ces comparaisons entre machines et esprits en mesurant les performances des unes et des autres, nous proposons de nous demander ce que ces comparaisons infondées servent à masquer. La notion d'intelligence artificielle doit être déconstruite, afin de sortir de ces faux débats médiatiques et d'interroger les véritables enjeux écologiques, psychiques et politiques de la nouvelle phase d'automatisation numérique.

1. L' «hypnose technique» et le double asservissement

Le fait d'attribuer aux dispositifs algorithmiques des capacités comme la conscience, l'intelligence ou la pensée, contribue tout d'abord à masquer leurs «schèmes de fonctionnement» techniques, leur technicité interne. Si l'on suit Simondon, une telle «technicité» doit être distinguée de l'utilité ou de l'usage de l'objet¹⁰. Alors que l'utilité désigne la fonction qu'un objet technique a pour nous ou l'usage que nous en faisons, la technicité désigne les schèmes et les opérations techniques internes qui lui permettent de fonctionner. Par exemple, nous utilisons nos téléphones portables pour téléphoner et c'est pourquoi nous les appelons des «téléphones» alors que leurs structures matérielles et les technologies qui sous-tendent leur fonctionnement correspondent plus à celles d'un ordinateur qu'à celles d'un téléphone filaire. De même, Simondon affirme quant à lui qu'«il y a plus d'analogie réelle entre un moteur à ressort et un arc ou une arbalète qu'entre ce même moteur et un moteur à vapeur», quand bien même tous deux auraient une fonction de moteur¹¹. Autrement dit, la technicité ne se réduit pas à l'utilité, et l'usage d'un objet ne dit rien de ses caractéristiques techniques.

Le fait d'utiliser un dispositif technologique n'implique pas de le comprendre: au contraire, la facilité d'utilisation masque souvent la difficulté de compréhension. Nombreux sont les utilisateurs de ChatGPT ou de Midjourney qui n'ont aucune idée du fonctionnement interne de ces «objets» - d'autant que les opérations algorithmiques sur des quantités massives de données s'effectuent à une vitesse extrêmement rapide et demeurent toujours dissimulées à l'utilisateur, qui n'accède qu'au résultat et non au processus, ce qui contribue à donner à l'objet technique un aspect magique et fascinant. Alors que les données et les algorithmes demeurent cachés derrière des interfaces ergonomiques, le système semble produire des textes ou des images de manière spontanée, selon le bon vouloir des utilisateurs qui se retrouvent en position de maîtres pass-

ant à la machine autant de commandes qu'ils le souhaitent: «il existe une sophistication de la présentation qui cherche à donner une tournure magique à l'être technique, pour endormir les puissances actives de l'individu et l'amener à un état hypnotique dans lequel il goûte le plaisir de commander à une foule d'esclaves mécaniques¹²». Dans le cas des IA génératives, ce désir de commander (des textes, des images, des vidéos mais aussi toutes sortes d'autres tâches) semble comblé: le logiciel exécute dans la seconde toutes sortes d'ordres différents.

Dans ce type d'usage, l'objet n'est pas considéré pour lui-même, mais seulement comme un moyen susceptible de fournir un résultat ou de répondre à un besoin. Mais une telle relation d'asservissement peut se renverser, l'humain se voyant alors asservi aux dispositifs qu'il croyait pouvoir maîtriser. C'est ce qui se produit dans le cas de ChatGPT, où les deux types d'asservissement semblent précisément se combiner: alors que les utilisateurs passent des commandes ou donnent des ordres au système algorithmique, le système algorithmique lui-même (ou, du moins, l'entreprise qui l'a produit, à savoir OpenAI) est en train de les utiliser, puisque le système se nourrit de leurs requêtes pour améliorer les performances de ses algorithmes. Si bien qu'au moment où tout un chacun commençait à se demander comment faire un bon usage de ChatGPT, les industries numériques avait déjà largement utilisées leurs soi-disant usagers pour se perfectionner, conformément au célèbre adage selon lequel «si c'est gratuit, c'est vous le produit!». Quand bien même ils en auraient pleinement conscience, les utilisateurs deviennent ainsi les ressources du système qu'ils utilisent.

2. Le travail humain cristallisé dans les « intelligences artificielles réticulées »

A l'inverse, Simondon soutient qu'une relation équilibrée avec les objets techniques suppose de rompre ce double asservissement, grâce à une «intelligence de l'objet technique», une «intuition des schèmes de fonctionnement», une connaissance des gestes et des

aux et les savoirs cristallisés en lui, c'est-à-dire, de le comprendre et de le transformer. Cependant, une telle «relation de l'individu humain à l'individu technique est la plus délicate à former», car «elle suppose une culture technique» permettant aux individus de déchiffrer «l'effort humain» cristallisé dans l'objet sous forme de «structure fonctionnelle»¹³. En effet, «pour qu'un objet technique soit reçu comme technique et non pas seulement comme utile, pour qu'il soit jugé comme résultat d'invention, porteur d'information, et non comme ustensile, il faut que le sujet qui le reçoit possède en lui des formes techniques». Sans une telle culture technique, la relation des individus aux objets risque de se limiter à une relation d'usage et de consommation, quand elle ne devient pas une «frénésie de possession» ou une «démésure d'utilisation»¹³.

Dans le cas des objets numériques qui nous occupent ici, une telle culture technique semble faire défaut: alors que l'éducation au numérique se limite la plupart du temps à de la prévention contre les fausses informations ou à l'acquisition de compétences opérationnelles, peu de citoyens disposent aujourd'hui de la culture technique permettant de comprendre les opérations mathématiques (algorithmes de rétropropagation, ondelettes, renormalisation, méthodes d'optimum, techniques de filtrage et convolution, etc.) qui permettent aux dites «intelligences artificielles» de fonctionner. Or, toutes ces opérations mathématiques et ces fonctionnalités techniques sont issues de travaux de mathématiciens et d'informaticiens humains, qui héritent eux-mêmes de toute l'histoire de ces disciplines et de leurs plus récentes avancées. En ce sens, ce sont des théories et des pratiques scientifiques qui donnent à ces dispositifs leurs apparences d'«intelligence»: les systèmes algorithmiques sont moins des «machines pensantes» que des «produits du savoir humain», des «cristallisation[s] d'une longue série d'efforts [et] de travaux»¹⁴.

En suggérant l'idée d'une autonomie ou d'une spontanéité des dispositifs, les notions d'apprentissage automatique ou d'agents conversationnels tendent à faire oublier tout le travail humain nécessaire à la conception des dites «machines»: les travaux scientifiques des informaticiens d'une part, mais aussi les choix des

concepteurs qui «dressent» les algorithmes en leur fournissant les signaux adéquats pour que les générateurs automatiques de textes ou d'images ne produisent pas de contenus problématiques (par exemple, en les configurant pour qu'ils ne génèrent pas de propos racistes ou d'images pornographiques, ou bien pour qu'ils restent neutres sur des sujets politiques sensibles). Outre les mathématiques appliquées et les choix politiques des entreprises, un autre travail humain est aussi requis pour le fonctionnement de ces nouvelles industries culturelles: le travail de ceux qu'on appelle les «travailleurs du clics», payés pour entraîner les algorithmes à travers des micro-tâches souvent peu rémunérées.

Le chercheur Antonio Casilli identifie trois micro-tâches de ce type: les micro-tâches d'indexation (qui consistent à enrichir les données en étiquetant des images), les micro-tâches de vérification (qui consistent à vérifier les résultats générés et à les qualifier), les micro-tâches d'imitation (qui consistent à produire les résultats attendus dans les cas où l'algorithme ne suffit plus)¹⁵. Ainsi, en janvier 2023, deux mois à peine après le lancement de ChatGPT, le journal *Time* révélait le partenariat d'OpenAI avec la société Sama, qui avait permis à l'entreprise d'employer des travailleurs kenyans rémunérés deux dollars de l'heure pour indexer les immenses quantités de contenus toxiques (violents, racistes, pornographiques etc.) circulant sur Internet, afin de «nettoyer» les données d'entraînement de ChatGPT – provoquant évidemment des troubles psychiques chez les individus surexposés à ce type de contenus, hantés par les horreurs qu'ils ont vus¹⁶. L'avènement de «machines pensantes» ne peut donc se faire qu'au prix de la destruction de certains esprits.

3. Des intelligences artificielles génératives aux intelligences artificielles extractives

Outre l'exploitation des «travailleurs du clic», le fonctionnement de ces machines suppose aussi l'exploitation sauvage des ressources culturelles de l'humanité. D'où viennent, en effet, les quantités massives de données sur lesquelles les algorithmes sont entraînés?

Elles sont issues des textes et des images partagés sur la Toile, sur une encyclopédie contributive comme Wikipédia par exemple, pour laquelle des individus contribuent bénévolement, ou encore, sur les différents réseaux sociaux à travers lesquels les individus communiquent quotidiennement. C'est seulement parce qu'ils sont entraînés sur ces quantités massives de données produites par des humains que les systèmes algorithmiques, qui fonctionnent sur la base de calculs probabilistes, peuvent produire des résultats susceptibles de les simuler. Or, les créateurs de contenus ne sont pas rémunérés pour les contenus exploités, seules les entreprises détentrices des systèmes de génération automatique en tirent profit: là encore, la fascination pour l'intelligence des machines masque la dépossession des contributeurs humains, à travers la prédation organisée des œuvres de l'esprit qui constituent la mémoire collective de l'humanité et qui devient alors un capital à exploiter¹⁷. Jean Cattan et Célia Zolinski, spécialistes du droit du numérique, proposent de parler d'«IA extractives» plutôt que d'«IA génératives¹⁸».

Face à ces nouvelles formes de prédation culturelle automatisée, exercée par une poignée d'entreprises privées valorisées à des centaines de milliards sur les marchés financiers, ne serait-il pas nécessaire d'envisager de nouvelles modalités de redistribution des richesses accumulées? Si l'idée d'une redistribution individuelle visant à rémunérer chaque citoyen en fonction de ses données personnelles exploitées semble peu praticable et peu satisfaisante, on pourrait imaginer une redistribution collective, en obligeant ces entreprises à reverser une partie de leur profit dans des «fonds pour un numérique soutenable», qui permettrait d'alimenter les recherches et les innovations de dispositifs différents, plus intéressants et plus démocratiques sur les plans sociaux et écologiques¹⁹.

Car l'extraction pratiquée par ces entreprises ne se limite pas aux ressources culturelles ou aux œuvres de l'esprit: elle concerne aussi les ressources matérielles et les énergies. Le rapport anthropomorphe, hypnotique et magique à la technique permet aussi de masquer les infrastructures matérielles et les ressources naturelles nécessaires au fonctionnement de ce qui s'apparente plus à un système hyperindustriel réticulaire qu'à une «machine» à proprement

parler: plutôt que des «machines intelligentes» ou des «machines spirituelles», les automates computationnels que nous mobilisons quotidiennement fonctionnent en réseau, à travers la réticulation planétaire de terminaux, de câbles, de centres de données et de satellites, dont le fonctionnement a de lourdes conséquences du point de vue écologique. Outre que les terres rares nécessaires à la fabrication des composants électroniques et des microprocesseurs, les infrastructures numériques (terminaux, centre de données et réseaux) représentent «aujourd'hui 3 à 4 % des émissions de gaz à effet de serre dans le monde» avec une augmentation de 60 % annoncée dans le quinze prochaines années²⁰, tandis que «les besoins [en électricité] des centres de données, des cryptomonnaies et de l'intelligence artificielle devraient doubler d'ici 2026²¹».

Les puissances de calcul et les capacités de stockage nécessaires pour faire fonctionner un dispositif comme ChatGPT ou des dispositifs dérivés comme Copilot, l'assistant IA que Microsoft a introduit dans son moteur de recherche Bing ou dans ses logiciels de traitement de texte impliquent la construction de nouveaux centres de données et une grande consommation d'électricité: «le traitement d'une requête ChatGPT nécessite près de dix fois plus d'électricité qu'une recherche sur un moteur de recherche classique²²». Microsoft a récemment fait l'acquisition d'une centrale nucléaire en Pennsylvanie pour alimenter ses *data centers*. Google et Amazon investissent aussi dans l'énergie nucléaire: les géants du numérique savent bien que sans modification de la trajectoire actuelle, la demande énergétique ne pourra que s'accélérer. En Irlande, si rien n'est fait pour réguler l'installation, des centres de données, «cela entraînera probablement une situation où la demande dépasse l'offre disponible»: «les consommateurs seront confrontés à des pannes de courant²³».

De même, la consommation en eau ne cesse d'augmenter: un échange de vingt questions avec ChatGPT nécessite l'équivalent d'un demi-litre d'eau et «d'ici à 2027, l'IA consommera autant que la moitié du Royaume-Uni ou 4 à 6 Danemark²⁴». D'après les rapports de responsabilité environnementale des entreprises, la consommation d'eau de Microsoft et de Google a augmenté de

34 % et de 20 % de 2021 à 2022, au moment de l'accélération des développements dans le champ de l'IA générative²⁵. En 2022, les deux entreprises ont respectivement consommé 6,4 et 15 milliards de litres. La majeure partie de ces ressources aquatiques est utilisée pour refroidir les *data centers*, qui se multiplient et qui nécessitent également des systèmes de refroidissement plus puissants, en raison des cartes graphiques spécifiques permettant d'augmenter les puissances de calculs. En Uruguay, l'alimentation des systèmes de refroidissement des *data centers* de Google pourrait se faire au détriment des habitants, en particulier dans une région où l'eau potable se fait rare et les sécheresses de plus en plus nombreuses²⁶. On comprend mieux, dès lors, pourquoi les géants du numériques focalisent les débats sur les machines pensantes ou «l'intelligence artificielle générale»: la polarisation de ce type de questions métaphysiques permet de masquer les enjeux écologiques propres aux infrastructures matérielles des industries numériques.

4. De l'intelligence artificielle aux technologies intellectuelles

Outre les effets des industries numériques sur les environnements et les écosystèmes, les notions de machines intelligentes et de machines spirituelles permettent aussi d'ignorer les effets des supports numériques sur nos intelligences et sur nos esprits. L'esprit en effet, n'est ni une propriété innée inscrite dans les gènes ou les neurones, ni une substance immatérielle flottant dans le ciel des idées, mais une capacité à la fois psychique et sociale qui se forme et se déforme selon les supports techniques pratiqués, car ce sont dans ces supports techniques que les symboles constituant la vie de l'esprit sont extériorisés. Les facultés psychiques se transforment en fonction de l'évolution des supports techno-symboliques que constituent les parchemins, les idéogrammes, l'alphabet, le papier, la peinture, l'imprimerie, la photographie, les écrans numériques, et bien d'autres encore - autant de supports de symboles, de savoirs et de mémoire dans lesquels les esprits s'extériorisent et à partir desquels ils intériorisent en retour les traces extériorisées par d'autres.

Pour le dire dans les termes de Bernard Stiegler: «l'appareil psychique, qui prend sans doute racine dans le cerveau mais ne s'y réduit pas, passe par un *appareil symbolique* qui n'est pas *seulement* situé dans le cerveau, mais *dans la société*, c'est-à-dire dans les autres cerveaux avec lesquels ce cerveau est en relation, (...) – et 'entre ces cerveaux', cela veut dire ici: *dans ou sur les supports de mémoire artificiels* qui conditionnent toute forme de vie technique²⁷ ». Ces supports de mémoires artificiels constituent ce que Jack Goody appelait des «technologies intellectuelles»: ils ne sont pas de simples moyens de notation, d'expression ou de communication d'une pensée préexistante, mais configurent en profondeur les manières de s'exprimer, de communiquer et de penser²⁸.

Dans ses travaux d'anthropologie consacrés à l'écriture alphabétique, Goody montre comment la pratique de l'écriture «affecte les opérations cognitives et intellectuelles» elles-mêmes, en permettant de nouvelles manières de réfléchir et d'argumenter: par exemple, la fixation de l'écrit rend possible la relecture et l'examen dans l'après-coup ou la comparaison du début et de la fin d'un texte qui permet d'en évaluer la progression argumentative. Ce qui vaut pour l'écriture alphabétique vaut évidemment pour les autres types de techniques d'écriture et d'enregistrement, qui ne cessent de se transformer, depuis l'imprimerie jusqu'aux gros modèles de langage, en passant par les machines à écrire, le traitement de texte, les logiciels d'auto-complétion ou de traduction automatique, et les nouvelles industries linguistiques. Les «machines spirituelles» ne constituent donc pas des agents autonomes dotés de conscience ou d'intelligence, mais bien des prothèse de l'esprit, à travers lesquelles nos pensées s'extériorisent, mais qui rétroagissent aussi en retour sur nos capacités mentales, au point parfois de les court-circuiter, et toujours de les transformer, modifiant nos manières de lire, d'écrire, de nous souvenir, de réfléchir.

Les travaux de la chercheuse Katherine Hayles soulignent ainsi que le passage des supports imprimés aux supports numériques a engendré une transformation des régimes attentionnels, conduisant à passer d'une attention profonde (concentration sur un objet ou une activité durant un temps long) à une hyperattention (effectuation

de plusieurs micro-tâches en même temps)²⁹. Les travaux neuroscientifiques de la chercheuse Maryanne Wolf vont plus loin, en montrant que cette transformation se joue également au niveau du cerveau: la pratique de la lecture joue un rôle dans la synaptogenèse en renforçant certaines connexions neuronales et sa réduction progressive avec l'avènement des médias numériques implique des transformations au niveau de l'organisation cérébrale³⁰. Les travaux de la linguiste Naomi S. Baron montrent quant à eux que le recours de plus en plus systématique aux logiciels de génération automatique de texte implique un risque de perte des capacités orthographiques et grammaticales, mais aussi des capacités d'expression et de réflexion, en dépossédant les auteurs de leurs styles singuliers³¹. Plutôt que de s'incliner devant les performances des algorithmes, il semble donc nécessaire de s'interroger sur les enjeux des nouvelles machines d'écriture automatisées pour nos capacités de pensée.

5. La prolétarianisation symbolique et linguistique

Cette interrogation semble d'autant plus nécessaire que comme l'ont montré les travaux de Stiegler, les supports techniques de mémoire, de symboles et de savoirs sont «pharmacologiques»: tout aussi nécessaires soient-ils à l'exercice des facultés mentales ou intellectuelles, ils peuvent aussi «toujours provoquer une atrophie de la vie de l'esprit» et nous «empêcher de penser³²». Stiegler s'inspire ici de la notion grecque de *pharmakon*, qui désigne à la fois le poison et le remède et que Platon mobilise dans le *Phèdre* pour décrire les effets de la technique de l'écriture pour la mémoire: l'écriture augmente la mémoire en permettant l'extériorisation et la conservation des savoirs, mais elle risque aussi de provoquer l'oubli si les citoyens cessent d'entraîner leurs facultés mnésiques et se reposent sur les supports écrits. Autrement dit, au moment même où elle augmente les capacités mémorielles, la mémoire artificielle de l'écriture les diminue aussi. De même, comme nous allons le voir, au moment même où elle augmente les capacités intellectuelles, l'intelligence artificielle des algorithmes les diminue aussi. La perspective pharmacologique, qui considère l'ambivalence intrins

èque de prothèses techniques prend donc le contre-pied des discours transhumanistes: il n'y a pas de pure augmentation technologique, l'augmentation est aussi toujours une diminution, tout gain implique une perte et tout remède peut devenir un poison.

Il en va de même dans le cas des machines textuelles algorithmiques et computationnelles, à ceci près que ce ne sont plus seulement les capacités de mémoire qui se voient menacées: lorsque nous demandons à ChatGPT de générer automatiquement un texte, nous lui déléguons non seulement nos facultés de mémoire, mais aussi nos facultés de synthèse, de réflexion et d'imagination. Écrire un texte, en effet, suppose de se remémorer les souvenirs de certaines lectures, de sélectionner parmi les idées, de réfléchir au sens à produire et d'imaginer le public auquel le texte se destine. Au lieu de former et d'exprimer nos propres pensées, à partir de nos expériences et de nos souvenirs singuliers, mais aussi à partir de nos désirs et de nos attentes qui nous permettent de synthétiser les éléments du passé en les orientant vers un sens et en produisant de la nouveauté, nous risquons de nous reposer sur des automates algorithmiques et de cesser d'exercer ces facultés, c'est-à-dire, de désapprendre à écrire, à exprimer et à penser (Alombert et Giraud, 2024, 68)³³. De même que les savoir-faire avaient été extériorisés dans les machines-outils sous forme d'automatismes mécaniques, conduisant à ce que Karl Marx décrivait comme un processus de prolétarianisation des ouvriers, de même, le savoir-écrire (et avec lui le savoir-penser), a ici été extériorisé dans la machine numérique sous forme d'automatismes algorithmiques, conduisant à ce Bernard Stiegler décrivait comme un processus de «prolétarianisation généralisée», touchant non seulement les savoir-faire, mais aussi les savoir-vivre et les savoir-penser³⁴.

En effet, le fait d'interagir avec des *chatbots* censés répondre immédiatement à nos requêtes pour nous fournir les informations demandées risque de nous habituer à un usage purement impératif et informationnel du langage, alors même que le langage est avant tout un lieu de révélation de soi et d'adresse à l'autre: nous ne nous parlons pas simplement pour nous donner des ordres ou échanger des informations, mais avant tout pour nous apparaître les uns aux

autres et pour nous relier collectivement. Outre ses nombreuses fonctions performatives (la promesse, le pardon, la politesse), le langage est aussi le lieu où les conflits peuvent se transposer sur un plan symbolique en s'exprimant sous forme de discussions argumentées plutôt qu'à travers des affrontements violents. En ce sens, non seulement les savoir-vivre, mais aussi les relations sociales pacifiées semblent menacées par la délégation des facultés de parler et d'écouter.

Quant aux savoir-penser, il n'y a pas de pensée hors de son expression matérialisée dans des symboles sensibles (images, sons, gestes, lettres, textes, ...): le fait de déléguer nos capacités d'expression pourrait donc menacer aussi nos capacités de penser. Par exemple, nous n'apprenons pas à écrire pour le simple plaisir de transmettre ou de communiquer des informations, mais bien pour former nos esprits à travers des techniques de grammaire, d'argumentation, de résumé, de narration. Le remplacement de ces techniques par la rédaction de «prompts» standardisés qui n'ont pas vocation à être *lus* par des lecteurs interprétant leur sens mais seulement à être *effectués* par des calculs de probabilités (imperméables à l'humour, à l'ironie, au second degré, à l'équivocité) risquent d'appauvrir les capacités à écrire, à réfléchir et à penser. Même s'il est tout à fait possible de subvertir ces dispositifs pour en faire des usages conversationnels et collectifs, ils sont avant tout conçus pour se substituer aux capacités expressives des usagers en leur facilitant la tâche et en augmentant leur productivité. Utilisées facilement et massivement, les machines d'écriture contemporaines risquent néanmoins d'engendrer un processus de prolétarianisation généralisées, en déposant les individus de leurs capacités mentales comme de leurs capacités sociales.

6. La prolifération des clichés et l'élimination des singularités

Mais là n'est pas le seul risque de l'usage massif de ces dispositifs. Si les textes automatiquement générés semblent toujours bien

hographe, et même des articulations logiques, leur rapport à la vérité, quant à lui, paraît problématique, puisqu'ils sont produits sur la base de calculs statistiques. Nul processus d'interprétation, de réflexion, de vérification, de délibération ou de certification ne préside à l'élaboration des produits textuels engendrés: ils ne constituent donc ni des informations fiables ni des savoirs certifiés, mais des suites probables de signes. Ils peuvent donc véhiculer toutes sortes de fausses informations dans un langage très vraisemblable et très standardisé, qui deviennent, de ce fait, indiscernables des informations certifiées. Il en va de même pour les images et les vidéos automatiquement générés. Or la circulation de ce type de contenu dans l'espace médiatique numérique perturbe en profondeur l'exercice de la démocratie. Les élections présidentielles américaines de 2016 avaient été marquées par l'affaire Facebook-Cambridge Analytica, durant laquelle les données collectées sur Facebook avaient servi aux équipes de campagnes de Donald Trump à cibler les électeurs indécis en leur suggérant des contenus susceptibles de les influencer. Les élections présidentielles américaines de 2024 furent quant à elles marquées par la génération et la circulation de toutes sortes de *deep fakes* (contenus imagés, vidéos ou audios truqués): par exemple, des photos truquées affichant Donald Trump en compagnie de groupes de supporters afro-américains pour séduire cet électorat ou bien des appels audio imitant la voix de Joe Biden déconseillant aux démocrates de voter lors des primaires³⁵. Dans les années 2000, Stiegler parlait de «télécratie» et de «dictature des audiences» pour décrire la manière dont les industries culturelles télévisuelles participaient à la formation des opinions et influençaient les élections³⁶: aujourd'hui, certains chercheurs parle d'«algocratie³⁷» et de «dictature des algorithmes³⁸» pour désigner la manière dont les recommandations algorithmiques et la génération automatique de contenus transforment affectent la vie politique.

Outre ces risques de désinformations qui influencent les comportements électoraux et mettent en péril l'avenir des démocraties, les calculs statistiques des algorithmes ne prennent pas en compte les expressions idiomatiques, singulières et inattendues qui disparaissent systématiquement dans les moyennes générées car elles ne

sont, par définition, pas assez représentées. Quand bien même pourrait-on demander au système d'augmenter son degré d'originalité, le système ne peut que recombinaison des données moyennes passées. D'ailleurs, le fait que ChatGPT génère des suites de signes à chaque fois différents est lié à l'introduction après-coup dans le système d'une fonction aléatoire par ses concepteurs, qui permet que les *tokens* sélectionnés ne soient pas toujours les mêmes et donne aux textes une apparence de diversité³⁹, en dépit de leur structure très homogène et très standardisées. En dépit de cette illusion de créativité, les suites de signes les plus probables calculées par les algorithmes sont aussi les suites de signes les plus répandues, et les tendances majoritaires se voient donc intensifiées: d'où l'aggravation de certaines discriminations et de certains préjugés (racistes, homophobes, sexistes, ...).

Tout se passe comme si le mythe de la singularité technologique masquait l'élimination systémique des singularités par les calculs statistiques sur des quantités massives de données, alors même que ce sont de telles singularités qui sont à l'origine du renouvellement des cultures et de l'évolution des sociétés. Qu'il s'agisse des savoirs théoriques, scientifiques, artistiques, pratiques, techniques, sportifs etc., la nouveauté, quand elle émerge dans un champ culturel donné, semble toujours produire un écart par rapport à la norme ou à la moyenne: elle s'inscrit contre les opinions dominantes et nécessite parfois de longues années avant de pouvoir être acceptée.

En éliminant systématiquement tout germe de nouveauté, c'est le renouvellement linguistique et culturel que les automates computationnels tendent à menacer. D'autant que les textes automatiquement générés ne tarderont pas à devenir dominants sur la Toile: ils intégreront de fait les données d'entraînement des gros modèles de langages, qui opéreront leurs calculs probabilistes sur des textes qui ont déjà été automatiquement produits. Cette probabilité au carré ne peut conduire qu'à une homogénéisation et une uniformisation progressive des textes générés en ligne: à quels types de textes aurons-nous à faire quand les *chatbots* se citeront les uns les autres de manière auto-référentielle, répétant en boucle leurs propres bêtises artificielles⁴⁰? Un récent article de recherche prév-

oit un «effondrement des modèles» qui deviennent de moins en moins pertinents quand ils se fondent sur des données d'entraînements non humaines. Se profile ainsi un appauvrissement considérable de la diversité linguistique et expressive, déjà largement réduite en raison de la domination de l'anglais sur le réseau⁴¹ et des recommandations automatiques de contenus, qui tendent à amplifier les contenus les plus «aimés», les «plus suivis» ou les plus vus⁴².

7. De l'intelligence artificielle à l'intelligence collective

Pour éviter ces risques, rien ne sert de condamner les technologies algorithmiques qui constituent nos milieux quotidiens aujourd'hui: il s'agit plutôt de les transformer afin de les mettre au service des esprits individuels et collectifs, c'est-à-dire, de la réflexion, de l'interprétation, de la délibération, de la confrontation des points de vues et de la discussion argumentée. Tel était le projet de Bernard Stiegler à travers la proposition du «web herméneutique», désignant ainsi la nécessité de concevoir, de développer et d'expérimenter «des modèles d'algorithmes qui ne reposent pas sur les seuls calculs statistiques, mais qui prennent en compte les effets d'interprétation et de signification». Loin de condamner le numérique ou les algorithmes, Stiegler invitait ainsi à promouvoir et expérimenter des «dispositifs alternatifs fondés sur les contributions de sujets réflexifs, ménageant dans les structures de données des champs interprétatifs, délibératifs et incalculables⁴³».

Selon cette proposition, il s'agit donc de dépasser le mythe de l'«intelligence artificielle», qui considère le dispositif technique comme un double de l'individu censé faire la même chose que lui de manière plus efficace et plus rapide, en envisageant les dispositifs numériques comme des supports d'intelligence collective, qui permettent l'exercice des capacités psychiques et l'intensification des relations sociales. Cette vision implique un changement de paradigme, qui ne mette plus les dispositifs numériques au service de la simulation ou de l'imitation, mais au service du partage et de la

contribution: pour ce faire, il semble nécessaire de transformer en profondeur les modèles économiques et les fonctionnalités techniques des plateformes numériques, qui recèlent de nombreuses potentialités pour intensifier la vie de l'esprit, si l'on accepte de ne pas les abandonner aux logiques computationnelles et extractivistes qui commandent le capitalisme numérique.

Ainsi, l'encyclopédie collaborative Wikipédia⁴⁴ offre l'exemple d'une plateforme numérique alternative, qui s'oppose en tout point aux logiques à l'œuvre dans un dispositif comme ChatGPT: les textes rédigés sur Wikipédia constituent les contributions singulières de différents individus qui ont été certifiées par les pairs, à travers des processus d'interprétation, d'évaluation et de délibération collectifs. Ce sont ces processus de débat et de discussion, rendus possibles par un ensemble de règles partagées et transparentes, qui donnent aux contenus de l'encyclopédie collaborative leur fiabilité et leur crédit: les lecteurs peuvent faire confiance aux textes produits, car ceux-ci sont les fruits de controverses et de consensus laborieusement établis. Par ailleurs, les savoirs ainsi construits constituent un commun numérique au service de l'humanité, et non des marchandises informationnelles détenues par une entreprise privée. À l'inverse, ChatGPT appartient à une entreprise privée: OpenAI, dont la valeur sur le marché est désormais estimée à 150 milliards de dollars. Cette société ne donne pas accès à ses normes de fonctionnement interne, exploite des contenus préalablement publiés et produit des suites de mots probables et standardisés: les usagers sont réduits au statut de consommateurs, pouvant saisir des entrées et recevoir des sorties, mais sans possibilité de comprendre ou d'agir sur les mécanismes régissant le dispositif, et sans possibilité de croire aux textes générés.

L'encyclopédie collaborative Wikipédia n'est pas le seul exemple de dispositif à la fois numérique et herméneutique et contributif: une plateforme de recommandation collaborative comme celle réalisée par l'association Tournesol⁴⁵ propose aussi d'agencer les calculs algorithmiques avec l'exercice du jugement, de l'interprétation et des contributions humaines, en proposant aux utilisateurs d'évaluer les contenus et de recommander les contenus qu'ils considèrent être

d'utilité publique, par exemple pour leur clarté pédagogique ou la pertinence des sujets abordés. L'enjeu de ces recommandations collaboratives consiste à lutter contre les suggestions automatiques de contenus par les algorithmes conçus par les géants du numériques (en particulier les réseaux sociaux comme Facebook ou TikTok), qui fonctionnent selon des critères purement quantitatifs et mimétiques: les contenus sont recommandés en fonction du nombre de clics et les utilisateurs sont ciblés en fonction des autres utilisateurs qui ont regardé des contenus similaires à ceux qu'ils ont regardés. A l'inverse, le principe des recommandations collaboratives permettrait aux citoyens de reprendre la main sur la circulation des informations en ligne, en se recommandant mutuellement des contenus jugés pertinents⁴⁶. Un tel dispositif, ou d'autres de mêmes types, permettraient ainsi d'œuvrer pour le «pluralisme algorithmique», recommandé par les récents États Généraux de l'Information et devenu essentiel pour assurer les libertés de pensée et d'expression dans l'espace médiatique numérique⁴⁷.

Conclusion

Les possibilités d'innovations numériques herméneutiques et contributives ne manquent donc pas: des dispositifs existent qui ne reposent pas sur la collecte massive des données et l'automatisation des esprits, qui ne requièrent pas l'entraînement intensif des algorithmes, ni les ressources énergétiques, ni les «travailleurs du clics» mobilisés par les «intelligence artificielles extractives». Néanmoins, de telles innovations à la fois techniques et sociales ne pourront voir le jour qu'à condition de soutenir une véritable politique industrielle des technologies numériques, comprises comme des «technologie de l'esprit», et non comme des intelligences artificielles. Les supports numériques pourraient alors devenir des instruments spirituels soutenant l'intelligence collective, et non des dispositifs computationnels censés imiter ou simuler une supposée «intelligence humaine». Une telle intelligence n'a jamais existé: les esprits individuels et collectifs n'ont cessé de se transformer à travers l'évolution des supports artificiels qui permettent de les extérioriser, mais qui peuvent aussi les menacer. Le danger n'est pas

dans l'avènement d'une singularité technologiques, mais dans l'industrialisation des esprits, c'est-à-dire, dans la liquidation des singularités idiomatiques et dans l'uniformisation des milieux symboliques.

Bibliographie

Ouvrages

Alombert, A. (2023). *Schizophrénie numérique*. Allia.

Alombert, A. (2023). *Penser l'humain et la technique. Derrida et Simondon après la métaphysique*. ENS Editions.

Alombert, A. (2024). *Le capital que je ne suis pas! Mettre l'économie et le numérique au service de l'avenir*. Fayard.

Goody, J. (1979). *La raison graphique*. Minuit.

Kurzweil, R. (1992). *The age of intelligent machines*, MIT Press.

Kurzweil, R. (1999). *The age of spiritual machines*, MIT Press.

Longo, G. (2023) *Le cauchemar de Prométhée. Les sciences et leurs limites*, PUF.

Platon (2006). *Phèdre*. GF Flammarion.

Marx, K. (1986). *Le Manifeste du parti communiste* [1848], Editions sociales.

Nguyen Hoang, L. et Fourquet, J.-L. (2024), *La dictature des algorithmes*, Tallandier.

Simondon, G. (2012). *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Aubier.

Simondon, G. «Individuation et invention. Notes complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation» *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*,

Simondon, G. (2014). «Prolégomènes à une refonte de l'enseignement». *Sur la technique*. PUF.

Stiegler, B. (2006), *La télécratie contre la démocratie*, Paris, Flammarion.

Stiegler, B. (2015). *La société automatique t.1 L'avenir du travail*. Fayard.

Stiegler, B. (2020). *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative*. Les liens qui libèrent.

Wolf, M. (2015). *Proust et le calamar*. Abeille et Castor.

Wolf, M. (2018). *Reader, Come Home: The Reading Brain in a Digital World*. Harper.

Articles académiques

Bender, E. *et al.* (2021). «On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?», *FACCT'21: Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability and Transparency*.

Goody, J. (2007). «Les technologies de l'intellect», *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*. La dispute.

Hayles, N. K. (2007). «Hyper and deep attention: the generational divide in cognitive modes». *Profession*, pp. 187-199.

Stiegler, B. (2014). «Pharmacologie de l'épistémé numérique». *Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*. FYP Editions.

B. Stiegler, A. Béja, M.-O Padis (2014), «Le numérique empêche-t-il de penser?», *Esprit*.

Articles de presse

A. Alombert et G. Longo, «Il n'y a pas d'intelligence artificielle : parlons d'automates numériques pour rompre avec les idéologies publicitaires!», *L'Humanité*, juillet 2023.

URL: <https://www.humanite.fr/en-debat/-/il-ny-a-pas-dintelligence-artificielle-parlons-dautomates-numeriques-pour-rompre-avec-les-ideologies-publicitaires-802627>

A. Alombert et J. Cattan, «Et si les réseaux sociaux devenaient une chance pour nos démocraties?», *The Conversation*, 11 janvier 2024.

URL: <https://theconversation.com/et-si-les-reseaux-sociaux-devenaient-une-chance-pour-nos-democraties-220105>

F. Benoit, «Data centers, leur consommation d'eau va exploser», *Reporterre*, 29 janvier 2024.

URL: <https://reporterre.net/Data-centers-leur-consommation-d-eau-va-exploser>

A. Casilli, Entretien pour *Le Grand Continent*, 7 avril 2023.

URL: <https://www.casilli.fr/2023/04/08/grand-entretien-pour-le-grand-continent-7-avril-2023/>

T. Créquer, «Trop de data centers, l'Irlande risque la panne électrique», *Reporterre*, 2 décembre 2021:

<https://reporterre.net/Trop-de-data-centers-l-Irlande-risque-la-panne-electrique>

D. J. Gunkel, «What's in a Name? Cybernetics vs AI», *Sublationmag*, 9 June 2023 .

URL: <https://www.sublationmag.com/post/what-s-in-a-name-cybernetics-vs-ai>

G. Livingstone, «It's pillage»: thirsty Uruguayans decry Google's plan to exploit water supply», *The Guardian*, 11 juillet 2023.

URL: <https://www.theguardian.com/world/2023/jul/11/uruguay-drought-water-google-data-center?ref=disconnect.blog>

G. Longo, «Complexité, science et démocratie», *Glass Bead*.

URL: <https://www.glass-bead.org/research-platform/complexite-science-et-democratie-entretien-avec-giuseppe-longo/?lang=enview>

N. Michaels, «L'IA générative a-t-elle fait exploser la consommation d'eau des géants de la tech?», *Geo*, 12 septembre 2023.

URL: <https://www.geo.fr/environnement/eau-ia-generative-a-t-elle-fait-exploser-consommation-eau-geants-de-la-tech-openai-microsoft-google-chatgpt-216592>

E. Musk *et al.*, «Pause Giant AI Experiments», *Future of life Institute*, March 22 2023 :

URL: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>

J. Vincent, «Google and Microsoft's chatbots are already citing one another in a misinformation shitshow», *The Verge*, March 22 2023.

URL: <https://www.theverge.com/2023/3/22/23651564/google-microsoft-bard-bing-chatbots-misinformation>

A. Rouvroy, «Big data: l'enjeu est moins la donnée personnelle que la disparition de la personne», *Blog Binaire*, 22 janvier 2016.

URL: <https://www.lemonde.fr/blog/binaire/2016/01/22/le-sujet-de-droit-au-peril-de-la-gouvernementalite-algorithmique/>

Y. LeCun, «L'intelligence artificielle a moins de sens commun qu'un rat», entretien avec S. Sermondadaz, Sciences et avenir, 24 octobre 2018 .

URL: https://www.sciencesetavenir.fr/high-tech/intelligence-artificielle/selon-yann-lecun-l-intelligence-artificielle-a-20-ans-pour-faire-ses-preuves_120121

Conseil National du Numérique, *Votre attention s'il vous plaît! Quels leviers face à l'économie numérique de l'attention?*, janvier 2022 : <https://cnnumerique.fr/votre-attention-sil-vous-plait-quels-leviers-face-leconomie-de-lattention>

—

Notes

- 1 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2012, pp. 9-11.
- 2 *Ibid.*
- 3 *Ibid.*
- 4 E. Musk *et al.*, « Pause Giant AI Experiments », *Future of life Institute*, March 22 2023 : <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>
- 5 R. Kurzweil, *The age of intelligent machines*, MIT Press, 1992 et R. Kurzweil, R. (1999). *The age of spiritual machines*, MIT Press, 1999.
- 6 D. J. Gunkel, « What's in a Name? Cybernetics vs AI », *Sublationmag*, 9 June 2023 : <https://www.sublationmag.com/post/what-s-in-a-name-cybernetics-vs-ai>
- 7 « Yann LeCun: « L'intelligence artificielle a moins de sens commun qu'un rat » », entretien avec S. Sermondadaz, Sciences et avenir, 24

octobre 2018 : https://www.sciencesetavenir.fr/high-tech/intelligence-artificielle/selon-yann-lecun-l-intelligence-artificielle-a-20-ans-pour-faire-ses-preuves_120121

- 8 G. Longo, *Le cauchemar de Prométhée*, Paris, PUF, 2024.
- 9 A. Alombert et G. Longo, « Il n'y a pas d'intelligence artificielle : parlons d'automates numériques pour rompre avec les idéologies publicitaires! », *L'Humanité*, juillet 2023, en ligne : <https://www.humanite.fr/en-debat/-/il-ny-a-pas-dintelligence-artificielle-parlons-dautomates-numeriques-pour-rompre-avec-les-ideologies-publicitaires-802627>
- 10 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2012, pp. 333-336.
- 11 *Ibid.*, p. 22.
- 12 *Ibid.*, p. 350.
- 13 *Ibid.*, p. 334-336 et p. 350.
- 14 *Ibid.*, p. 252.
- 15 A. Casilli, Entretien pour *Le Grand Continent*, 7 avril 2023 : <https://www.casilli.fr/2023/04/08/grand-entretien-pour-le-grand-continent-7-avril-2023/>
- 16 B. Perrigo, « OpenAI Used Kenyan Workers on Less Than \$2 Per Hour to Make ChatGPT Less Toxic », *Time*, January 18 2023 : <https://time.com/6247678/openai-chatgpt-kenya-workers/>
- 17 A. Alombert et G. Giraud, *Le capital que je ne suis pas ! Mettre l'économie et le numérique au service de l'avenir*, Paris, Fayard, 2024, p. 77.
- 18 J. Cattan et C. Zolinsky, « Le défi d'une régulation de l'intelligence artificielle », *AOC*, 14 décembre 2023 : <https://aoc.media/analyse/2023/12/13/le-defi-dune-regulation-de-lintelligence-artificielle/>

- 19 A. Alombert et G. Giraud, *Le capital que je ne suis pas! Mettre l'économie et le numérique au service de l'avenir*, op. cit., p. 167.
- 20 « L'empreinte environnementale du numérique », dossier de l'ARCEP, décembre 2023 : <https://www.arcep.fr/la-regulation/grands-dossiers-thematiques-transverses/empreinte-environnementale-du-numerique.html>
- 21 V. Blanchot, « La consommation électrique des centres de données devrait doubler d'ici trois ans », *Siècle Digital*, 24 janvier 2024 : <https://siecledigital.fr/2024/01/24/la-consommation-electrique-des-centres-de-donnees-devrait-doubler-dici-trois-ans/>
- 22 P. Marissal, « Les coûts financiers et énergétiques de l'intelligence artificielle sont-ils hors de contrôle? », *L'Humanité*, 3 octobre 2024 : <https://www.humanite.fr/social-et-economie/chatgpt/les-couts-financiers-et-energetiques-de-lintelligence-artificielle-sont-ils-hors-de-controle>
- 23 Tudi Créquer, « Trop de data centers, l'Irlande risque la panne électrique », *Reporterre*, 2 décembre 2021 : <https://reporterre.net/Trop-de-data-centers-l-Irlande-risque-la-panne-electrique>
- 24 Fabien Benoit, « Data centers, leur consommation d'eau va exploser », *Reporterre*, 29 janvier 2024 : <https://reporterre.net/Data-centers-leur-consommation-d-eau-va-exploser>
- 25 N. Michaels, « L'IA générative a-t-elle fait exploser la consommation d'eau des géants de la tech? », *Geo*, 12 septembre 2023 : <https://www.geo.fr/environnement/eau-ia-generative-a-t-elle-fait-exploser-consommation-eau-geants-de-la-tech-openai-microsoft-google-chatgpt-216592>
- 26 G. Livingstone, « 'It's pillage': thirsty Uruguayans decry Google's plan to exploit water supply », *The Guardian*, 11 juillet 2023 : <https://www.theguardian.com/world/2023/jul/11/uruguay-drought-water-google-data-center?ref=disconnect.blog>

- 27 B. Stiegler, « Pharmacologie de l'épistémé numérique » in *Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, Paris, FYP Editions, p. 21.
- 28 J. Goody, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979 et J. Goody, « Les technologies de l'intellect », *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La dispute, 2007.
- 29 N.-K., Hayles, « Hyper and deep attention : the generational divide in cognitive modes ». *Profession*, 2007, pp. 187-199.
- 30 M. Wolf, *Proust et le calamar*. Abeille et Castor, 2015 et M. Wolf, *Reader, Come Home: The Reading Brain in a Digital World*, Harper, 2018.
- 31 N. S. Baron, « Comment ChatGPT sape la motivation à écrire et à penser par soi-même ? », *The Conversation*, 7 octobre 2024 : <https://theconversation.com/comment-chatgpt-sape-la-motivation-a-ecrire-et-penser-par-soi-meme-240096>
- 32 B. Stiegler, « Pharmacologie de l'épistémé numérique », art. cit., p. 21 et B. Stiegler, A. Béja, M.-O Padis , « Le numérique empêche-t-il de penser ? », *Esprit*, 2014.
- 33 A. Alombert et G. Giraud, *Le capital que je ne suis pas ! Mettre l'économie et le numérique au service de l'avenir*, op. cit., p. 68.
- 34 K. Marx, *Le Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Editions sociales, 1986 et B. Stiegler, *La société automatique t.1 L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015.
- 35 C. Naves, « Elections américaines : Donald Trump et la guerre des deep fakes », *Nouvel Obs*, 3 avril 2024 : <https://www.nouvelobs.com/chroniques/20240403.OBS86608/elections-americaines-donald-trump-et-la-guerre-des-deepfakes.html>
- 36 B. Stiegler, *La télécratie contre la démocratie*, Paris, Flammarion, 2006.
- 37 A. Grimonpont, *Algocratie. Vivre libre à l'heure des algorithmes*, Paris, Actes Sud, 2022.

- 38 L. Nguyen Hoang et J.-L. Fourquet, *La dictature des algorithmes. Une transition démocratique numérique est possible*, Tallandier, 2024.
- 39 A. Alombert et G. Longo, « Il n'y a pas d'intelligence artificielle : parlons d'automates numériques pour rompre avec les idéologies publicitaires », 11 juillet 2023 : <https://www.humanite.fr/en-debat/-/il-ny-a-pas-dintelligence-artificielle-parlons-dautomates-numeriques-pour-rompre-avec-les-ideologies-publicitaires-802627>
- 40 J. Vincent, « Google and Microsoft's chatbots are already citing one another in a misinformation shitshow », The Verge, March 22 2023 : <https://www.theverge.com/2023/3/22/23651564/google-microsoft-bard-bing-chatbots-misinformation>
- 41 E. Bender *et al.*, « On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big ? », *FAccT'21 : Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability and Transparency*, mars 2021.
- 42 Conseil National du Numérique, *Votre attention s'il vous plaît! Quels leviers face à l'économie numérique de l'attention ?*, janvier 2022 : <https://cnnumerique.fr/votre-attention-sil-vous-plait-quels-leviers-face-leconomie-de-lattention>
- 43 B. Stiegler, *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative.*, Paris, Les liens qui libèrent, 2020.
- 44 Site de l'encyclopédie en ligne Wikipédia : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia>
- 45 Site de l'association Tournesol : <https://tournesol.app/about>
- 46 A. Alombert et J. Cattan, « Et si les réseaux sociaux devenaient une chance pour nos démocraties ? », *The Conversation*, 11 janvier 2024 : <https://theconversation.com/et-si-les-reseaux-sociaux-devenaient-une-chance-pour-nos-democraties-220105>.
- 47 « Pour le pluralisme algorithmique », Tribune Collective, *Le Monde*, 25 septembre 2024 :

https://www.lemonde.fr/idees/article/2024/09/25/pour-le-pluralisme-algorithmique_6332830_3232.html

Décoloniser l'écologie du numérique

Par Laurence Allard | 17-12-2024

En mettant en évidence les infrastructures matérielles du numérique, on en expose aussi l'héritage colonial. Car l'activité minière sur laquelle repose la numérisation du monde s'inscrit dans les relations asymétriques entre le Nord et le Sud qui font la "colonialité" de ce monde. On ne peut se contenter de calculer les émissions carbone du numérique, sans parler des corps empoisonnés par l'extraction des métaux au Congo et ailleurs. Mais la colonisation est aussi celle des esprits, partagés entre fatigue de la connexion et impératif à la déconnexion. Dans ce texte, Laurence Allard met le projecteur sur plusieurs initiatives qui articulent de fait une perspective écologique et une perspective décoloniale, qu'il s'agisse d'une association lyonnaise qui fait connaître les conditions d'extraction au Congo ou d'un "repair café" parisien qui apprend à puiser dans ces "mines urbaines" que nos villes sont devenues. Loin des injonctions, une description des initiatives qui sont déjà en train d'inventer des manières d'être dans les temps qui restent.

« Ce sont ceux qui sont ivres qui doivent réfléchir en priorité à la sobriété. »

David Maenda Kithoko¹.

La numérisation généralisée des sociétés, loin de dématérialiser biens, services, usages et relations, en accroît l'empreinte matérielle au long cours, notamment par son recours à l'extractivisme minier qui lui-même reconduit des rapports sociaux de colonialité. Entre

chiffres et témoignages, entre enquêtes et expérimentations, des acteurs pluriels œuvrent à mobiliser en faveur d'une écologie décoloniale du numérique. Ce sont ces voix/voies critiques d'un numérique « zombie » – comme le désigne le physicien José Halloy (2020) –, c'est-à-dire un système socio-technique proliférant mais mortifère, qui peupleront cet article.

Après une entrée en matière autour de l'empreinte environnementale du secteur digital, trois perspectives seront dépliées, qui constituent autant de séquences de concernement écologique du numérique, appréhendant tout autant les milieux que les matérialités, les rapports sociaux que les extractions de ressources. Il s'agit tout d'abord de prendre en considération la réflexivité des pratiques ordinaires de connexion comme modalités opératoires de déconnexions non exclusivement techno-critiques ou renonçantes. Il s'agit ensuite de visibiliser les potentialités d'*ensobrement* (au sens de la mise en place d'une démarche de sobriété) qu'ouvrent les mouvements de réparation et de surcyclage² portés par des collectifs pluriels que l'on peut désigner comme les nouveaux « *diggers* de l'anthropocène »³. Ce sont ainsi des jeux d'acteurs pluriels et des instances différenciées que documente cet article, afin de questionner la gouvernance d'une écologisation du numérique qui couvre un spectre allant des micro-déconnexions ordinaires aux renoncements programmés et qui ouvre à autant de « contre-anthropocènes » (Chateauraynaud et Debaz, 2017).

Vous avez dit « dématérialisation »?

Les données et prospectives issues des enquêtes des autorités de régulation, l'Ademe et l'Arcep (2024), indiquent combien l'impact environnemental du numérique comporte une empreinte matérielle, du fait de l'extraction de ressources minérales, métalliques et hydriques, ainsi que de la prolifération de déchets électriques et électroniques. Cette empreinte environnementale concerne d'abord et en priorité la fabrication des terminaux, puis les services numériques avec les centres de données, et ensuite les réseaux de télécommunications. Les déchets électriques et électroniques

constituent de véritables mines urbaines avec 20 millions de tonnes par an et en moyenne, par Français, 30 kg par an. En 2020, ce sont ainsi des tonnes de matières premières et ressources (eau, énergie) qui sont nécessaires au fonctionnement d'une société numérisée avec 949 kg de ces matières utilisées par les Français en moyenne, soit 62,5 millions de tonnes de ressources. D'autres indicateurs achèvent la description des ordres de grandeur de l'impact de la platformisation généralisée des sociétés avec 10% de la consommation électrique et 2,5% de l'empreinte carbone du pays (Ademe, Arcep, 2024). La dernière vague de l'IA et ses modèles d'entraînement algorithmique par la foule, avec des produits tels que ChatGPT et autres générateurs de textes et d'images crowdsourcés, amplifie les tendances écologiquement délétères du numérique. Le travail mené par Anne-Laure Ligozat et ses collègues (2023) autour de l'impact de l'IA apporte d'impressionnants ordres de grandeur concernant certaines séquences telle la phase d'entraînement de certains modèles pouvant équivaloir en émissions de CO₂ à 300 allers San Francisco-New York. D'autres études menées à l'université Carnegie Mellon (Luccioni et alii, 2023) indiquent que la génération d'une image nécessite en termes énergétiques une charge entière de smartphone.

La troisième édition de l'étude « Pour un numérique soutenable » démontre une augmentation pour le segment des data centers de 15% pour la consommation électrique ainsi qu'une augmentation de 14% des émissions de gaz à effet de serre et de 20 % de la consommation d'eau liée à l'accroissement du trafic, mais également à la montée des températures (Arcep, 2024).

D'autre part, dans l'analyse prospective menée conjointement par l'Ademe et l'Arcep (2024) sur l'empreinte environnementale du numérique en 2020, 2030 et 2050, il apparaît, dans le cadre du scénario *business as usual* qu'en raison de l'augmentation du nombre de terminaux de type objets connectés mais également du développement d'usages impactants comme l'IA, les blockchains et le web 3, l'empreinte carbone du segment « données » va connaître une hausse de +45% de 2020-2030 et de +135 % de 2030 à 2050,

tandis que les besoins en matières premières du secteur numérique passent de 88 millions de tonnes en 2030 à 178 millions en 2050.

Enfin, l'Ademe (2024) a consacré une étude intitulée « Besoins en métaux dans le secteur numérique » qui a permis « d'établir la composition matière de ces équipements pour une sélection de 25 métaux », qui a fourni une « cartographie des chaînes de valeur amont de ces métaux utilisés dans les équipements du secteur numérique, ainsi que du devenir en fin de vie des équipement (collecte, tri, recyclage) en aval des chaînes de valeur », et enfin qui a avancé une « analyse prospective évaluant la quantité de métaux utilisées dans le secteur numérique en France aux horizons 2030 et 2050. » La synthèse de l'étude montre ainsi qu'il existe « une forte dépendance de la consommation de métaux dans les équipements numériques au volume anticipé de ces équipements, et donc des choix technologiques et sociétaux d'aujourd'hui pour notre environnement numérique de demain [...]. L'étude met en avant la dramatique problématique minière associée à des violations des droits humains à l'œuvre dans certains pays producteurs de métaux cruciaux pour l'économie du numérique, tels le Congo RDC pour le cobalt et le coltan utilisés dans les batteries ou les composants électroniques. En raison de la difficulté matérielle et industrielle à recycler les ressources métalliques et minérales des terminaux numériques – divers facteurs sont mentionnés par le rapport de 2024 de l'Ademe, notamment l'opacité même de la composition des composants qui rend difficile aboutir à une relative pureté chimique à recycler –, un grand nombre de déchets électroniques et électriques viennent encombrer d'autres mines, les mines urbaines à hauteur de 53,6 millions de tonnes en 2019, dont seulement 17,4% sont « recyclés » (OMS, 2021).

La matérialité du secteur du numérique renvoie également à la spatialité, qu'il s'agit de penser au plan des infrastructures, comme le font Cécile Dignet et Fanny Lopez dans leur ouvrage *Sous le feu numérique* (2023). Les deux chercheuses démontrent que « portées par la numérisation de l'économie, par l'explosion des échanges de données, du *cloud* et des objets connectés, les infrastructures numér-

iques sont en passe de devenir l'un des plus importants postes de consommation électrique du XXI^e siècle ».

Le continuum colonial du capitalisme numérique : du minerai aux données, entre extraction et accaparement

Ces empreintes environnementales ne constituent cependant qu'un aspect des problématiques écologiques du numérique. Ce sont autant d'impacts humains et d'empreintes sur les milieux de vie qui sont à visibiliser - et c'est pourquoi on a besoin d'une perspective décoloniale sur l'écologie du numérique. En effet, la géographie du numérique et ses flux extractivistes, du minerai aux déchets, s'avèrent clairement post-coloniales. Les ressources, notamment minières, sont extraites dans le Sud Global. Cette extraction alimente actuellement au Congo RDC un régime de violences extrêmes dans les régions du Sud Kivu riches en cobalt (utilisé pour les batteries ion lithium) et en coltan (colombite tantalite) que l'on raffine en tantale nécessaire pour les composants électroniques.

En 2015, un rapport d'Amnesty International alertait sur le travail des enfants dans les zones du sud de la RDC et avait enquêté au sein de cinq sites miniers auprès de 87 travailleurs dont 16 enfants âgés de 9 à 17 ans. Ces derniers récupèrent des roches contenant du cobalt parmi les résidus des mines industrielles qu'ils lavent et trient pour vendre le minerai. Les mineurs artisanaux sont appelés « creuseurs » car ils utilisent les outils les plus rudimentaires pour déterrer des pierres à partir de tunnels souterrains. Les impacts sur la santé des enfants sont alarmants:

« L'exposition chronique à la poussière contenant du cobalt peut éventuellement résulter en une maladie pulmonaire mortelle connue sous le nom de fibrose pulmonaire aux métaux durs. L'inhalation de particules de cobalt peut également causer une sensibilisation des voies respiratoires, des crises d'asthme, un essoufflement et un affaiblissement des fonctions pulmonaires. En outre, un contact cutané prolongé avec

ce minerai peut aboutir à des cas de dermatite. » (Amnesty, 2015)

Selon David Maenda Kithoko, co-fondateur de l'association écologiste décoloniale « Génération Lumière », chaque jour, des enfants sont exploités, des milliers de femmes violées – simplement pour que soient produites plus de voitures électriques ou de smartphones... Suivant les derniers chiffres communiqués par l'association Génération Lumière, plus de 40 000 enfants travailleraient dans les mines du sud de la République Démocratique du Congo⁴. Cette voie militante écologiste décoloniale dans le domaine du numérique fait référence aux travaux de Malcom Ferdinand (2019) qui, en reliant écologie et esclavage, a comblé la double fracture de la modernité désarticulant le fait colonial des écocides. Cette réarticulation de la colonialité et de l'écologie rend possible de repenser l'interdépendance entre l'extractivisme monopolisant les ressources et le colonialisme violentant les êtres humains. Cette écologie décoloniale se situe dans le sillage également des thèses de l'historien, co-initiateur des *postcolonial studies*, Dipesh Chakrabarty (2021), dont l'espace de pensée s'inscrit dans une perspective anti-impérialiste et dans un cadre géo-historique qu'il désigne comme planétaire. Dans un entretien réalisé dans le cadre de l'ouvrage collectif *Écologies du smartphone* (Allard et alii, 2022), le fondateur de l'association, David Maenda Kithoko, raconte son histoire de vie, la fondation de l'association et son engagement pour une écologie décoloniale du numérique :

« Pour ce qui concerne mon parcours, j'ai 25 ans et je suis né à la frontière entre le Burundi et le Congo. Mes parents habitaient au Burundi à un moment donné. Ils sont Congolais de base mais mon père travaillait entre le Burundi et la RDC, et au moment où il avait une situation au Burundi, ils ont déménagé. Quand la guerre Hutu et Tutsi burundais a éclaté, en tant que Congolais, il a voulu retourner chez lui et je suis né pile-poil à la frontière du coup. Donc, je suis un enfant de la rue comme on dit souvent... J'étais devenu de plus en plus sensible à la question environnementale. Le souci est que je voulais vraiment m'engager mais que les seules associations environnementales que je connaissais - nous étions en 2015

-, c'était Greenpeace, dans lesquelles je ne retrouvais pas le lien avec l'exil. Ce n'était pas immédiat et ça me gênait beaucoup parce que je me disais en fait : mon histoire est où là-dedans ? J'ai pu faire le lien en faisant des recherches personnelles sur la guerre au Congo et la question environnementale. Le lien le plus évident, c'était le téléphone portable et je pouvais enfin faire le lien entre la région des Grands Lacs, mon parcours de vie et être ici en France. Le portable, tout le monde l'a dans sa vie, tout le monde a un bout de mon histoire dans cet objet. À cette époque déjà, l'extrême-droite s'acharnait sur les réfugiés, alors que moi je n'avais pas l'impression d'envahir un pays. En écoutant cette représentante de l'extrême-droite qui parlait, je me suis dit : « en fait, elle a un bout de mon histoire dans sa poche, à travers son écran, mais elle m'accuse d'envahir. » C'est devenu ainsi une lutte personnelle. Désormais, sur la question de la représentation des réfugiés dans cette cause environnementale, on arrive à mettre des mots avec l'écologie décoloniale de Malcom Ferdinand. Avant, je n'avais pas de mots aussi savants pour exprimer que par rapport à la question environnementale, les gens d'Uvira ne sont pas dans le même bateau que ceux de Lyon. Et jusqu'à présent, il n'y avait pas d'association qui liait la question de l'exil et celle de l'environnement. »

Le chantier d'une perspective décoloniale du numérique suppose donc de conjuguer une double approche matérielle et matérialiste du numérique, dénonçant l'extractivisme de ressources minières et l'exploitation humaine néo-coloniale en Afrique ou Amérique du Sud.

Cette perspective de la colonialité du capitalisme numérique est présente dans le travail de Nick Couldry et Ulises A. Mejias (2019), dans leur ouvrage *The Costs of Connection. How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism* qui intègre le « colonialisme numérique » dans l'histoire même du capitalisme :

« Le colonialisme peut sembler une chose du passé, mais ce livre montre que l'appropriation historique des terres, des corps et des ressources naturelles se reflète aujourd'hui dans cette nouvelle ère de datafication omniprésente⁵. »

Suivant les auteurs, qui rappellent la logique intrinsèquement coloniale du capitalisme y compris numérique, de nombreuses régions du monde subissent désormais un état d'esclavage 2.0 et constituent aujourd'hui le terrain du colonialisme des données en écho aux empires industriels des précédentes révolutions industrielles. Du cobalt aux données, des mines au data center, la violence demeure, à la fois physique et symbolique, la vie même des creuseurs de minerai est mise en danger pendant que la vie privée des terriens devient une marchandise. De plus en plus de voix se lèvent pour faire le lien entre la militance décoloniale et la militance écologique sur le terrain du numérique. Ces luttes ne sont pas des mouvances exotiques et se développent au Congo RDC comme dans l'Allier, de la Kanaky au Chili⁶, pour dénoncer l'extractivisme minier qui se trouve au principe même du capitalisme et est intensifié par la numérisation généralisée. D'autres convergences de mobilisations s'établissent pour décoloniser les luttes techno-critiques contre la surveillance algorithmique ou l'addiction aux écrans. Au sein des luttes techno-critiques et décoloniales du numérique, il s'agit de dénoncer un capitalisme numérique, qui, dans un continuum extractiviste, accapare tout à la fois les milieux et les ressources, les esprits et les vies. De telles luttes, à la fois singulières et communes sur les plans conjoints du terrestre et du planétaire (Latour, 2007), mettent à leur façon en chantier la pensée des « trois écologies » de Felix Guattari (1989) associant l'écologie mentale, sociale et environnementale :

« Les perturbations écologiques de l'environnement ne sont que la partie visible d'un mal plus profond et plus considérable, relatif aux façons de vivre et d'être en société sur cette planète. L'écologie environnementale devrait être pensée d'un seul tenant avec l'écologie sociale et l'écologie mentale, à travers une écosophie de caractère éthico-politique. Il ne s'agit pas d'unifier arbitrairement sous une idéologie de rechange des domaines foncièrement hétérogènes, mais de faire s'étayer les unes les autres des pratiques innovatrices de re-composition des subjectivités individuelles et collectives, au sein de nouveaux contextes technico-scientifiques et des nouvelles coordonnées géopolitiques. »

En rappelant combien les subjectivités et les socialités contemporaines se trouvent recomposées par les milieux socio-techniques, Félix Guattari laisse entrevoir une perspective d'écologisation du numérique au plan même des pratiques ordinaires. Une voix éco-praxéologique peut être ainsi élaborée en résonance avec des programmes dé-connexionnistes qui viennent politiser les renoncements que suppose une redirection écologique guidée par les limites planétaires, telle qu'elle est conçue par certains auteurs (Monnin, 2023 ; Bonnet, Landivar, Monnin, 2019).

Politiques dé-connexionnistes : des micro-déconnexions ordinaires aux systèmes socio-techniques vivants

Suivant l'approche de « soutenabilité forte » déployée par le physicien José Halloy en termes de mise en phase des systèmes techniques avec les conditions bio-géo-physiques de la vie terrestre, il apparaît que le numérique relève d'une « technologie zombie, à la fois morte à l'aune de la durabilité et envahissant frénétiquement le monde au détriment des humain·es et de la biosphère » (Halloy, 2019). Ce premier constat peut être également associé à une caractérisation du numérique comme un de ces « communs négatifs » dont parle Alexandre Monnin :

« des ruines "ruineuses" constituées par les réalités techniques, managériales, économiques dont nous héritons, car une part toujours croissante de la population mondiale leur est liée à court terme, alors même que leur fonctionnement constitue le plus grand péril qui soit pour l'habitabilité de la planète à moyen terme ». (Monnin, 2023 : 39)

Les politiques dé-connexionnistes en matière de numérique ont été incarnées notamment par les auteurs de l'ouvrage *Héritage et Fermeture* (Bonnet, Landivar, Monnin, 2019), qui ont mis en avant des protocoles de renoncement anticipé et démocratique⁷. Comme le souligne Alexandre Monnin :

«On retrouve ici la ligne de crête que nous avons décrite à l'orée du livre: impossible de tout abandonner d'un seul coup... Enquêter sur la possibilité et les effets du démantèlement [constitue une] réponse pas si éloignée du cadre de Weiyen de l'enquête pragmatiste, sur lequel nous avons pris appui [...]. La déconnexion ou le démantèlement, de fins en soi, se muent en démarches expérimentales: la réponse n'est pas dans la question (le renoncement ou le démantèlement), mais dans l'enquête déployée en vertu d'un tel cadre qui constitue la trame d'un travail à mener, sans gager qu'il sera possible d'opérer un renversement total, ni qu'il sera couronné de succès (ce que présuppose l'hypothèse instrumentale).» (Monnin, 2023 : 109)

Cette dimension de l'enquête sur les pratiques de connexions propre aux politiques du renoncement, du fait de la réflexivité individuelle et collective qu'elles engagent, la distingue des injonctions hyper-individualistes et paradoxalement hyper-instrumentées à la «*digital detox*» ou à la «déconnexion digitale». Comme l'exprime Magdalena Kania-Lundholm,

« l'idée sous-jacente est que dans ces usages de déconnexion, il y a une reconnexion à quelque chose d'autre – une forme d'authenticité, du temps, du soin, soi-même, ses proches, la nature, etc. ; en bref, un type de récit très investi par les études de déconnexion » (Kania-Lundholm, 2021).

Camille Paloque-Bergès (2022) dans un dialogue avec Charles Edgar MBanza et moi-même, remarquait de son côté avec justesse que

« ces phénomènes, qu'ils soient choisis ou subis, doivent cependant être mis en perspective avec un privilège de la (dé)connexion nécessitant de ne pas oublier les déterminants sociaux, selon le courant des *Disconnection studies*. Par ailleurs, les stratégies et tactiques de déconnexion partielle et/ou temporaires s'inscrivent dans une économie de l'attention oppressante où l'existence numérique est soumise à l'auto-promotion et à l'exploitation des données d'utilisateurs. La prolifération de nouveaux services de déconnexion s'acc-

**ompagne d'applications qui suivent les utilisateurs dans leurs
échappées hors-écran. »**

Les politiques dé-connexionnistes supposent encore des dynamiques de dés-attachement, suivant les leçons de la « sociologie de la médiation » d'Antoine Hennion. Dans un article comparatiste célèbre consacré aux amateurs de musique et aux usagers des drogues, Emilie Gomart et Antoine Hennion avaient renouvelé l'appréhension strictement clinique de l'addiction en faveur d'une pragmatique de l'attachement et de ses médiations matérielles, techniques ou sociales. Les discours sur le numérique sont empreints de clichés pathologisant les usagers, ceux-ci reconduisant eux-mêmes ces clichés dans l'auto-description de leurs propres pratiques. Les leçons de plusieurs enquêtes ethnographiques nous enseignent l'existence de « protocoles ordinaires de renoncement » et nous conduisent à faire l'hypothèse que la connexion ordinaire est constitutivement disjonctive, en nous inspirant de la manière dont Appadurai (2015) qualifiait les flux culturels formateurs « d'ethnoscapas » typiques de la modernité post-coloniale.

En enquêtant sur les pratiques de connexion par le biais d'observations et d'entretiens, ce sont des récits d'usages qui sont rapportés par les utilisateurs des terminaux et services numériques (Allard, 2015). Il se dégage de ces enquêtes familières endogènes, menées par les praticiens eux-mêmes lors de ces échanges, que, contrairement à une idée reçue sur le caractère addictif des écrans, nous ne sommes pas connectés à toutes les applications et à toutes les fonctionnalités, faute d'utilisabilité. Prenons le smartphone qui a souvent été comparé souvent à un « couteau suisse » communicationnel ; cet outil ne peut être praticable lorsque tous ses éléments sont ouverts au risque de se blesser sévèrement. Cela est encore plus vrai lorsque ce sont six écrans en moyenne qui sont co-présents dans l'espace d'un foyer (Arcom-Arcep-Ademe, 2024). Ainsi, une partie des usages du numérique consiste à réfléchir à comment se connecter et donc à comment se déconnecter. Qui mettre en priorité: famille, ami.es, collègues? Sur quel canal de communication: sms, applications de messageries, direct message? Quand ? Sous quelle modalité: émoji, conversation orale, texto? Etc. Autant

de questions qui supposent de trier les possibles et de renoncer à certains d'entre eux. C'est cette hyper-réflexivité qui est racontée comme une « fatigue de la connexion » par cette utilisatrice d'un portable et qui, à l'occasion d'un deuil, a préféré répondre brièvement par sms à sa famille plutôt que de converser longuement (Allard, 2015). Cette réflexivité des personnes qui pratiquent le numérique est au principe même de la connexion que l'on peut définir comme une « connexion disjonctive », consistant en une pratique ordinaire de « micro-connexions déconnectantes » (Allard, 2015).

Ainsi, entre hyper-connexion mythifiée et déconnexion radicale enjointe, la connexion est constitutivement accomplie par des séquences de micro-déconnexions. La connexion est vécue sur le mode d'un continuum de médiations entre des situations, des fonctionnalités, des services et des dispositions corporelles, mais elle n'est pas pour autant de l'ordre du branchement continu puisque s'accomplissant sur le mode de la discontinuité. L'usage d'une palette très large d'outils favorise cette expérience de la discontinuité : choisir d'être connecté à un service ou à un outil suppose de se déconnecter de tous les autres. C'est donc une dynamique particulière de la vie connectée que d'être vécue sur le mode de la déconnexion. Si la « connexion disjonctive » règle les usages, l'attachement au smartphone, par exemple, aménage ainsi une logique disjonctive entre connexions et déconnexions, qui, loin de l'abandon à l'addiction, nécessite un rapport réfléchi qui peut être ressenti comme accaparant. Tout aussi loin du mythe de la déconnexion radicale, ces micro-déconnexions continues constituent le mode disjonctif sur lequel les individus vivent leur « vie connectée ».

Cette enquête endogène menée par les usagers dans le cours même de leurs pratiques numériques suppose de veiller à leurs attachements numériques au quotidien et peut constituer une voie d'écologisation des pratiques de connexion. Avec les penseurs des politiques dé-connexionnistes, il est possible de compter la connexion disjonctive ordinaire comme opérateur d'un concernement quant à l'écologisation de nos usages numériques comprenant les trois écologies guattariennes. Cette veille attentionnelle qui paradoxalement nous attache aux puissances des métamedias (comme les dés-

igne Yves Citton) implique encore des logiques de soin, une certaine « écologie de l'attention » (Citton, 2022).

Dans cette perspective, il est encore temps d'imaginer ce que José Halloy dénomme des « technologies vivantes qui auraient des propriétés du vivant, tant du point de vue de leur fonctionnement physico-chimique que des procédés de mise en œuvre » (Halloy J., Monnin A., Nova N. 2020).

Prendre soin et faire ressource des mines urbaines avec les nouveaux *diggers* de l'Anthropocène

Comme le suggèrent Jérôme Denis et David Pontille, la maintenance représente en quelque sorte le versant « positif » de la double question de la fermeture et du renoncement. Car, s'il importe de souligner la nécessité de s'organiser pour interrompre la vie de certains objets et de certaines infrastructures, il ne faut pas laisser entendre pour autant qu'il suffirait de laisser les autres artefacts, ceux que l'on s'accorde à désigner comme justes et désirables, simplement continuer d'exister comme si cette continuité allait de soi (Jérôme Denis, David Pontille, 2022 : 405).

Et pour faire résonner ensemble plus encore la voix du renoncement et celle de la réparation, Alexandre Monnin rappelle que

« maintenance et fermeture ont d'autant plus évidemment partie liée que l'on ferme et l'on maintient en tant que processus d'individuation d'une entité à l'inverse de la destruction. La réparation et la maintenance s'affirment comme des thématiques de plus en plus légitimes et visibles. » (2023 : 111)

S'organiser autour des « communs négatifs » hérités de la numérisation généralisée des sociétés, instancier des collectifs de pratiques sobres et réparatrices, tel est l'horizon de celles et ceux que je désignerai ici comme les « *diggers* de l'Anthropocène »

Je m'attacherai ici plus précisément aux déchets numériques qui viennent se décomposer dans les mines urbaines⁸ domestiques et se trouvent recomposés par des acteurs pluriels : des réparateurs associatifs, des designers ou des artistes concernés.

Les masses de déchets électriques et électroniques générées par l'obsolescence technique ou sociale et dont les éléments demeurent précieux notamment par leur composition en métaux et minerais, ne donnent pas lieu à un recyclage formel au sein d'une filière dédiée. Suivant le rapport de l'UNITAR (2024), «les "e-déchets" augmentent cinq fois plus vite que leur recyclage», le recyclage des déchets électroniques ne répondant pas à plus de 1 % de la demande pour les éléments essentiels des terres rares. Et de conclure: «le statu quo ne peut pas continuer». Cela tient en partie aux coûts de la recyclabilité, alors que le montant récolté sur les matières premières traitées est infime: ainsi les écrans de téléviseur rapportent entre 5 et 15 euros au mieux (Simon, 2024). Le plus dramatique, dans cette situation de non recyclabilité formalisée, est constitué par les coûts humains, qui rappellent que le travail des mines urbaines s'inscrit dans la suite de l'histoire coloniale du capitalisme. Une histoire coloniale qui se confond avec une logique extractiviste, d'exploitation des ressources matérielles et humaines, impliquant, dans le cas du numérique, les métaux, les mineurs et leurs enfants.

Ainsi, selon le rapport de l'OMS (2021) intitulé « Les enfants et les décharges de déchets électroniques »,

« pas moins de 12,9 millions de femmes travaillent dans le secteur informel des déchets, ce qui les expose potentiellement à des déchets électroniques toxiques et les met en danger, elles et leurs enfants à naître. Parallèlement, plus de 18 millions d'enfants et d'adolescents, dont certains n'ont pas plus de 5 ans, font partie de la main-d'œuvre active du secteur industriel informel, dont le traitement des déchets est un sous-secteur. »

Mais plus généralement, il y a également tous les autres enfants qui habitent, vont à l'école et jouent à proximité des centres de recyc-

lage des déchets électroniques. Eux aussi se trouvent exposés à des niveaux élevés de produits chimiques toxiques, tels le plomb et le mercure, qui peuvent nuire à leurs capacités intellectuelles. Au plan sanitaire,

« les enfants exposés aux déchets d'équipements électriques et électroniques sont particulièrement vulnérables aux produits chimiques toxiques qu'ils contiennent, en raison de leur plus petite taille, du moindre développement de leurs organes et de leur rythme de croissance plus rapide. Ils absorbent proportionnellement plus de polluants et leur organisme est moins capable de métaboliser ou d'éradiquer les substances toxiques. »

Au sein du chantier d'une éco-praxéologie du numérique, il s'agit donc de décoloniser la « technosphère » et de « faire avec » les « communs négatifs » hérités (Monnin, 2023), autour desquels il importe aussi de mobiliser, puisque l'empreinte environnementale du numérique ne s'effacera pas « naturellement ». Dans des ateliers menés, au cours des années 2020-2023, dans différents contextes (repair café, fablabs, salles de cinéma), j'ai pu accompagner des collectifs engagés dans le mouvement naissant de l'*urban digging*. En référence aux premiers « bêcheux » luttant contre les enclosures et pionniers du mouvement des communs s'opposant à l'appropriation privée des prés communaux au cours du XVII^e siècle (Hill, 1977), ainsi qu'aux artistes militants pour la culture libre dans le San Francisco des années 1966-1969 (Gaillard A, 2009), celles et ceux que j'aime à nommer les *diggers* de l'Anthropocène, en reconfigurant des communs négatifs extraits avec ingéniosité des mines urbaines domestiques du XXI^e siècle, développent une pratique du numérique à partir du « déjà là », loin de l'injonction au « toujours nouveau » des zélotes de l'innovation technologique. Pour ce faire, il importe, comme y insistent les designers Yasmine Abbas et DK Osseo-Asare (2022), de reconsidérer le déchet depuis sa valeur régénérative, comme une ressource pour tous ceux qui vivent du recyclage informel. Iels ont ainsi initié un fablab mobile et open source (AMP) dans le bidonville d'Accra, à Agbogbloshie, où des milliers de tonnes de déchets électroniques sont déversés et brûlés

pour en récupérer les métaux. Le but de ce fablab est de réutiliser fonctionnellement et créativement les déchets numériques suivant une écologie de l'ensobrement réparateur⁹. A rebours de la surconsommation et de l'accélération du cycle de changement de smartphone tous les deux ans en moyenne (Ademe, Fangeat E. et alii, 2017), l'ensobrement devient une démarche d'intensification de l'existant. Cette notion vient renouveler la grammaire de la sobriété, qui n'est plus à appréhender comme un état de manque mais au contraire comme une invitation à une « suffisance intensive » (Nathan Ben Kemoun et alii, 2024). Ensobrer suppose de faire durer, de faire du neuf et parfois de savoir se dispenser de ces terminaux et périphériques, comme le suggèrent Cyprien Gay et Caroline Lemerle du Repair Café du 5^{ème} arrondissement (lors d'un entretien que j'ai eu en 2022) :

« C.G : Il y a chez nous l'idée que la personne apprenne à connaître l'intérieur de l'appareil, qu'elle comprenne comment prendre soin de l'appareil à l'avenir. Comment ça marche un thermostat ? Comment ne pas l'abîmer ? Cela passe donc par le fait de raconter comment cet objet fonctionne, les gestes à éviter. C'est un trait courant dans les repair cafés, et on va plus ou moins loin suivant les gens. Mais on va aussi questionner l'utilité de l'objet, comment vivre sans, par exemple comment remplacer certains avec des objets à usage collectif, comme dans le cas des imprimantes. À ce sujet, on prête souvent des appareils pour des travaux, comme une perceuse ; mais l'on n'a pas encore proposé un pool d'imprimantes, même si ce serait peut-être pertinent [...] Cela dit, pour des objets comme les téléphones portables, les ordinateurs, ou les connexions internet, cela ne prend pas la voie de la collectivisation. Il y a des gens pour qui c'est impensable.

C.L : Dans tous les cas, on essaye de provoquer cette discussion sur le ton de l'humour : est-ce que vous pourriez vivre sans grille-pain ? Si ça fait trois heures qu'on essaie de le réparer, on peut poser la question ! »

L'ensobrement réparateur que prodiguent les collectifs organisés autour des ressources paradoxales que représentent les mines urb-

aines, s'inscrit, à son échelle organisationnelle – et en l'absence, paradoxalement bénéfique, d'une filière industrielle de recyclage – comme un geste de recherche d'une soutenabilité forte supposant une durabilité de très longue durée, au-delà des siècles. Selon le physicien José Halloy (2019), la « durabilité » implique

« que l'ensemble des matériaux, des procédés de fabrication et du maintien en fonctionnement puissent perdurer dans la longue durée, sans épuisement des ressources matérielles nécessaires, ni une utilisation d'énergie non renouvelable en particulier d'origine fossile carbonée (charbon, pétrole, gaz). »

Ainsi, suivant une étude de l'Ademe de 2017, l'allongement de vie d'un smartphone à 3 ans permet d'économiser 24 kg CO₂; le faire réparer permet que 5 kg équivalent CO₂ soit économisé; faire durer permet d'économiser 20 Kg équivalent CO₂. Plus encore, si l'ensemble des télévisions, ordinateurs portables, smartphones et machines à laver avaient une durée d'usage de 1 an de plus, c'est 1 % de l'empreinte carbone de la France qui serait évité (Ademe, Fangeat E. et alii, 2017).

En guise de conclusion, rappelons que l'objectif de ces lignes étaient de présenter différentes perspectives, à des échelles organisationnelles parfois modestes mais salvatrices au plan des concernés et des engagements, en faveur d'une écologie décoloniale du numérique. Les responsabilités individuelles et collectives, en matière de redirection écologique du numérique sont à prendre en considération au travers des jeux d'acteurs différenciés s'engageant dans des jeux d'échelles spatiales et temporelles différenciées, multiples. Parmi ces acteurs, mentionnons encore le rôle des pouvoirs publics (Plan Action) et des législateurs avec loi AGEC de 2020 (indice de réparabilité, bonus réparation et plus récemment indice de durabilité), ainsi que le rôle des régulateurs comme Arcep-Ademe, qui se sont attelés au chiffrage depuis 2022 sous la pression de lanceurs d'alertes tels que le *think tank* Shift Project (2018).

Ainsi le chantier de l'écologie décoloniale du numérique se trouve porté par différentes entités sociales qui configurent quelque chose

comme un « contre-anthropocène » (Chateauraynaud, Debaz, 2017), qu'il s'agisse des mobilisations pour la traçabilité des « minerais du sang » extraits dans des conditions de violences extrêmes au Congo RDC, ou du développement des repair cafés et d'autres lieux de soin des machines dans lesquels on peut apprendre aussi à dispenser de certains objets ou à les mutualiser, comme les projets de « blanchisserie numérique » ou encore les projets autour des mines urbaines domestiques et les surcyclages créatifs à accomplir.

Faire durer, réparer, re-crée, autant de matérialité minérale, métallique et fossile épargnée et de ressources régénérées en tant que « communs négatifs » dans un souci de justice socio-environnementale, un souci qui n'est partagé que par des collectifs minorés mais dont l'enquête et l'expérimentation font émerger, sur un fil de crête, entre connexion disjonctive et ensobrement réparateur, la voie d'une écologie décoloniale du numérique.

Il faut cependant ne pas abandonner toutes les promesses de l'expressivité sociale portées par le numérique, afin précisément d'éviter une autre sorte de néo-colonialisme numérique à l'envers : il existe des pays et des peuples pour lesquels le pouvoir-dire par l'intermédiaire de ces technologies de communication rend possible parfois d'informer dans des contextes non démocratiques, de mobiliser et solidariser à l'échelle transnationale, avec et sans la machinerie infernale des algorithmes. La « puissance populaire » des métamédia (Citton, 2022) peut aussi congédier l'impuissance coincée dans la toile du capitalisme numérique. *In fine*, la voie des communs numériques, qui suppose d'autres liaisons numériques via des archipels de connexion, reste importante à maintenir car elle suppose une certaine appropriation technique et créative de technologies au devenir convivial.

BIBLIOGRAPHIE

Abbas Y., Osseo-Asare DK. (2022.). « Paysages Électroniques Mouvants » dans *Écologies du smartphone*, sous la direction de Allard L., Monnin A., et Nova N., Editions Le Bord de l'Eau.

Allard L. (2014). « Express Yourself 3.0! Le mobile comme média de la voix intérieure » in *Téléphone mobile et création*, sous la dir. de Allard L., Odin R., Creton L, Armand Colin.

Allard L. (2022). « Techno-critique, faire-critique, écocritique du smartphone. Pour un numérique décolonial » dans *Écologies du smartphone*, sous la direction de Allard L., Monnin A. et Nova N., Le Bord de l'Eau.

Appadurai A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, 2015.

Ben Kemoun N., Vigey P. (2024). “Ecological redirection and intensive sufficiency: Which forms of coexistence should we embrace?”, *Field Actions Science Reports* [Online], Special Issue 26 | 2024

Bonnet E., Landivar D., Monnin A. (2019). *Héritage et Fermeture. Une écologie du démantèlement*, Quimperlé, Éditions Divergences.

Chakrabarty D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press.

Chateauraynaud F. et Debaz J. (2017). *Aux bords de l'irréversible. Sociologie pragmatique des transformations*, Paris, Pétra.

Citton Y. (2022). « Smartness de surveillance et intelligences d'improvisation : deux écologies du smartphone », dans Allard L., Monnin A., Nova N., *Écologies du smartphone* Lormont, Le Bord de l'Eau.

Couldry N. et Mejias U.A. (2019). *The Costs of Connection. How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, Stanford, Stanford University Press.

Denis J., Pontille D. (2022). *Le soin des choses*, Paris, La Découverte.

Ferdinand M. (2019). *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, La Découverte.

Gaillard A. (2009). *Les Diggers. Révolution et contre-culture à San Francisco (1966-1968)*, Paris, Éditions L'Échappée.

Guattari F. (1989). *Les trois écologies*, Paris, Galilée.

Halloy J., Monnin A., Nova N. (2020). « Au-delà du low tech : technologies zombies, soutenabilité et invention » dans *Passerelle*, n°2, *Low tech : face au tout-numérique, se réappropriier les technologies*, Ritimo.

Hennion A. (2007 [1993]), *La Passion musicale*, Paris, Éditions Métailié.

Gomart, E., Hennion, A. (1999). "A Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users", *The Sociological Review*, 47(1-suppl), pp.220-247.

Hill C. (1977) *Le monde à l'envers, les idées radicales au cours de la révolution anglaise*, Paris, Payot.

Kania-Lundholm M. (2021). « Why Disconnecting Matters. » In Aleena Chia, Ana Jorge et Tero Karppi (dir.), *Reckoning with Social Media: Disconnection in the Age of the Techlash*, London : Rowman & Littlefield, pp. 13-37.

Latour B. (2017). *Où atterrir. Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.

Lefèvre L., Ligozat A.L, Trystram D., Bouveret S., Bugeau A., et al.. (2023). "Environmental assessment of projects involving AI methods" : hal-03922093/

Lemerle C., Gay C. (2022). « De la réparabilité à la dispensabilité », dans Allard L., Monnin A., Nova N., *Écologies du smartphone*, Le Bord de l'eau.

Lopez F. et Diguet C. (2023). *Sous le feu numérique. Spatialité et énergies des data centers*, Genève, Métis Presses.

Maenda Kikhoto D. (2022). « Génération Lumière. Une association pour la justice environnementale », dans Allard L., Monnin A., Nova N., *Écologies du smartphone*, Lormont, Le Bord de l'Eau.

Monnin A. (2023). *Politiser le renoncement*, Quimperlé, Éditions Divergences, 2023.

Paloque-Bergès C., Allard L. et Mbanza E. (2022). « Microdéconnexions : discontinuités et ruptures du contact communicationnel. Entretien avec Laurence Allard et Edgar Mbanza », *Tracés. Revue de Sciences humaines* : <http://journals.openedition.org/traces/13928>

Luccioni AS., Jernite Y, Strubell E. (2023). “Power Hungry Processing: Watts Driving the Cost of AI Deployment?”, article soumis le 23 novembre 2023 : <https://arxiv.org/abs/2311.16863>

Simon C., « Mines urbaines et Fablabs : perspectives géochimiques, opportunités et difficultés du recyclage. Le cas de l'informatique et des plastiques », conférence, Journée d'études dans le cadre de l'Observatoire de l'IRCAV-Paris Sorbonne Nouvelle, du Groupe de travail « Politiques environnementales du numérique » du GDR 2091 CNRS Internet, IA et Société et du FablabSU co-organisée par Allard L., Marquet C., Simon C., Quinton S.

Rapports

Ademe, Fangeat E. et alii.(2017). Quantification de l'impact environnemental d'une action de réparation/réemploi/réutilisation : <https://www.ademe.fr/sites/default/files/assets/documents/quantification-reparation-reemploi-reutilisation-2018.pdf>

Ademe, Arcep sur l'empreinte environnementale du numérique en 2020, 2030 et 2050 (2024) : <https://www.arcep.fr/la-regulation/grands-dossiers-thematiques-transverses/lempreinte-environnementale-du-numerique/etude-ademe-arcep-empreinte-environnemental-numerique-2020-2030-2050.html>

Arcep, « Pour un numérique soutenable », 3^{ème} édition (2024):
<https://www.arcep.fr/actualites/actualites-et-communiqués/detail/n/environnement-210324.html>

Louis Ollion (Deloitte), Pierrick Drapeau (Deloitte), Lena Boztepe (Deloitte), Solène de Villers (Deloitte), Guillaume Bouyer (Deloitte), Luca Vergari (Deloitte), Erwann Fangeat (Ademe), Olga Kergaravat (Ademe), (2024), étude des besoins en métaux dans le secteur numérique.

Amnesty International. (2015). *Voilà pourquoi on meurt ? Les atteintes aux droits humains en république démocratique du Congo alimentent le commerce mondial du cobalt :*

<https://afrewatch.org/voila-pourquoi-on-meurt-les-atteintes-aux-droits-humains-en-republique-democratique-du-congo-alimentent-le-commerce-mondial-du-cobalt-rapport-de-recherche-effectuee-par-amnesty-international-et/>

Oms. (2021). *Les enfants et les décharges numériques : exposition aux déchets d'équipements électriques et électroniques et santé des enfants :* [https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/electronic-waste-\(e-waste\)#:~:text=En%202021%2C%20l'OMS%20a,enfants%20contre%20cette%20menace%20croissante](https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/electronic-waste-(e-waste)#:~:text=En%202021%2C%20l'OMS%20a,enfants%20contre%20cette%20menace%20croissante)

Shift Project. (2018). « Pour une sobriété numérique », <https://theshiftproject.org/article/pour-une-sobriete-numerique-rapport-shift/>

Unitar. (2024). « Les “ e-déchets ” augmentent cinq fois plus vite que leur recyclage » :
<https://news.un.org/fr/story/2024/03/1144341>

—

Notes

- 1 David Maenda Kithoko est le président co-fondateur de l'association écologiste décoloniale Génération Lumière.
- 2 Le surcyclage (en anglais *upcycling*) consiste à récupérer des matériaux ou des produits dont on n'a plus l'usage afin de les transformer en matériaux ou produits de qualité ou d'utilité supérieure. Il peut par exemple s'agir de transformer de vieux vêtements en pièces de mode, transformer des bouteilles en plastique en mobilier, ou transformer des déchets alimentaires en biocarburants. Pour plus de précisions, voir <https://fr.wikipedia.org/wiki/Surcyclage>. NDLR.
- 3 Les *diggers* étaient une faction protestante qui, dans l'Angleterre des années 1650, s'opposèrent aux « enclosures », autrement dit à la destruction des communs agricoles, mouvement auquel Marx accorde une importance particulière dans l'histoire du capitalisme. NDLR.
- 4 Voir le site de l'association Génération Lumière : <https://generationlumiere.fr/>
- 5 La datafication est une tendance technologique transformant de nombreux aspects de notre vie en données, considérées comme des informations permettant la création d'une nouvelle forme de valeur. Voir <https://fr.wikipedia.org/wiki/Datafication>. NDLR.
- 6 Cf. le travail de convergence mené par l'association Génération Lumière, visant à rapprocher l'extractivisme dans le monde (<https://www.debatpublic.fr/mine-de-lithium-allier> <https://generationlumiere.fr/extractivisme-dans-le-monde/>) et en France, notamment avec les projets miniers en cours comme la mine de lithium de l'Allier, qui commence à donner lieu à un intense débat public (<https://www.debatpublic.fr/mine-de-lithium-allier>).
- 7 Cf. La fresque du renoncement mis en place par Diégo Landivar et Victor Ecrement <https://www.reseau-idee.be/fr/la-fresque-du-renoncement>
- 8 Pour une définition des « mines urbaines », voir cette présentation de la chaire de « Mines urbaines » (Paris Tech-Ecosystem) : « Sources de matériaux stratégiques, variés et continuellement renouvelés, les

DEEE sont de véritables « mines urbaines », innovantes, disponibles et répandues dans notre société. Dans le contexte actuel d'épuisement des ressources naturelles, l'exploitation de ces mines, riches en matériaux plastiques et en métaux rares, est essentielle au développement d'une économie circulaire respectueuse de l'environnement et des citoyens » : <https://mines-urbaines.eu/fr/accueil/>

9

Voir le site présentant la plateforme AMP (Agbogbloshie Makerspace Platform) : <https://qamp.net/about/>

—

Comment citer ce texte

Laurence Allard, « Décoloniser l'écologie du numérique », *Les Temps qui restent*, n°3, octobre-décembre 2024.

CHRONIQUES

Dérèglements : troubles dans les milieux agricoles

Par Alexis Gonin | 26-12-2024

Dans des milieux familiers, travaillés, maîtrisés depuis trois générations d'agriculteurs, avec des techniques modernes de plus en plus pointues, il (se) passe depuis quelque temps quelque chose d'étrange dans le Nivernais. Après plusieurs années de sécheresses, il pleut maintenant depuis un an. Un trouble parcourt l'écheveau des relations des humains aux milieux. Pour ma part, j'en perd ma géographie. Qu'est-ce qui se passe, ou plutôt qu'est-ce qui passe en Nivernais ? Suite d'une enquête territoriale sur l'héritage de l'agriculture moderne aux temps du nouveau régime climatique.



Figure 1. Rappel de la situation : le département de la Nièvre. Source : Géoportail

Les activités humaines dans « leur » environnement : un cadre géographique rassurant

J'aurais pu commencer ainsi : ouvrir d'un geste magistral la carte topographique IGN au 1: 25000, n°2622 SB de Clamecy-Varzy¹. C'est assurément une très belle carte, et j'aurais pris plaisir à la commenter, suivant la méthode que l'on enseigne aux étudiants des premières années de géographie. J'aurais organisé mon propos en deux parties, peut-être trois pour respecter le rythme ternaire sur lequel roule la démonstration académique. L'objectif étant de comprendre l'organisation de cet espace rural en marge(s) et faiblement peuplé, il y aurait d'abord eu un exposé sur le cadre physique, ensuite sur les activités humaines : comment elles tirent profit des ressources du milieu, en surmontent les contraintes, et organisent l'espace. J'aurais alors pu écrire quelque chose comme ce qui suit.

La carte donne à voir un espace d'interstice, entre le Nivernais ligérien à l'Ouest, tourné vers la vallée de la Loire, et le Morvan à l'Est, une formation granitique qui constitue une autre unité cohérente, d'un point de vue historique, culturel, et paysager. Entre ces deux ensembles, s'étend du Sud (Decize) au Nord (Clamecy) le Nivernais

« des pâturages et des labours² », sur environ 70 kilomètres du Nord au Sud et une trentaine de kilomètres d'Est en Ouest. Il est constitué d'une succession de petits pays (Bazois, Amognes, Haut-Nivernais et Vaux d'Yonne où se situe le terrain d'enquête).

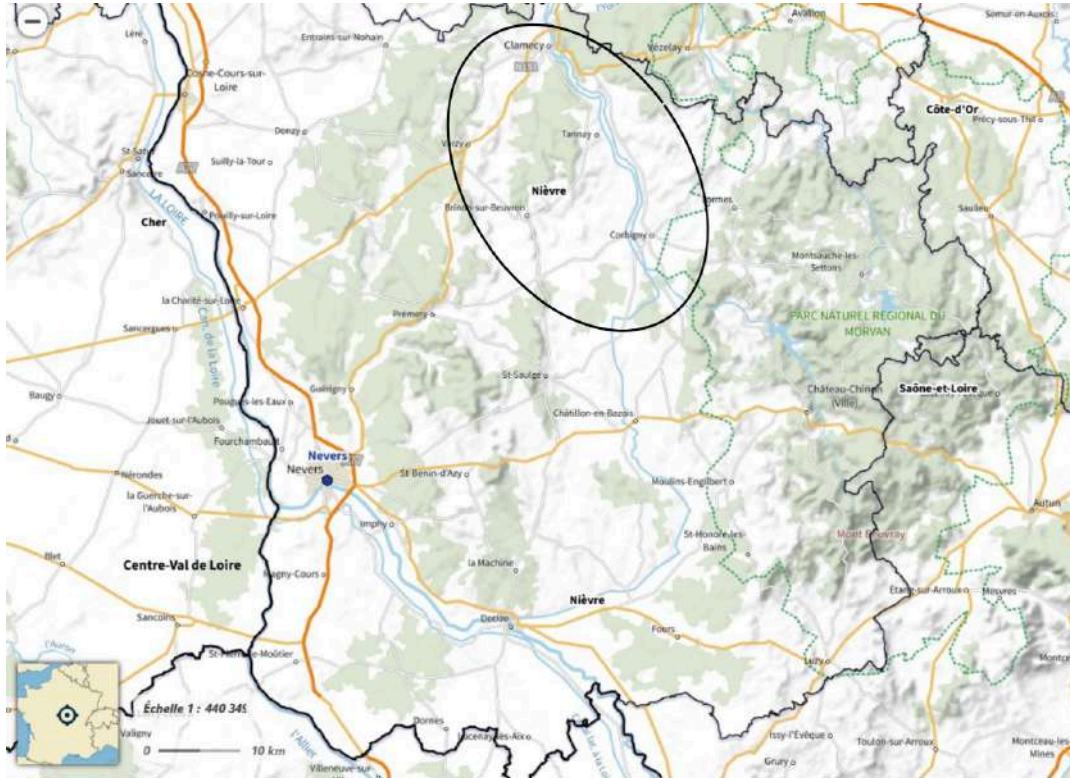


Figure 2. Le Nivernais central, entre la vallée de la Loire à l'Ouest et le Morvan à l'Est. Entouré, le terrain d'enquête, au nord du Nivernais. Source : Géoportail.

Les plateaux calcaires (300 à 350 mètres d'altitude) sont découpés par des vallées dont la direction générale d'écoulement est sud-nord: la vallée de l'Yonne, à l'Est de la carte, est la principale d'entre elle. Le Beuvron et le Sauzay sont deux de ses affluents qui la rejoignent à Clamecy. Des buttes témoins, dont le calcaire plus dur a résisté à l'érosion, se dressent, comme celle, remarquable, de Saint-Pierre-du-Mont, entre Varzy et Clamecy, que couronne un château et son église.

Dérèglements: troubles dans les milieux agricoles

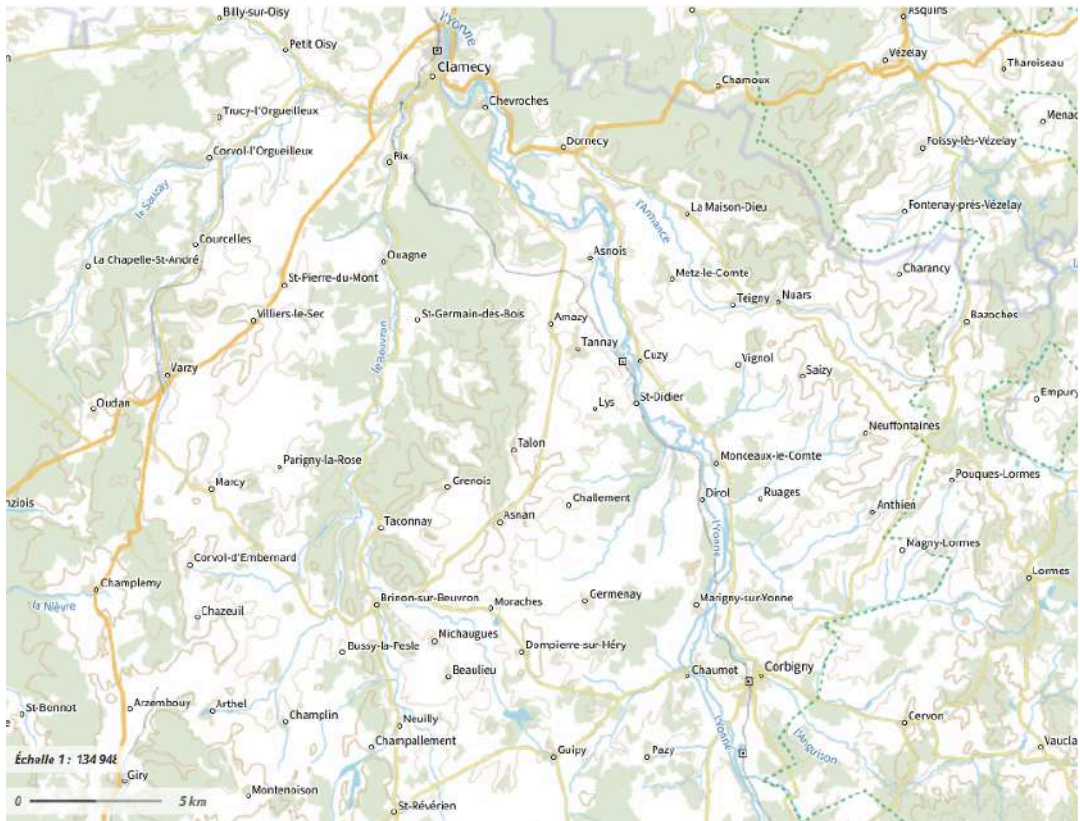


Figure 3. Le terrain d'enquête. L'enquête se déroule dans le Haut-Nivernais, entre les vallées du Saunay, du Beuvron et de l'Yonne (d'Ouest en Est), jusqu'à la bordure ouest du Morvan. Deux bourgs un peu plus importants structurent cet espace rural : Clamecy au Nord, et Corbigny au Sud. Source : Géoportail.

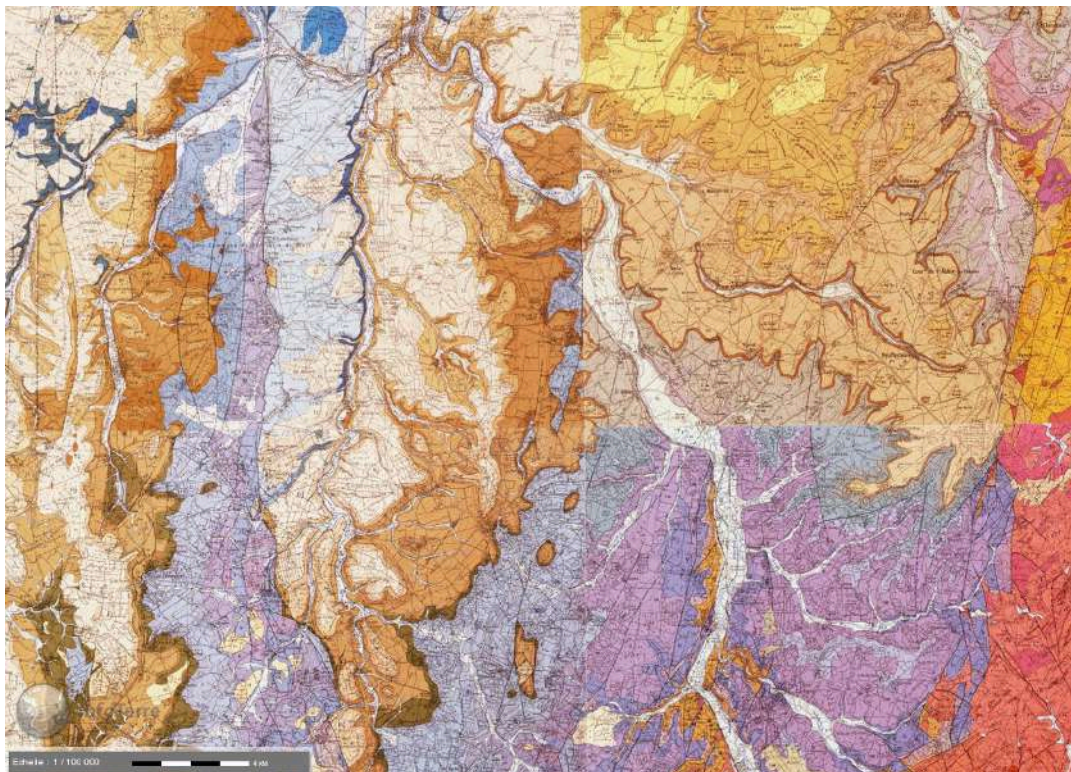


Figure 4. Assemblage des cartes géologiques du Haut-Nivernais au Morvan.

Le substrat est majoritairement calcaire, mais comporte de nombreuses nuances. Les bruns les plus clairs correspondent aux argiles à chailles, les sols pauvres où dominent la couverture forestière. Les bruns plus foncés, les oranges et bleus les plus clairs renvoient aux plateaux argilo-calcaires, souvent cultivés. Les violets correspondent aux marnes, des sols plus argileux généralement valorisés en prairie. On distingue nettement les vallées alluvionnaires. Les traits noirs marquent les failles. A l'Est, le rouge et le orange vif marquent une rupture nette, les granits et micaschistes du Morvan. La carte géologique est d'une lecture difficile. Pour une légende complète et une lecture moins schématique, il faut se rendre sur le visualisateur du BRGM, [InfoTerre](#).



Figure 5. Le triptyque paysager du Nivernais. En surplombant la vallée du Beuvron, à la Pougé. La photographie est prise vers l'Est, depuis une prairie en surplomb, au premier plan. Au deuxième, sur le plateau, des terres arables. A droite, et au fond, sur un plateau de l'autre côté de la vallée, la forêt. Source : A. Gonin, novembre 2024.

Trois types d'espaces se répètent. De vastes forêts (à dominante de feuillus comme les chênes, charmes, hêtres, trembles...) dominent sur les parties les plus élevées des plateaux, là où les sols sont pauvres, sur un substrat de calcaires à chailles (de type siliceux). Les espaces agricoles s'étendent sur les plateaux ouverts et leurs versants aux sols argilo-calcaires plus généreux, comme à l'Ouest et au Sud-Ouest de Clamecy. Enfin, les pâtures prennent place sur les versants trop abrupts, ou dans les dépressions marneuses et sur les limons des vallées, là où les sols moins filtrants sont peu favorables

aux céréales. Les discontinuités géologiques ménagent des contrastes brutaux dans le paysage, tant on passe sans transition de l'openfield au bocage, du bocage à la forêt.

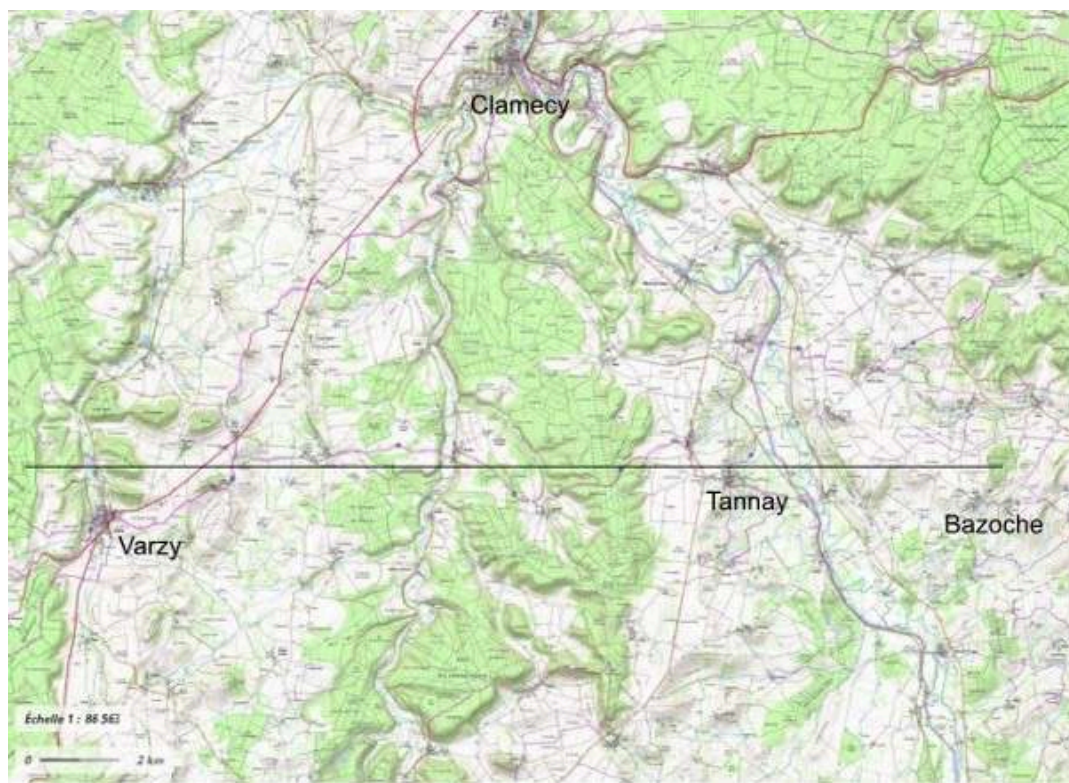


Figure 6. Trois types d'espaces sur la carte topographique. Source : Géoportail.

A cette échelle, la carte topographique n'est guère lisible (rendez-vous sur le Géoportail ou l'application Cartes IGN, « fond de carte IGN », pour une lecture détaillée). A ce niveau de lecture, on distingue toutefois clairement les reliefs. Les vallées du Saunay au Nord-Ouest, du Beuvron au centre et de l'Yonne à l'Est, sont séparées par des plateaux très découpés et surmontés de forêts. Le blanc correspond généralement aux terres arables, tandis que l'on distingue les haies qui découpent le bocage, ainsi que le vignoble à Tannay. Le trait noir d'Ouest en Est correspond à la coupe transversale effectuée ci-dessous.

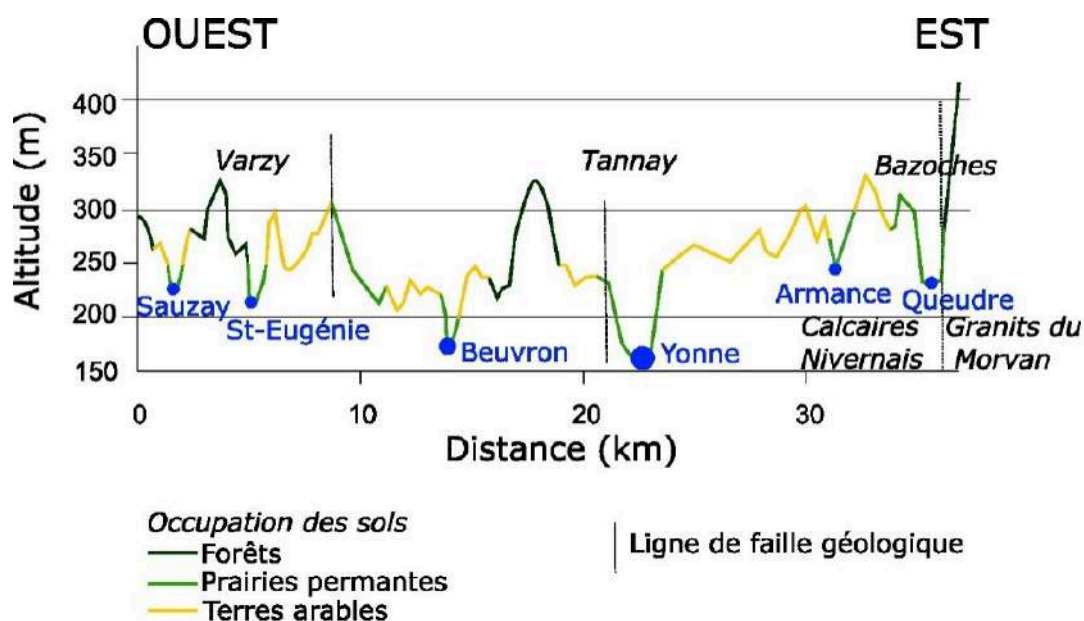


Figure 7. Coupe transversale du Nivernais. L'occupation du sol est marquée par trois types d'espace, en fonction de la topographie : les forêts, les prairies et les terres arables. Source: A. Gonin.

La comparaison des images satellites actuelles avec les photographies aériennes anciennes (1950-65) montre une certaine permanence dans le découpage de ces trois grands ensembles. Quelques parcelles forestières ont été défrichées, quelques terres arables ont été à l'inverse gagnées par le recru forestier. Mais la limite entre terres arables et prairies est restée à peu près la même. Seul le remembrement est clairement visible. Du côté des espaces céréaliers, les petites parcelles laniérées des années 1950 ont laissé place à de grandes parcelles orthogonales ; de l'autre côté, celui du bocage, les petites pâtures ont été fusionnées, et les haies se sont émiettées. En prenant le soin de bien nuancer la formulation pour éviter toute accusation de déterminisme physique, contre lequel chaque génération de géographes est mise en garde, j'aurais conclu cette partie sur le cadre physique et paysager en disant que dans cet espace agricole et forestier, les humains se sont adaptés de manière fine à leur environnement. Les substrats géologiques participent à la production de sols très hétérogènes, les reliefs et les lignes de faille organisent des discontinuités nettes que l'on retrouve dans l'organisation de l'espace agraire et que l'on lit dans les paysages.

Le décor planté, je serais certainement passé à la scène principale, les activités humaines et leurs dynamiques. On aurait décrit le déclin de l'économie forestière (autrefois marquée par les forges dans

les forêts du centre du département, et par le flottage du bois du Morvan et du Nivernais en direction du marché parisien, via l'Yonne puis la Seine); la modernisation de l'agriculture et des transformations paysagères qu'elle a entraîné (remembrement, disparition du parc arboré de noyers sur les plateaux calcaires³); le peuplement (le long déclin démographique de la déprise rurale, la diagonale des faibles densités qui en prenant la France en écharpe des Ardennes aux Pyrénées passe par ici ; Clamecy avec ses 3600 habitants tient tout de même son rôle de petit pôle rural, avec des fonctions administratives, hospitalières, commerciales et quelques emplois industriels subsistants qui lui permettent de rayonner sur l'espace rural environnant).

Les descriptions géographiques génèrent parfois une impression de permanence. Il y a dans les tableaux géographiques à la Vidal de la Blache et les dichotomies entre milieux naturels d'une part et sociétés humaines d'autre part (dont tout le jeu géographique consiste à décrire et expliquer les interrelations) quelque chose de rassurant : les petits « pays » se déploient sur leurs assises naturelles, qui leur donnent unité et cohérence. On mettrait bien sûr en avant des dynamiques, mais celles-ci ne semblent pas perturber la sorte d'inéluçabilité reconfortante qui caractérise les logiques spatiales. Le registre descriptif a tendance à faire émerger une temporalité particulière, de l'ordre de l'immuable. Je me rassasie dans la contemplation des paysages : tout semble avoir été patiemment réglé dans les relations des humains à « leur » environnement. Les pâturages sur les marnes, les champs sur les calcaires, les forêts sur les chailles. Et pourtant, dernièrement, il se passe quelque chose d'étrange. Le « cadre physique » ne tient plus tout à fait d'équerre.

Comme un dérèglement

Un scrupule m'a brièvement saisi au moment de m'introduire sur le terrain. Ce que j'allais présenter comme mon sujet de recherche, le changement climatique, était peut-être une lubie de citadin un peu trop alerte sur les questions environnementales ; peut-être les gens avaient-ils ici des préoccupations plus concrètes et plus urgentes ?

Dans le clivage fin du monde/ fin du mois, je risquais de me trouver vite classé, et disqualifié, en tant qu'urbain déconnecté. Alors que je me tortillais, embarrassé par mon scrupule, les premières prises de contact m'en ont vite débarrassé.

2018, 2019, 2020, 2022, 2023 : cinq années parmi les plus chaudes enregistrées sur Terre, cinq années de sécheresses et canicules estivales en Nivernais ; 2023-24 : une année avec des précipitations pluvieuses qui ont semblé ici incessantes. Le lien entre le changement climatique planétaire et la succession de ces événements météorologiques anormaux vécus sur le territoire, leur fréquence, le caractère récurrent des phénomènes extrêmes, est établi par tous. Le changement climatique est bien un « fait disputé »⁴ à l'échelle territoriale, un enjeu socio-économique local, intégré, incorporé, qui fait agir et réagir : un enjeu politique. Je me trouvais bien en Nivernais sur Terre, la Terre se trouve bien dans le Nivernais. Cette première vérification effectuée, je pouvais commencer l'enquête.



Figure 8. Le bocage, la forêt. Cuncy-lès-Varzy, Nivernais, département de la Nièvre, région Bourgogne-Franche-Comté, planète Terre. Direction Ouest. Source : A. Gonin, novembre 2024.

Dès les premiers entretiens avec des agriculteurs, j'ai ressenti une inquiétude certes, mais légère, planante : un trouble⁵. « Je sais pas pourquoi ça change. C'est le climat qui change. Nous on l'a vu changer. Mes grands-parents disaient qu'il y avait plus d'hiver que maintenant, même de mon temps. Gamin, on allait mener les vaches à

l'abreuvoir, il y avait 10 cm de glace à casser avant de pouvoir leur donner à boire ». « Depuis 20, 25 ans, ça change vite. Peut-être qu'avant aussi. Mais là c'est impressionnant ». Il ne s'agit pas exactement d'un « réchauffement » climatique. « Il y a peut-être un petit réchauffement, il fait moins froid l'hiver. » Un changement alors ? Le climat change, certes, mais n'a-t-il pas toujours changé ? « Des années sèches, on en a eu trois dernièrement, mais il y en avait déjà avant. Des années humides il y en avait aussi déjà avant. » Qu'est-ce qui change alors ? « Les périodes humides ou sèches n'arrivent pas à la même période. Elles arrivent plus tôt ou plus tard (dans la saison). Le climat n'est pas figé dans le marbre. Il est plus irrégulier maintenant ? Oui. On peut pas dire à cette période-là on va faire ça [comme travaux dans les champs]. C'est plus de l'adaptation qu'il faut faire. ». Les agriculteurs sont des professionnels des changements météorologiques, une bonne part de leur métier consiste justement à jouer avec les rythmes saisonniers et leurs irrégularités, leurs sursauts. Cela, c'est leur lot quotidien et banal, comme c'était celui de leurs parents et grands-parents. La météo a toujours été fluctuante. Mais depuis quelques années, cette variabilité est d'une autre nature.

Je suis en entretien avec le fils qui est en train de reprendre l'exploitation ; le père arrive et prend part à l'échange ; puis le grand-père passe, trois générations d'exploitants et une histoire de la modernisation agricole et de son ancrage au milieu local se déploie autour de la table de la cuisine. « En 1976 on avait eu une terrible sécheresse. Et puis en 1977, il pleuvait tous les jours. - Oui papi, mais tu dis toujours 76... c'est arrivé qu'une fois ! On allait moins dans les extrêmes. Et c'était moins rapproché. Là on a quand même eu une succession d'années sèches, puis après la pluie, on n'a jamais vu ça. - C'est vrai, tu as raison ». Quelque chose a bien changé. Plutôt, quelque chose s'est dérégulé.

Le dérèglement, c'est un changement radical et subreptice. Quelque chose à la fois énorme et insidieux. Extrême, soudain, abrupt, mais aussi léger et diffus. Dérèglement climatique. À écouter mes interlocuteurs, cela semble le meilleur terme pour désigner ce qui se passe. Il permet d'articuler le territoire, vécu, ressenti, où

se jouent les pratiques, et le planétaire des processus climatiques et des grands cycles biogéochimiques perturbés par les activités humaines.

Des milieux familiers, des milieux maîtrisés

Nous sommes aux mêmes endroits. Ces milieux sont intimement connus, depuis plusieurs générations. Les paysages sont façonnés par l'enchevêtrement des temps géologiques (dépôts calcaires du jurassique, plissements et failles), des temps des générations (ouvrir/ fermer, arracher/ replanter, rappeler, drainer), par les rythmes saisonniers des cultures et de la végétation (lever, taller, fleurir, épier), par les gestes quotidiens (labourer, semer, amender, sarcler, traiter, récolter), et par le temps qu'il fait, aujourd'hui, cette nuit, demain.

Les forêts, les plateaux ouverts, les vallées sont parcourus, cultivés, aménagés. Les agriculteurs connaissent très bien ces milieux. Les sols, les arbres, les herbes, les rivières d'ici. Ils en sont les spécialistes, de générations en générations. Voilà ce que cela signifie, être familier : des sens qui décryptent, qui prennent quotidiennement le pouls des rythmes écosystémiques, habités, vécus, chargés de toutes ces temporalités. Connaître les lieux, parcourir le territoire maillé de routes et de chemins agricoles, et travailler des milieux depuis le maillage des parcelles. Connaître, conceptualiser, pratiquer et s'arranger avec la grande hétérogénéité de ces milieux. Repérer les continuités et les ruptures. Ils sont familiers, très familiers. Géographe sur le terrain, j'aime me pencher sur la carte avec eux, pointer du doigt les lieux, embrasser du regard un paysage qu'ils me désignent, parcourir un bout de chemin, randonner dans les espaces sillonnés par les tracteurs. J'aime me familiariser.

Dérèglements: troubles dans les milieux agricoles

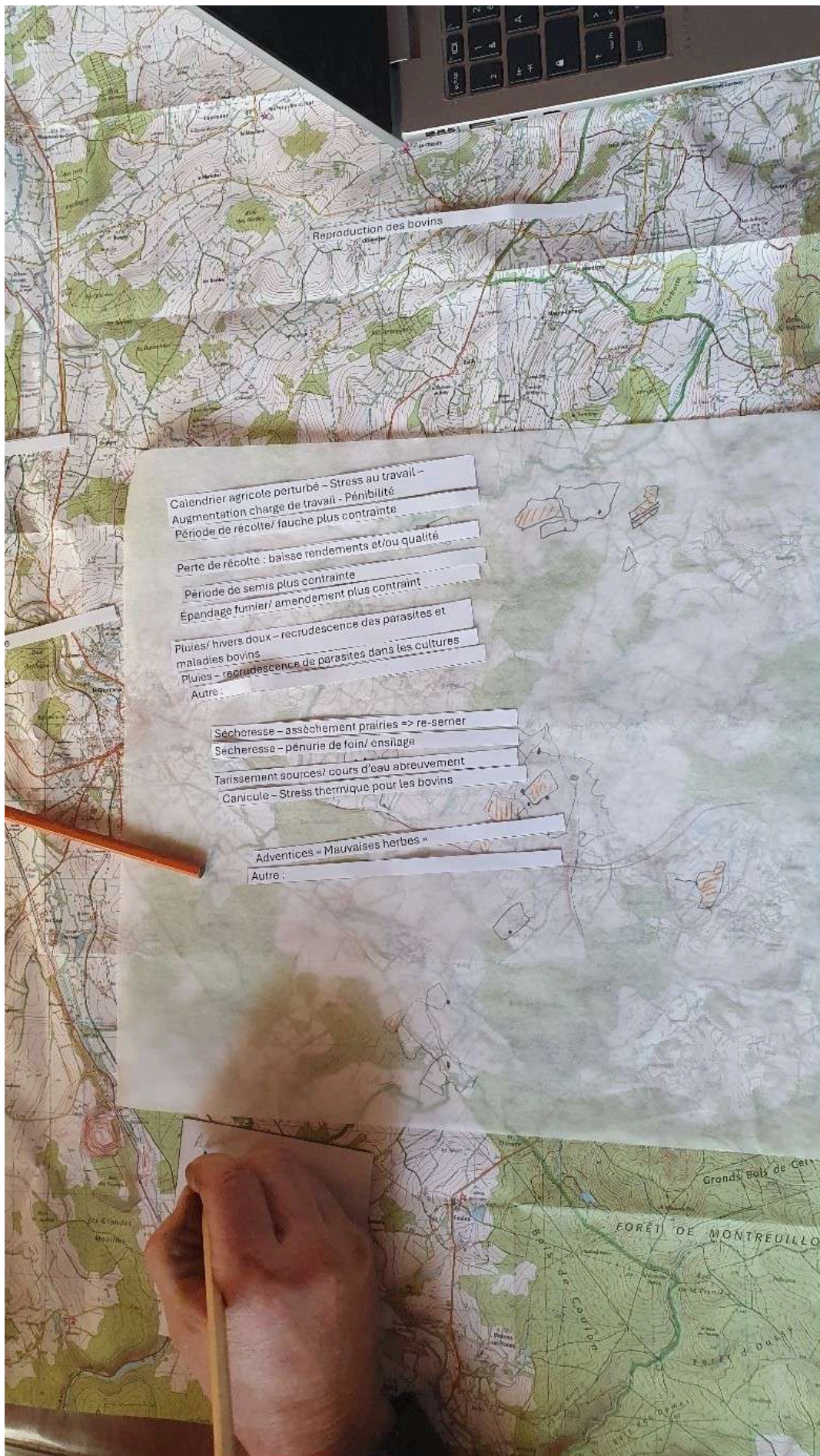


Figure 9. En entretien avec un agriculteur. En entretien, on reconstitue la manière dont le parcellaire de l'exploitation s'inscrit dans la topographie, à l'aide de la carte et d'un calque. Ensuite, je demande de classer et commenter les effets ressentis des sécheresses et des fortes précipitations. Source : A. Gonin, novembre 2024.

La modernité avait transformé ces milieux familiers en milieux domestiqués, maîtrisés, contrôlés. Les outils chimiques permettent d'écartier tout ce qui en est jugé indésirable dans les parcelles : adventices et bioagresseurs. Depuis 60 ans, les outils mécaniques s'élargissent, gagnent en puissance, en précision et en efficacité. Dans le Nivernais comme ailleurs, ils permettent d'augmenter la productivité du travail humain, et d'exploiter de plus grandes superficies, de plus grands cheptels⁶. L'encadrement agricole, compris au sens large du système agri-alimentaire⁷ a permis de transformer la familiarité des paysans aux milieux en contrôle des écosystèmes, devenus agrosystèmes, par des *exploitants* agricoles. Voilà un héritage important de la modernisation : un milieu connu dans le détail de ses relations biophysiques et écologiques et qui a ainsi été maîtrisé au mieux, et encadré dans ses variations. Les marges d'incertitudes ne faisaient jamais déraiser le processus de production. Le familier est domestiqué⁸.



Figure 10. Une charrue cinq socs. La formidable montée en puissance des machines agricoles durant les 60 dernières années est une des caractéristiques marquantes de la modernisation de l'agriculture et de la dynamique du productivisme. Attelée, une charrue 5 socs ; on trouve des charrues jusqu'à 8 socs. Source : A. Gonin, novembre 2024.

Je retrouve dans les entretiens, dont le registre est résolument technique, une connaissance familière des milieux et un travail d'ajustement très fin, qui constitue, sur le temps d'une génération, un *système* d'exploitation. Chacun, à force d'expérimentations, a, dans la répétition des saisons, confectionné ses propres arrangements, auxquels il tient : ce sont ses valeurs, présentées comme ingénieuses, et qui apparaissent comme des clés de voûte de l'exploitation. Par exemple, pour un éleveur, le plus important est d'assurer la reproduction en bâtiment, avant de lâcher les vaches au pré, pour que ce moment économiquement crucial ne soit pas perturbé ni par le froid, ni par la pluie. Pour un autre, l'essentiel réside dans la production sur l'exploitation d'un aliment de haute qualité pour les vaches ; un soin particulier est apporté à l'enrubannage de la luzerne, élément central d'une ration riche et équilibrée, et dont découle la bonne santé des vaches, la qualité des vêlages et de la reproduction. Pour un autre encore, dans le même ordre d'idée, il est important de faire les foins de manière précoce, quand l'herbe est encore concentrée avec de fortes valeurs caloriques. Ces réglages sont décrits en détail, et avec fierté. Ils sont adaptés des conseils techniques qui circulent dans la profession, et rendus spécifiques au site dans lequel s'intègre l'exploitation. Ces agencements minutieux constituent le système d'exploitation, et règlent dans le détail les relations entre la terre (les sols), le capital et le travail, les trois grands facteurs de la production agricole. Être technique, être pointu, est une valeur forte dans le monde agricole, une reconnaissance entre pairs : « Les gens qui travaillent à peu près bien, ils s'en sortent ». C'est, à l'époque moderne, ce qui caractérise la professionnalité du métier d'agriculteur, jaugée tant dans les résultats agronomiques que dans les manières de faire des voisins. Oui mais voilà, depuis quelques temps, certains de ces minutieux réglages sont perturbés. Il faut se réajuster, sans être tout à fait sûr, désormais, que cela tienne et que l'incertitude des milieux ne l'emporte ; la maîtrise technique est remise en cause. Il *se passe* quelque chose, quelque chose d'étrange et de troublant.

Qui passe ici ?

Nous sommes aux mêmes endroits, mais les temps ne sont plus tout à fait le même. Ce qui marque le dérèglement, ce sont des décalages, des bizarreries, quelques événements extrêmes qui arrivent puis qui s'effacent. Ce qui est troublant, c'est l'incertitude. Une brouille des règles que l'on pensait établies. Comme si les milieux trahissaient par des fonctionnements et des réactions inhabituelles la familiarité établie avec eux sur plusieurs générations. Désormais, parfois, le domestiqué se rebiffe.



Figure 11. Un champ de tournesol. Il pleut depuis le 18 octobre 2023 dans le Nivernais. Un an plus tard, le 15 octobre 2024 à Varzy, des tournesols ne sont pas encore récoltés. Les mêmes endroits. Des milieux familiers. Mais quelque chose ne se passe pas comme d'habitude.

Source : A. Gonin.

Le rythme saisonnier permet de mettre en place et d'affiner les routines, de progresser, de se perfectionner. C'est aussi comme cela qu'avancait la modernité dans les exploitations. Mais depuis quelques temps, il y a des sautes, des torsions, des décalages surprenants ; on ne peut plus faire confiance au rythme des saisons. «[cette année] le printemps a été humide, l'été a été humide, on pensait que l'automne serait sec [finalement il a été humide lui aussi]. On a mal joué. On s'est dit on va pas implanter de colza, il ne va encore pas lever [en 2018, 19, 20, 22, 23, le colza, semé lors des mois d'août et septembre particulièrement secs, n'a pas levé dans cette exploitation]. Cette année on aurait réussi pourtant. C'est pas simple, on se réfère toujours à comme c'était avant. Un jour, y'aura la balance, avec un printemps sec, un été sec, un automne sec ». Il

faut vivre avec le trouble. « Le maïs c'est sûr que ça aurait bien marché cette année [avec la forte pluviométrie, les maïs sont beaux effectivement]. Mais pas l'an dernier [2023, année de sécheresse]. Il faut des cultures pour lesquelles *on est sûrs de notre coup*. La luzerne par exemple. Une fois qu'elle est implantée, il suffit de 20 mm de pluie après une première coupe pour en faire une deuxième ».

Les rythmes, les lieux, les milieux, sont devenus étrangement familiers. C'est peut-être ça le dérèglement, c'est la même chose au même endroit qui ne se passe pas de la même façon. Il passe quelque chose qui trouble le familier. Peut-être la subreptice intrusion de Gaïa⁹. Le planétaire, comme un nouvel acteur qui passe par les relations établies aux milieux, et qui les dérange. Un nouvel acteur qui s'immisce et s'impose dans les territoires, et avec lequel il va manifestement falloir recomposer. L'enquête continue.



Figure 12. Le blé est semé. 5 novembre 2024. Cuncy-lès-Varzy. Source: K. Rousseau.

Finalement les tournesols ont été récoltés. Les tracteurs sont sortis, et en quelques jours, les champs étaient déchaumés, retournés, passés au rouleau. Dans ce sol argilo-calcaire, le blé vient d'être semé. Quelques jours plus tard, il sera levé. Fausse alerte ? Simple répit ? Nous sommes dans un chevauchement d'époques. L'Anthropocène s'installe, de manière progressive et brutale. Le planétaire s'imm-

isce. Des lignes droites : les temps modernes se délitent et subsistent.

—

Notes

- 1 Les lecteurs sont invités à se rendre sur le [Géoportail](#) ou sur l'application Carte IGN, dans la région de Clamecy (58500) et à choisir le fond « carte topographique IGN ».
- 2 Jean Drouillet, 1944, *Le Nivernais*, Moulins, Crépin-Leblond éditeur ; une promenade lyrique dans le Nivernais.
- 3 Xavier de Planhol, 1965, « L'openfield à Noyers dans le sud-est du Bassin Parisien (Basse – Bourgogne, Nivernais septentrional, Sancerrois) », *Revue Géographique de l'Est*, vol. 5, n°4, pp. 473-482.
- 4 Il correspond à ce que Bruno Latour nomme « *a matter of concern* » et qu'il distingue des « *matter of fact* ». Bruno Latour, 2005, *Changer de monde, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- 5 Donna Haraway, 2020, *Vivre avec le trouble*, Paris, Les éditions des mondes à faire.
- 6 Jonathan Dubrulle, 2024, *Crise systémique en élevage charolais : le cas de la Saône-et-Loire et de la Nièvre de l'après-guerre à nos jours*, Thèse de doctorat de l'université Paris-Saclay.
- 7 On définit le système agri-alimentaire comme l'ensemble des acteurs qui participent à la production, à la transformation, à la distribution et à la consommation de denrées animales et végétales. La notion permet de décrire les interrelations entre une multitude d'acteurs. Outre les agriculteurs, on trouve en amont de l'exploitation les industriels (intrants, machines), les banques, en aval les coopératives, négociants, grossistes, industries agro-alimentaires, grandes et moyennes surfaces, les consommateurs ; également l'Etat et son administration, les organismes de recherche et de conseil...

8 Sur l'histoire de la modernisation agricole, beaucoup a été écrit. Par exemple par Henri Regnault, Xavier Arnauld de Sartre et Catherine Regnault-Roger (ed.), 2012, *Les révolutions agricoles en perspective*, Paris, éditions France Agricole. Plus récemment, Margot Lyautey, Léna Humbert, Christophe Bonneuil (dir.), 2021, *Histoire des modernisations agricoles au XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes. Ou, encore de référence, Marcel Mazoyer et Laurence Roudart, 2002, *Histoire Des Agricultures Du Monde*, Paris, Seuil. Le film *Tu nourriras le monde*, de Floris Schruijer et Nathan Pirard, rend compte des transformations sociales et paysagères de la modernisation agricole de manière sensible.

9 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes, résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009. Pour un tableau concret de la construction du concept de Gaïa, Sébastien Dutreuil, 2024, *Gaïa, Terre vivante, Histoire d'une nouvelle conception de la Terre*, Paris, La Découverte.

Le temps des haies

Par Emmanuelle Loyer | 22-12-2024

Les haies passent pour le *nec plus ultra* de la sensibilité écologiste dans les campagnes, suscitant agacement ou engouement selon le côté où on se place. Pourtant, elles furent aussi au point de départ de la modernité: les fameuses «enclosures», dont Marx faisait le point de départ du capitalisme, ce sont des haies! Alors, les haies, futur bucolique ou passé moderniste? Emmanuelle Loyer continue ici son enquête sur ces objets où s'embrouille la ligne du temps à mesure qu'on prétend sortir de la Modernité. Car on ne saurait le faire dans son temps: il va falloir accepter les ronciers de l'histoire.

Nos randonnées les longent, parfois, les franchissent. Elles nous offrent de l'ombre par temps de canicule, et des mûrons à cueillir quand l'automne s'annonce. On devine que leur lacis végétal abrite des oiseaux, des petits rongeurs et quelques prédateurs. C'est la vie, ou plus savamment la biodiversité. Et le petit Marcel, que voyait-il lors de ses promenades rituelles, du côté de Méséglise ou de Guermites ? « La haie formait comme une suite de chapelles qui disparaissait sous la jonchée de leurs fleurs amoncelées en reposoir : au-dessous d'elles, le soleil posait à terre un quadrillage de clarté, comme s'il venait de traverser une verrière... ». Ornementation lumineuse d'un ancestral domaine aristocratique ou agencement magique des abords de l'ordre rural immémorial de Combray : Marcel n'y retrouvait certes pas la biodiversité, mais le temps dans son épiphanie saisonnière – la blancheur des aubépines en guise de viatique existentiel.

Les haies annoncent-elles un monde paysan perdu ou la promesse d'une civilisation écologique ? Dans son livre *La vie sociale des*

*haies*¹, Léo Magnin rejoint Marcel Proust en créditant ces cloisons végétales d'une historicité dense, longue et contradictoire, incarnant les « *stop and go* » de notre modernité, l'enchevêtrement des temporalités prises dans les épines des églantiers sauvages.

Le fait est que la haie est une entité ambivalente. Avant d'être un motif de mobilisation écologique ou de nostalgie d'un savoir paysan évanoui, la haie fut un dispositif végétal et matériel de clôture des parcelles agricoles. Elle est au cœur du fameux (et, pour beaucoup, infâme) mouvement des *enclosures*. Ce mouvement transforma profondément le système agricole anglais aux XVIIe et XVIIIe siècle par l'accaparement, au départ illégal, de terres communes au profit du cheptel ovin et bovin, bientôt réinvesti dans l'industrie textile anglaise grande consommatrice de la laine des moutons. L'aristocratie des *landlords* mène alors un combat non seulement contre la paysannerie mais aussi contre la monarchie qui, finalement, s'incline et sanctionne cette longue métamorphose par les *Enclosure Acts* à la fin du XVIIIe siècle. Marx voit dans cette privatisation des communs rien de moins que la première « accumulation primitive » du capital nécessaire à la révolution industrielle qui advient². De l'autre côté du *Channel*, la France connaît une évolution un peu plus tardive, car la première phase d'embocagement a lieu au XIXe siècle avec l'implantation, relativement nouvelle, de haies qui surgissent donc davantage comme des investissements productifs que comme des réalités anhistoriques.

Ces clôtures deviennent cependant des obstacles à la modernisation et à l'accumulation du capital quand, dans les années 1960 du siècle dernier, la mécanisation agricole se diffuse et impose le remembrement en parcelles XXL, encouragée par une politique publique française et, au niveau européen, une Politique agricole commune (PAC entrée en vigueur en 1962). Les campagnes sont emportées de force dans un processus de modernisation tous azimuts, qui prône l'usage de la Raison instrumentale dans le traitement des ressources naturelles. C'est le temps de la croissance démographique mondiale et du rétrécissement corollaire de la population des travailleurs de la terre : 3 sur 10 en France en 1945 mais seulement 1 sur 50 aujourd'hui. En fait, le premier remembrement

connu date du début du XVIII^e siècle, en 1707, à Rouvres sur Plaine (Côte d'or) afin de lutter contre le partage successoral, une « machine à hacher le foncier » selon Frédéric Le Play ; il se poursuit cahin-caha au début du XX^e siècle, mais c'est sous Vichy qu'une loi de 1941 donne le début officiel d'une politique devenue véritablement au programme sous le gaullisme modernisateur, épaulé par l'aménagement du territoire piloté de Paris. C'est à l'échelle de la commune que le processus de remembrement doit être analysé. De multiples acteurs se relaient, les collectivités locales, les experts du génie rural, les propriétaires fonciers, les agriculteurs et leurs syndicats – tous gestionnaires de l'espace agricole. Dans nombre de communes de Bretagne des années 1970, les résistances furent coriaces et parfois violentes. Il reste encore à en dresser la cartographie³.

Le mouvement s'inverse à nouveau au tournant du millénaire. Dotée de nouvelles valeurs écologiques, la haie du XXI^e siècle est devenue un objet authentiquement politique. Elle cristallise les intérêts divergents des uns et des autres – comme l'a montré récemment la publication des « 14 réglementations » qui pèsent sur les haies, objets de quolibets pour une partie des agriculteurs et symboles à leurs yeux d'une administration grotesque et tatillonne. Planter un arbre est un geste éducateur encouragé dans les écoles : c'est la « leçon de choses » du temps de l'Anthropocène. Cette valorisation consensuelle des haies est aussi un prétexte à ne rien faire, comme si l'agriculture intensive n'était pas un problème en soi.

Dans l'histoire tortueuse et les requalifications nombreuses des haies à travers les temps, c'est le grand partage de la modernité qui se trouve complexifié. Animisme bocager⁴ ? Rationalisation productive ? Eco-citoyenneté ? Du bocage au village, du village à la parcelle, de la parcelle à la haie, le cadrage micro-analytique de la haie nous aide, par l'heuristique propre au changement d'échelle, à « défaire les clôtures de l'histoire », comme nous y invite Léo Magnin, c'est-à-dire à embrouiller un peu le récit de la Modernité dans le roncier de ses actualisations.

—

Notes

- 1 Léo Magnin, *La vie sociale des haies. Enquête sur l'écologisation des mœurs*, Paris, La Découverte, 2024.
- 2 Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, VIIIe section, ch. 27.
- 3 Thèse d'histoire contemporaine en cours de Léandre Mandart, « Révolution dans le bocage. Genèse, exécution et contestations du remembrement rural en Bretagne (1941-2007) », Sciences Po, sous la direction d'Alain Chatriot.
- 4 On pourrait lire en ce sens le livre à succès de Jean-Loup Trassard, *L'homme des haies* (Gallimard, 2012), restituant le monologue patoisant d'un vieux paysan qui consacre désormais son temps à « barbeyer » sa haie, long travail et soin d'hiver, parfois une corvée.

CorpsOniriques du Bodan – mi-mort(e), mi-né(e) viendra

Par Elke de Rijcke | 25-12-2024

CorpsOniriques du Bodan est un extrait d'un livre en cours de la poétesse Elke de Rijcke sur la région du Lac de Constance (Bodensee), troisième Lac d'Europe, situé à la frontière de l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse. Dans le livre (*Paradisiaca. Un Lac-Opéra*), la région entière autour du Lac prend la parole à travers des instances qui émergent du paysage dans un chant commun et polyphonique (cartes postales, cartographies, étals de fruits, mythes, parasols, marionnettistes, rivages...). Dans cet extrait, c'est le Lac qui parle et observe les corps en métamorphose sur ses rivages et c'est son temps, à l'intersection du présent-passé-futur, que le poème entreprend de déplier.



est corps qui assoiffé de lumière sort
des profondeurs de l'eau, du placenta noir

et depuis cette profonde obscurité se précipite pour devenir

le lac

accoucher blême toujours froide malgré la douceur des vagues.

une griffe lui a ouvert le dos et neige se rue en bas plus longue é-
cume
irréremédiable car dans ses gènes,

et mathématique
mais pas entièrement depuis qu'elle sait l'épigénétique.

elle exerce une pression, fait monter l'étoile cueillie dans le lac.

qu'elle est plasma pas très différente de quoi au fond de l'eau.

sérum qui coagulera dans un trou.

à l'extrémité naît sa seconde tête
depuis le rêve en cours des alentours de chênes,

leur fleurir discret,
prestance printanière en effusion sourit
en chatons mâles.

d'inégalables rivages
où elle nagera dans le vert de l'eau dès qu'elle pourra

dès qu'elle pourra

le lac prémonitoire

futurs, passés où nous sommes pris qui roulent depuis la nuit des
temps,
pas moyen de s'y soustraire

qui s'y refuse termine entortillé.

la voici au dernier stade ou déjà tombée.
peut-être est-elle mâle, piégée.

sans doute ça avait commencé mais ça a mal tourné

la nuque échouée, plus de retour en arrière, marécage
dans le marécage.

sur ses joues le vert à peine fleuri,
à pourpres qui décollent, aube condensée en baisers
où un dos s'élève.

vivre dans un angle de 90 degrés avec les cuisses tombant depuis
les hanches
et les mollets repartis dans les hauteurs, les pieds gonflés

sécrétions du cœur au fond de l'eau

déjà elle n'est, mais elle sera, ailleurs autre sera

le lac scrutateur

qui depuis l'eau accourt à corps radio et bassin large
transfusé depuis le rêve.

plus petite jambe à la cuisse qui copie, copie la course,
dérive vers les berges nocturnes

et raréfaction des gouttes mais abondance de chlorophylle
entre ses bras.

son corps à petite tête, incertain si c'est d'homme ou de femme
accourt entouré de lignes mouvantes, auras de gestes

cuivres et roses presque accomplis.

sa petite tête tourne à queue de cheval, rayons qui chaque seconde
changent de nature

tout comme ses mains d'ailleurs, qui finissent
sur des doigts fuyants

(sur son pubis poilu une seconde queue tombant).

et ce que ça veut dire est flou,

surtout ses doigts
surtout ses doigts à fils pourpres la terrifient

et cette vapeur de cire ovale
qui monte du sol tournant ses mains poisseuses.

le vent souffle le lac dans ses cheveux.

des bourgeons accostent sur ses bras et à présent elle voit
les squelettes à fin câblage

le lac à vision impeccable

un vent se lève.

depuis le rivage quelqu'un accourt en formes
comme de nulle part à écumes de lumière.

impossible de vérifier si c'est poussière

ou alors vraiment quelqu'un

(ou elle-même)

depuis le schiste des temps à lèvres radieuses et queues de cheval.

à jambes cousues comme disques lâches

et pourquoi les pieds

piquent-ils dans la terre comme des pinces.

ça gesticule comme si ça voyait une vieille connaissance

à visage tourné en masque

qui germe comme un petit pois, comme une aura

chose que le temps au visage fera

pendant que l'aube pousse les baies

et le rivage les berges

le lac tout sauf myope

Notes

« accoucher blême toujours froide malgré la douceur des vagues » : ce poème et les suivants partent de l'œuvre d'Enrico David (I, 1966) découverte à la Biennale de Venise en 2019. David utilise du bronze et du jesmonite, matériau oublié composé de plâtre et de résine acrylique. Il a produit entre 2013-2015 une série de sculptures sur l'origine et la destination de l'être humain (*Gradations of Slow Release* (2015), *Rosette Mission* (2013-16), *Untitled* (2014)). Dans ces œuvres, l'humain, l'animal et le végétal co-existent dans

des états de métamorphose qui ne sont pas encore prêts à venir au monde.

« qu'elle est plasma pas très différente de quoi au fond de l'eau » : « Un être métamorphique est, au contraire, un être qui a déposé toute ambition à vouloir se reconnaître dans un seul visage », Emanuele Coccia, *Métamorphoses*, Payot et Rivages, 2020, p. 66.

« déjà elle n'est, mais elle sera, ailleurs autre sera » : “So mußt du allen Dingen / Bruder und Schwester sein, / Daß sie dich ganz durchdringen, / Daß du nicht scheidest Mein un Dein. // Kein Stern, kein Laub soll fallen- / Du mußt mit ihm vergehn ! / So wirst du auch mit allen/Allstündlich auferstehn.”, “Spruch ”, Herman Hesse, in *Herman Hesse, Bodensee*, p. 266. (« Ainsi tu dois être toute chose / frère et sœur, / pour qu'elles t'imprègnent totalement, / et que tu ne sépares le mien du tien. // Nulle étoile, nulle feuille ne doit tomber - / Sans que tu périsses avec elles ! / Ce qui te permettra aussi à chaque instant / de te relever avec elles », Herman Hesse, « Diction », trad. de l'allemand par EdR).

« qui depuis l'eau accourt à corps radio et bassin large » : ce poème a été inspiré par les sites palafittes autour du Lac de Constance (âge de pierre et de bronze). Plus particulièrement par la reconstruction du site à Uhldingen, inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO.

—

Les non-conçus comme personnes morales: spectre d'un nouveau Léviathan

Par Emily Apter | 14-11-2024

Traduction de Valérie Bada (Centre Interdisciplinaire de Recherches en Traduction et en Interprétation, CIRTI, ULiège). Article original : Emily Apter, « Corporate Persons and the Leviathan of the Contracepted », *Philosophy World Magazine*, 15 juillet 2022. Cet article est traduit avec l'autorisation de l'autrice et des éditeurs. La traductrice remercie Maître Jean-Louis Dupont pour son éclairage juridique.

À partir d'une lecture du livre de Lisa Siraganian, *Modernism and the Meaning of Corporate Persons* (Oxford University Press, 2020), qui rapprochait la notion de personnalité juridique de celle d'impersonnalité du sujet dans le modernisme littéraire, Emily Apter montre comment l'arrêt du 24 juin 2022 qui statua que la Constitution américaine ne conférait pas de droit à l'avortement, s'intègre dans le processus ultraconservateur d'extension de la notion de *personne morale* et de son institutionnalisation politique en *corporation*, processus qu'ont connu les États-Unis à partir des années 1890. Or, en établissant de la même manière les contours d'une « personnalité fœtale » et d'une personne morale, la just-

ice américaine n'a jamais été aussi près de faire des non-conçus des sujets de droit.

Le 12 juillet 2022, j'ai participé à une table ronde organisée sous les auspices de la revue *Law and Literature* et consacrée au livre exceptionnel de Lisa Siraganian ¹, *Modernism and the Meaning of Corporate Persons*. Cette étude, publiée par Oxford University Press en 2020, met en lumière les rapprochements entre la notion de personnalité juridique et celle d'impersonnalité du sujet dans le modernisme littéraire. Siraganian convoque sa formation de juriste pour éclairer les contradictions jurisprudentielles émanant de la notion de personne morale qui, elle-même, repose sur une abstraction de la volonté, de l'intention et de la croyance humaines. Elle montre la façon dont ces abstractions au cœur même du système juridique ont été manipulées tout au long de l'histoire pour justifier l'esclavage, les inégalités, l'indifférence attribuée à la personne morale, la responsabilité limitée et l'activisme juridique (ce dernier étant particulièrement virulent et confinant à l'extrémisme depuis la révocation de l'arrêt *Roe v. Wade* en 2022).

Modernism and the Meaning of Corporate Persons décrit comment « la déduction d'intention et de signification attribuées aux entités juridiques reprises sous le statut de *corporation* » a permis à ces dernières de se saisir de toutes sortes de pouvoirs réservés auparavant aux personnes physiques. Cette logique explique, par exemple, l'étonnant arrêt de la Cour Suprême américaine en 2010, *Citizens United v. Federal Election Commission*, qui, en arguant que *corporations are people* [« les entités juridiques qui ont le statut de *corporation*² sont des personnes »] a permis de recatégoriser les dépenses électorales sous l'autorité du premier Amendement de la Constitution et de la « liberté d'expression » qu'il définit. Elle permet aussi d'expliquer pourquoi et comment « la personnalité juridique abstraite dont jouissent les entités constituées en *corporations* s'est développée alors même que la stigmatisation de la personne africaine américaine persistait [...]. Afin de masquer le pouvoir de la personne morale et d'élever ses droits, son *corpus* [sa nature en tant que *corporation*] a été caché (devenu alors « invisible »)

et rendu abstrait (« intangible »), alors même que les Africains Américains étaient hyper-marqués par l'expérience³».

Siraganian retrace la façon dont ce raisonnement juridique raciste a implosé au cours des années et démontre que la personne morale « invisible » (incarnée ici par le *corporate man* américain) a fini par « montrer sa vulnérabilité à sa propre logique » lorsque « des plaignants africains américains ont eux-mêmes utilisé, de manière contre-intuitive, la logique de la personne morale abstraite comme modèle d'égalité, sapant ainsi au passage le fondement même des contrats reposant sur une base raciale restrictive, ainsi que celui des organisations à caractère discriminatoire, deux manifestations persistantes de la législation Jim Crow⁴». Dans un arrêt historique prononcé en 1908, *People's Pleasure Park C. v. Rohleder*⁵, la Cour suprême a été contrainte de « suivre la logique de la personnalité abstraite dont les *corporations* avaient été dotées mais dont n'avaient pas pu bénéficier les Africains Américains » car si elle n'avait pas reconnu le caractère non racial de la personne morale, elle aurait ouvert la voie à « une hausse de l'exposition financière au risque⁶ (Siraganian cite ici un argument présenté par Richard R.W. Brooks dans son article « Incorporating Race⁷ »).

Le livre de Siraganian met aussi en lumière à quel point les définitions juridiques d'« action agentielle » (*human agency*) et de « responsabilité limitée de la personne morale⁸ » façonnent nos sociétés en circonscrivant le champ d'action des tensions politiques actuelles autour des notions de dignité, de reconnaissance, de respect du droit, et d'intégrité physique.

La notion de personne morale ainsi que la portée politique de celle-ci instituée en *corporation* s'est étendue et développée depuis les années 1890 jusqu'à l'ère Reagan. Nous pouvons ainsi mieux comprendre comment des entités non vivantes ont été dotées d'un statut réservé jusque-là aux personnes humaines. Les conséquences ne sont pas anodines, notamment lorsqu'elles se déclinent dans les domaines touchant à la liberté d'expression (dépenses considérées comme « expression »), à la représentation politique (l'association sans but lucratif conservatrice *Citizens United* dans

l'arrêt de la Cour suprême susmentionné) et à la liberté religieuse érigée en convictions attribuées à une personne morale dans l'arrêt *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.* (2014) afin de renverser les pratiques non discriminatoires, imposées par la loi *Affordable Care*, en matière de prise en charge par l'entreprise des coûts de soins de santé pour les employé·es, en particulier les femmes qui ont recours à la contraception.

En lisant le livre de Siraganian au moment où l'arrêt *Dobbs v. Jackson Women's Health Org.* (le 24 juin 2022) a annulé celui de 1973, *Roe v. Wade*, je n'ai pu m'empêcher d'être frappée par les affinités entre le statut d'impersonnalité propre au protagoniste de la littérature moderniste et celui de « personnalité foetale » invoquée dans l'arrêt pour justifier l'octroi du statut de sujet de droits aux « pré- » ou « non- » nés. *Dobbs v. Jackson Women's Health Org.* reprend, pour délimiter les contours d'une « personnalité foetale », la même logique que celle sur laquelle reposent les modèles élaborés par les mouvements conservateurs pour définir la personne morale : une raison d'être littérale garantie aux entités dotées de droits et détachées de toute subjectivité physiquement incarnée [*embodied*]. L'arrêt décrit comment, « dans les années 1880, cette Cour a reconnu que la personnalité morale des *corporations* était placée sous la protection décrite dans la section 1 du XIV^e Amendement qui interdit aux États et au gouvernement fédéral de priver une personne de sa vie sans procédure légale régulière et qui garantit une égale protection des lois à quiconque relève de sa juridiction. Cette interprétation a été énoncée pour la première fois par le 4^e Juge en Chef des États-Unis John Marshall et se trouve aujourd'hui au cœur de la théorie originaliste. Cette logique empêche toute tentative analytique d'en exclure les non-nés. En effet, l'argument originaliste pour y inclure les non-nés est bien plus solide que celui qui a prévalu pour les *corporations*⁹ ». Comme l'exprime Lisa Needham dans « A Brief Guide to Fetal Personhood », cette logique appelle « une critique tout aussi sévère de l'interprétation par la Cour suprême de la jurisprudence en droit des affaires que de la vision originaliste¹⁰ ».

J'imagine l'insertion dans l'ouvrage de Siraganian d'un chapitre supplémentaire qui relierait la notion de personne morale à celle de personne humaine prénatale (dont les premiers mouvements [*quickenning*] initiant la transformation d'une masse de chair en *anima* ou âme humaine, l'« animation », comme la décrit la Constitution, signalent une vision scientifique anachronique que les originaristes à l'œuvre dans l'arrêt *Dobbs* ont bien du mal à neutraliser).

Dobbs v. Jackson Women's Health Org. perçoit les personnes morales et les non-nés comme des hypothétiques d'existence (qui rappellent les « objets sans être » d'Alexius Meinong inspirés du concept de *Sosein* ou « être-tel » qui désigne une catégorie d'êtres sans réalité qui existent dans des mondes métaphysiques en dehors du nôtre¹¹). Ces « êtres-tels » sont dotés d'une emprise énorme sur les êtres vivants, surtout sur les gestants.

Nous devons aujourd'hui nous frotter à la question, qui semble tirée de l'univers de la science-fiction, de la portée d'une personnalité juridique « zombie ». Si l'opinion concordante énoncée par le Juge Clarence Thomas dans *Dobbs v. Jackson Women's Health Org.* peut être considérée comme une indication de ce qui pourrait advenir¹², la personnalité morale attribuée aux non-nés pourrait mener à ériger en sujets de droit les non-conçus – c'est-à-dire ceux dont l'existence a été empêchée, « saisie » ou « forclosée » [*foreclosed*] par la prise d'un moyen soit contraceptif soit contragestif¹³.

L'étrangeté spectrale de légions de sujets non encore conçus à l'existence putative s'imposant dans la vie des vivants est ainsi déjà manifeste. Elle était déjà présente dans la conclusion inquiétante du roman d'Emile Zola *Fécondité* (1899), manifeste nataliste sous les atours d'une fiction dans lequel l'auteur convoque une armée invisible de non-encore-nés dont la gestation sera assurée par les femmes répondant à l'appel de peupler les colonies françaises en Afrique (ce qui témoigne d'un Zola colonialiste et *pro-life* peu connu de ceux et celles qui l'encensent pour son courageux engagement lors de l'affaire Dreyfus).

Alors même que les principes régulant la personne morale gagnent du terrain dans les arrêts de la Cour suprême dominée par une majorité ultraconservatrice ainsi que dans les jugements rendus par les cours et tribunaux à travers les États-Unis (exerçant ainsi un pouvoir de plus en plus fort sur l'intégrité des corps vivants et diminuant drastiquement l'indépendance régulatrice des agences gouvernementales), le spectre de la personne morale se profile comme le nouveau léviathan de ce début de XXI^e siècle.

—

Notes

- 1 Lisa Siraganian est professeure de littérature comparée à Johns Hopkins University (elle occupe la chaire R. Herbert Boone en Humanités), elle a obtenu un diplôme en Droit (*Juris Doctor*) et un doctorat en Littérature comparée.
- 2 Note de la traductrice : Le terme anglais *corporation* renvoie à une entité juridique « incorporée », c'est-à-dire, constituée en *corporation* et dotée d'une personnalité morale. Le terme ne recouvre pas tout type de société à capitaux : « toutes les sociétés par actions sont des *corporations* mais toutes les *corporations* ne sont pas des sociétés par actions » (Robert L. LeBlanc, *Les sociétés par actions*, Collection *Common Law en poche*, Volume 9, Bruxelles, Bruylant, 1998, p. 9), par exemple les coopératives ou les associations à but non lucratif peuvent être des *corporations*. Nous garderons le terme anglais italicisé pour souligner la spécificité anglo-saxonne de cette notion juridique.
- 3 Lisa Siraganian, *Modernism and the Meaning of Corporate Persons*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 191.
- 4 *Ibid.*, p. 195.
- 5 NdT : Cette affaire oppose une société détenue par des actionnaires africains américains qui voulaient construire à Richmond (Virginie) un parc d'attraction pour un public noir. La Cour suprême a considéré que même si tous les actionnaires de la société *Pleasure*

Park Co. étaient africains américains, il n'était pas possible d'en dire de même de la société-même puisqu'elle avait été créée par la loi à laquelle ne peut être attribuée aucune appartenance raciale. La couleur des actionnaires ne peut donc déterminer le caractère de la société.

6 Lisa Siraganian, *Modernism and the Meaning of Corporate Persons*, *op. cit.*, p. 197.

7 NdT : « All these parties would be exposed to greater financial liability if corporations were raced at this time. Had the court in People's Pleasure Park ruled the corporation black, asset partitioning would have been defeated by attributing a liability (disability) of the owners of the corporate stock to the corporation itself. Permitting this to be done even in this one context would increase the information costs of dealing with corporate assets in all contexts, since creditors (broadly defined) would have to worry about whether a corporation will be treated as though it has a disadvantageous racial identity (because of the race of its owners) and hence be subject to additional liabilities (disabilities) relative to white-owned or unracial corporations. » (Richard R.W. Brooks, « Incorporating Race », *Columbia Law Review*, déc. 2006, 106(8), p. 2023-2094, p. 2024).

8 NdT : Siraganian explique que la question cruciale dans ce débat juridique est « d'évaluer si les actions des personnes morales peuvent être fondamentalement interprétables comme des actions humaines, puis, si tel est le cas, de déterminer le vide de responsabilité [*accountability vacuum*] ainsi que le préjudice éthique qui en résultent. » (Lisa Siraganian, *Modernism and the Meaning of Corporate Persons*, *op. cit.*, p. 20).

9 Brief of *Amici Curiae*, No. 19-1392 *Dobbs v. Jackson Women's Health Org.* [https://www.supremecourt.gov/DocketPDF/19/19-1392/185196/20210729093557582_210169a%20Amicus%20Brief%20for%20\(3-4\).pdf](https://www.supremecourt.gov/DocketPDF/19/19-1392/185196/20210729093557582_210169a%20Amicus%20Brief%20for%20(3-4).pdf), consulté le 30 octobre 2024.

10 Lisa Needham, « A Brief Guide to Fetal Personhood, the Next Frontier in Anti-Shock Politics », *Balls and Strikes* [en ligne], 25 mai 2022, <https://ballsandstrikes.org/law-politics/fetal-personhood-explainer/>, consulté le 30 octobre 2024.

11 Alexius Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, 1904 (*Théorie de l'objet*, trad. M. de Launay et J.-F. Courtine, Vrin, 1999). Voir *Realism and the Background of Phenomenology*, dir. Roderick M. Chisholm, Glencoe, IL, Free Press, 1960, p. 76-117.

12 NdT : Pour une analyse plus détaillée, voir <https://www.leclubdesjuristes.com/societe/remise-en-cause-par-la-cour-supreme-des-etats-unis-du-droit-a-lavortement-analyse-et-perspectives-906/>, consulté le 30 octobre 2024.

13 NdT : Ces enfants « non conçus » sont désignés comme des *contracepted* et des *contragested* (pour ce dernier terme, voir Lauren Collins, « The Complicated Life of the Abortion Pill », *The New Yorker* [en ligne], 5 juillet 2022, <https://www.newyorker.com/science/annals-of-medicine/emile-baulieu-the-complicated-life-of-the-abortion-pill>, consulté le 30 octobre 2024.)

La mêlée des invisibles: un théâtre de la rencontre. Sur *Le Réveil* de Pippo Delbono

Par Déborah Bucchi | 26-11-2024

Nous allons dans la vie accompagnés d'un troupeau de fantômes, plus ou moins présents selon les jours, les couleurs du temps, la météo psychique. Il arrive au théâtre qu'entre mélancolie et consolation, un fantôme sur scène, étrange rituel réparateur, produise une rencontre entre les vivants et les morts. C'est cette expérience que raconte Déborah Bucchi, évoquant un théâtre qui ne serait plus ni de catharsis, ni de cruauté, ni de distanciation, mais de rencontre - un théâtre des temps qui restent?

Ce que nous font les êtres du théâtre

L'analyse d'un spectacle ne consiste plus seulement, dans les études théâtrales actuelles, à interpréter la façon dont sont agencés des signes dans un espace scénique. Elle doit aussi tenir compte de ce que les êtres auxquels un spectacle donne vie font à un public. À autrui comme à soi. S'appuyant sur le principe ethnographique énoncé par Marcel Mauss, selon lequel l'observateur fait toujours partie de l'observation, Jean-Marc Leveratto rappelle que le ou la spécialiste en arts du spectacle est tout aussi bien un.e observateur.ice scientifique qu'un.e spectateur.ice ordinaire¹. Les spécialistes en arts de la scène en effet n'échappent pas au pouvoir affectif

et sensoriel des spectacles observés, et le plaisir (ou le déplaisir) qui en résulte fait aussi nécessairement partie des matériaux de son interprétation.

C'est de cette attention aux effets du spectacle sur soi, contre la prise en compte dans l'analyse esthétique du seul travail de l'artiste, que le philosophe Étienne Souriau témoignait à l'occasion d'une discussion dans un colloque autour des rapports entre théâtre et collectivité :

Évidemment, si on me présente un univers qui contrarie mes propres convictions préalables, je suis assez bon spectateur pour dire : « Jouez votre pièce, Messieurs, je réserve mon opinion. » Mais si je suis empoigné et si j'arrive à un certain moment, tout simplement, à *vivre ça...*, eh bien, je me sens sorti de là un peu transformé, transformé à mon corps défendant et avec résistance. Je comprends très bien les gens qui ont pu se trouver convertis à un autre univers par la présence éclatante de cet univers dans une œuvre de théâtre. Il y a un dynamisme propre de l'œuvre qui s'impose à moi. [...] Je me demande si le fait trouble qui se passe réellement ne comporte pas, non pas une existence consentie par moi, mais une existence qui s'affirme, qui éclate à l'esprit, que je ne suis pas libre de refuser. J'y ai d'abord consenti sous toutes réserves, mais à la fin, c'est vrai pour moi. Il y a une valeur intrinsèque de l'univers de l'œuvre que, philosophe, je peux appeler une certaine cohérence : c'est plus que ça, c'est une certaine puissance de rayonnement².

Le spectacle est le lieu d'une mise en relation avec des êtres qui pour certains auraient le pouvoir non pas seulement de nous affecter, mais de nous transformer (de nous *convertir* même, selon le vocabulaire religieux de Souriau). Mais il arrive parfois qu'apparaissent, avec ces derniers, d'autres êtres, ceux dont le spectacle n'aura pas vraiment programmé la manifestation et qui *débordent* (pour le dire dans les termes de Grégory Delaplace décrivant la puissance d'agir particulière des fantômes³), le seul « univers de l'œuvre ». Ainsi les êtres invisibles de chaque spectateur.ice, des êtres qui parfois ne demandaient qu'à apparaître un peu plus et

que les êtres du spectacle auront convoqués durant la représentation, ou bien des êtres qui apparaissent après coup, dans le rayonnement diffus de la performance, et qui nous re-saisissent de façon imprévue.

C'est de cette triple expérience que peut offrir un spectacle – de plaisir (ou de déplaisir), de mise en relation avec des invisibles (inconnus, lointains ou familiers) et de leur pouvoir de saisissement voire de conversion – que je voudrais parler dans cette chronique et que certaines formes scéniques nous *imposent* presque de prendre en compte dans l'interprétation.

Un spectacle: *Le Réveil* de Pippo Delbono.

Vous allez parfois au théâtre sans bien savoir ce que vous allez voir, de façon presque accidentelle, simplement parce qu'on vous a conseillé tel ou tel spectacle, parce qu'on vous a offert une place, voire parce que vous avez eu des places gratuites. Ou bien parce que le nom de l'artiste est connu, que vous cherchez depuis longtemps à le voir mais l'avez manqué pour des raisons contingentes, et qu'il n'y aura que cinq représentations en France de son dernier spectacle : vous vous précipitez alors pour prendre une place, sans trop vous attarder toutefois sur le descriptif car vous craignez de gâcher le plaisir, l'événement de la rencontre, en multipliant, même si vous ne le voulez pas, projections et attentes. C'est ce qui m'est arrivé, quand je décidai d'aller voir le dernier spectacle de Pippo Delbono, *Il Risveglio* (*Le Réveil*) au théâtre du Rond-Point à Paris en octobre dernier.

Le spectacle tardait à commencer, et il se trouve que j'étais bizarrement sous l'emprise d'une tristesse irrépressible. J'en reconnus la raison (l'approche d'une date clef, l'anniversaire de la mort d'un être aimé) au moment où les lumières commençaient de s'éteindre.

L'entrée dans un monde auparavant invisible n'est pas toujours de l'ordre du basculement. Parfois le passage du monde réel au monde dramatique se fait sans vertige. Il ressemble bien plutôt alors à une

immersion tranquille, qui aura simplement intensifié des affects situés à la surface, à fleur de peau.

Pippo Delbono entre seul sur la scène, joue un peu avec le public en parlant en français, rappelant la proximité entre la France et l'Italie. La simplicité de son arrivée établit d'emblée un contact chaleureux avec le public. Elle me fait l'effet d'un apaisement. Mais de cela je n'avais pas conscience sur le moment : sans doute les deux instances de la chercheuse-spectatrice dialoguent-elles dans l'après de la représentation et redonnent-elles alors forme à l'expérience vécue. Pouvoir rétroactif du spectacle.

C'est d'emblée la mélancolie que suscitait la vidéo d'une chanteuse de variété italienne. Pippo Delbono se moque avec douceur de nous qui, en France, ne la connaissons pas. Seront projetés des fragments vidéo de concert de rock des années 1970, entrecoupés de poèmes écrits et lus par le metteur en scène, papier à la main, et par la musique d'un violoncelle que joue un musicien sur la scène. Tout s'enchaîne sans heurt. L'agencement de ces matériaux hétérogènes repose sur le fil conducteur biographique et surtout sur les affects de son auteur, ainsi que sur la musique de l'instrument à cordes.

Pippo Delbono en vient progressivement à décrire sa rencontre avec Bobo (Vincenzo Cannavacciuolo), un homme analphabète et sourd-muet qui a passé quarante années dans un asile. Cet homme, Bobo, qui a joué dans ses pièces et ses films depuis 1995, est mort en 2019. Pippo Delbono nous apprend qu'il a vécu avec Bobo depuis leur rencontre, et que, si c'est lui qui a fait sortir Bobo de l'asile psychiatrique, c'est aussi lui que cette rencontre en réalité a sauvé. Il raconte une autre rencontre, entre Bobo et la grande chorégraphe Pina Bausch. Une actrice viendra alors danser sur la scène comme Pina, et Pippo imitera Bobo imitant Pina. Le rejeu de la danse de Pina Bausch est le souvenir d'une collaboration théâtrale avec un acteur qui était aussi un compagnon de vie. Ce moment, citation du travail collaboratif entre les trois êtres, rappelle à quel point le théâtre et la vie ici sont liés. Ce sont des histoires personnelles, façonnées par la pratique théâtrale, qui fournissent la matière dramatique. Si la scénographie, avec l'au-delà figuré par le

fond de scène abstrait, rappelle celle de Robert Wilson et de Romeo Castellucci, il n'y a rien de spectaculaire ni de grandiose dans ce spectacle qui donne vie, comme malgré lui, au rêve illusionniste, caractéristique du théâtre moderne, de l'authenticité.

Les événements mondiaux viennent faire écho à la perte personnelle. Pippo Delbono évoque l'épidémie de Covid, et résonnent sur la scène, avec la puissance saisissante de la forme onomastique, les noms de l'Ukraine et de la Palestine. Se confondent alors l'intime et le politique, le personnel et le mondial. On ne sait plus qui on pleure. Il n'y a pourtant rien de pathétique dans ce spectacle – mais peut-être étais-je déjà bien trop sous l'emprise du *pathos* juste avant la représentation pour le voir. Le spectacle agissait comme une consolation. La vidéo des concerts des Who, parmi d'autres groupes de rock, les souvenirs des spectacles de Pina Bausch, la force corporelle et l'aisance de Pippo Delbono, s'ils figurent les restes d'un monde juste avant la transition (avant la conscience de la mutation climatique, avant la guerre, avant l'épidémie, avant la mort de Bobo), réinjectent aussi douceur et joie dans cet espace dramatique endeuillé. Apparaissent aussi les restes du comportement masculin machiste et agressif dénaturalisé depuis le mouvement *me too*, quand Pippo Delbono, présentant sa troupe, parle du corps des actrices (de celle, par exemple, qui ne fait pas son âge) et met une main aux fesses de l'une d'entre elles. On ne sait pas bien si le metteur en scène joue, s'il s'est oublié, s'il agit ainsi sans vouloir en prendre conscience, s'il s'agit de la mise en scène réflexive d'un comportement dépassé, trop connu dans le milieu du théâtre, et dont on souhaite la disparition, s'il s'agit d'exagérer l'authenticité du spectacle ou de réveiller le public en suscitant chez lui des affects négatifs, pour le sortir de son attendrissement, de son aveuglement. Par sa grossièreté et par la réflexion qu'elle engage sur sa signification et sur ses ressentis (ai-je envie d'oublier ce que je viens de voir, d'y réfléchir ou de me mettre en colère? dois-je replacer le geste dans le contexte fictionnel du spectacle?), l'action introduit une étrange secousse dans le continuum de ce qui se constitue progressivement non plus seulement comme un hommage, mais comme une cérémonie funéraire.

On verse en effet sur la scène du sable et on forme des petits talus, sur lesquels on plantera simplement une croix. Les gestes effectués n'ont rien de cérémonieux. Les actions sont exposées en tant que gestes de réparation. L'esthétique de l'intime, caractéristique des formes ultracontemporaines⁴, sert à figurer le macrocosme plus large dans lequel la vie personnelle est prise. La forme de vie alternative par le théâtre choisie par Pippo Delbono est rejouée au théâtre. Façon de refaire de celui-ci un lieu de réparation, de réactiver les pouvoirs de libération psychique et corporelle qu'il semble avoir eus pour Pippo Delbono depuis sa rencontre avec Bobo.

Rencontres⁵

L'immersion dans cet univers de deuil et de joie mêlés était facilitée dans mon cas par l'expérience tout à fait contingente, immédiatement avant le spectacle, des effets de l'absence d'un existant et du désir de consolation. Le théâtre rencontrait simplement la vie. Mais de cet accident naissait une expérience trouble qui me faisait confondre et mettre sur le même plan des entités devenant progressivement indistinctes, ou analogues: qui, qu'est-ce que je finis par pleurer? Le mort que je pleurais déjà avant la représentation, la mort d'un être dont je viens d'apprendre l'existence et avec lui ces morts à la présence fragile, ces êtres lointains, appartenant au cortège des invisibles qui apparaissent durant la représentation? On peut aussi bien passer à côté du spectacle, et n'avoir rencontré aucun être de ce théâtre: « Je n'ai pas de mot pour exprimer ce vide. Pourquoi monter un spectacle quand on n'a rien à dire ? », écrit une spectatrice pourtant amatrice du travail du metteur en scène, sur un site de réservation⁶ Effectivement le spectacle ne dit pas grand-chose. Il consiste à faire exister, par le rejeu d'une rencontre avec un être désormais disparu, des êtres dont la présence est précaire, et qui pourtant continuent de nous saisir.

Quoique le théâtre soit peuplé d'exemples de telles rencontres entre les vivants et les morts, quoique de nombreuses pièces mettent en scène des apparitions et leurs effets cognitifs et sensoriels, un exemple non théâtral (mais quasi théâtral⁷) issu de la poés-

ie grecque illustre de façon saisissante la façon dont la présentification verbale d'un mort peut activer chez l'autre la présence d'autres êtres invisibles (et même, en l'occurrence, modifier les relations intersubjectives).

Dans le chant XXIV de l'*Iliade*, les divinités amènent Achille à accepter de rencontrer le roi Priam dont il a tué le fils, Hector. Fou de rage après la mort de son ami Patrocle, Achille refusait en effet de restituer le corps d'Hector qu'il outrage en l'attachant à son char pour le faire traîner sur le sol. Apollon interviendra pour limiter la souillure en couvrant le corps d'Hector avec son égide d'or et éviter que sa peau soit arrachée⁸. Priam, mené par Hermès le messager et conducteur des mortels jusqu'au camp grec, vient près d'Achille et, en position de suppliant, l'implore de lui rendre le cadavre de son fils. La supplication de Priam repose sur l'activation du souvenir du père d'Achille :

Respecte les dieux, Achille, et de moi aie pitié

**en te souvenant de ton père. Digne de pitié, je le suis
davantage,**

**et j'ai osé ce que n'a fait aucun des mortels qui vont sur la
terre,**

**tendre la main vers la bouche de l'homme qui a tué ses
enfants.**

Il dit cela et leva chez Achille le désir de pleurer sur son père.

Lui touchant la main, avec douceur il écarta le vieil homme.

Tous deux se souvenaient, l'un d'Hector tueur d'hommes,

et il pleurait continûment, roulé devant les pieds d'Achille,

**tandis qu'Achille pleurait son père, et à d'autres moments
aussi**

Patrocle. Leurs gémissements s'étaient levés dans la maison⁹.

La peine de Priam pleurant son fils défunt devient l'occasion pour Achille de pleurer et son père, vivant mais absent, et Patrocle, définitivement perdu (du moins jusqu'à ce qu'Achille, condamné à mourir malgré sa parenté divine, le retrouve, pourrait-on imaginer, dans l'au-delà infernal). Les négociations seront néanmoins complexes ensuite, une fois le temps des larmes achevé, pour que Priam récupère le corps d'Hector et organise les funérailles qui lui sont dues, car la colère d'Achille n'est jamais loin et Priam lui-même, roi endeuillé, pourrait aussi s'irriter. Les funérailles d'Hector sur lesquelles se clôt le dernier chant de l'*Iliade* marquent la fin de la colère d'Achille, qui inaugurerait le poème.

La présence sur la scène du corps de Pippo Delbono évoquant son ami défunt a aussi le pouvoir de charrier des invisibles, en particulier ces existants particuliers que sont les morts. Comme chez Homère, le rite (ici les gestes et les rites funéraires ou modelés sur les pratiques funéraires) forme, avec la transformation d'affects (le désir de quitter la tristesse comme Priam et comme Achille quitte la colère, de passer de l'affliction au *réveil*), la matière de la performance théâtrale. À la différence du chant de l'aède, la performance de Pippo Delbono n'est pas représentée dans un contexte rituel, et ne sert pas à instaurer «une relation de réciprocité qui lie ceux qui l'écoutent entre eux et avec les dieux¹⁰». Mais elle assemble, grâce à la transformation d'un fantôme en personnage scénique, une audience avec des morts.

La transformation du fantôme d'un compagnon de vie et de scène en personnage scénique

Dans une vidéo finale, Bobo apparaît en grand sur l'écran, souriant et dansant. Pippo Delbono déjà depuis un moment l'imité. Il continue à reproduire sans les achever tout à fait les gestes de son ami: début du réveil que la performance semble chercher désespérément à produire, mais ce réveil paraît tâtonnant, car les gestes, simplement esquissés, peuvent tout aussi bien être le signe d'un épuis-

ement, d'une difficulté à reprendre le cours de la vie. J'ai beau savoir qu'il s'agissait d'une vidéo, quand j'y repense (ou plutôt quand l'image s'impose à moi), Bobo sort de la surface de l'écran à la façon d'un hologramme pour se déplacer, s'implanter dans le même espace que Pippo Delbono, au-dessus de lui, en plus grand. Sa présence est cristallisée dans une image qu'il faudrait qualifier de *revenante*, une image mentale capable de flotter dans un espace qui a fini par déborder celui de la scène et me hante désormais, non sans une certaine douceur.

La performance théâtrale érige Bobo en être de théâtre. Elle mythifie un être ordinaire. Elle transforme un invisible en un personnage scénique, dont la présence dessinera les contours de spectres ou actualisera la présence d'autres invisibles. Elle l'instaure sur un autre « plan d'existence¹¹ », entre le fantôme et le personnage scénique imaginaire – en tant que personnage théâtral de fantôme peut-être. On peut imaginer que les habitué.es des spectacles de Pippo Delbono, qui ont vu Bobo sur la scène et qui ont déjà assisté à la mise en scène de leur rencontre dans d'autres représentations, sont eux-mêmes amené.es à tisser à partir de leurs expériences une nouvelle relation avec cet être rencontré au théâtre à plusieurs reprises, appartenant désormais au grand cortège des invisibles. Il y a peut-être eu transformation des rapports entre cet acteur devenu véritable personnage scénique, embrassant pour ainsi dire son corps dramatique, et une communauté de spectateur.ices.

Construite *comme* un rituel, la performance s'empare du pouvoir du rite funéraire à transformer un mort en sujet¹², ici pour parfaire les traits du personnage scénique que Bobo semblait en fait être déjà devenu de son vivant, jusqu'à lui donner un nouveau mode d'existence, celui de l'être de théâtre, à mi-chemin entre l'être imaginaire et le fantôme, ou bien, pour reprendre les catégories de Bruno Latour, entre l'être de la fiction et l'être de la métamorphose¹³. Elle nous conduit à rapprocher les expériences de saisissement et de conversion que les êtres de théâtre provoquent, ces expériences que décrivait Souriau cité au début de ces pages, avec les expériences de possession qu'imposent les morts.

Notes

- 1 Jean-Marc Leveratto, « L'exercice du plaisir. Expérience cinématographique et techniques du corps. Ce que nous font les films », FEMIS École Nationale Supérieure Louis Lumière, 2018, Paris, France. fhal-03601751f. Au sein du laboratoire CREAT (Université de Lorraine) auquel appartient Jean-Marc Leveratto et qu'il a contribué à fonder, théâtre et cinéma sont considérés comme des spectacles.
- 2 Étienne Souriau, « Discussion de la présentation d'Henri Gouhier, "De la communion au théâtre" », in *Théâtre et collectivité. Communications présentées par André Villiers*, Paris, Flammarion, 1953, p. 26. Les passages en gras sont soulignés par moi.
- 3 Grégory Delaplace, *La voix des fantômes. Quand débordent les morts*, Paris, Seuil, 2024.
- 4 En témoigne le colloque *Petite histoire, grande histoire*, organisé par Oriane Maubert et Guillaume Sintès à Strasbourg les 16, 17 et 18 octobre dernier. Le colloque était consacré à l'articulation de l'histoire intime et collective à partir de l'archive et du document.
- 5 Signalons, sur la puissance de la rencontre, l'ouvrage de Dominiq Jenvrey, *L'Effiction. Essai de rencontreologie*, Grenoble, UGA Éditions, 2022.
- 6 <https://www.theatreonline.com/Spectacle/Pippo-Delbono-Il-risveglio/86691>.
- 7 Si l'épopée est chantée par un aède agi par le savoir de la muse, c'est-à-dire à la troisième personne, toutefois le glissement d'une parole directe à une autre, dans les dialogues, se prête par moments à une énonciation de type théâtral. Notons au passage que la tragédie grecque n'est pas née miraculeusement de nulle part mais résulte de l'hybridation de formes poétiques, musicales et gestuelles préexistantes, dont l'épopée homérique, ainsi que l'avait montré John Herington dans *Poetry intro drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1985.

- 8 Homère, *Iliade*, XXIV, v. 14-21, trad. Pierre Judet de La Combe in Hélène Monsacré (dir.), *Tout Homère*, Paris, Albin Michel-Belles Lettres, 2019.
- 9 *Ibid.*, v. 503-512.
- 10 Ainsi que le décrit Manon Brouillet dans le résumé de sa thèse sur les dieux dans les chants homériques : Manon Brouillet, *Des chants en partage : l'épopée homérique comme expérience religieuse*, thèse de doctorat d'histoire dirigée par Pierre Judet de La Combe, Paris, EHESS, soutenue en 2016.
- 11 Selon l'expression de David Lapoujade commentant la philosophie esthétique d'Étienne Souriau dans «Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres» in Didier Debaise (dir.), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les presses du réel, 2011, p. 169.
- 12 C'est là l'idée que développe Grégory Delaplace dans *La voix des fantômes (op. cit.)* à propos des dispositifs funéraires, qui feraient des morts des sujets, et dans le sillage de ses travaux de séminaire avec Vincent Gossaert sur les métapersonnes comme sujets, à l'EPHE.
- 13 Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2013.

Écopoétique du poème intéressant. Rapport au Schmilblick

Par Pierre Vincclair | 30-10-2024

Dans le nouvel épisode de ses *Poésies à Problèmes*, Pierre Vincclair revient sur la relation que ses chroniques, sans le dire explicitement, entretiennent à une des questions qui occupe *Les Temps qui restent* (et qui était l'objet de son premier dossier): « Que devrait être (ou que devrait faire) la poésie pour hériter des temps modernes? ». Et parce qu'il est illusoire de décréter ce qu'il faudrait faire, par exemple de l'écopoésie, il propose que nous nous attachions d'abord à « décrire notre sol », celui sur et dans lequel s'exerce la pratique poétique et qui est inséparable des circonstances, destinataires et intérêts du moment: plus que d'une écopoésie, c'est d'une écopoétique dont on aurait besoin.

La *Lettre des TQR # 6* du 12 septembre 2024 s'ouvrait ainsi: « Dans les TQR, certaines contributions ne sont ni des interventions dans le champ de l'actualité, ni des études contribuant à des champs d'expertise spécialisés, [et] peuvent [...] ne pas se trouver, par rapport à la question de l'héritage des temps modernes, dans un rapport thématique évident [...]. Ainsi des chroniques de Pierre Vincclair... » Il n'y a aucun rappel à l'ordre, je le sais bien, dans cette manière de présenter les choses; je voudrais tout de même saisir la balle au bond et décrire l'objet de mes chroniques de façon suffisamment explicite pour que soit levée l'ambiguïté de leur relation à la question générale qui occupe les TQR (pour autant que je la comprenne). Je propose donc aujourd'hui à la fois d'expliquer pourquoi je ne l'ai pas fait jusque-là (par exemple sous la forme d'un manifeste qui dirait: « Voilà comment la poésie devra être à

l'avenir, pour proprement "hériter des temps modernes"! ») et de soumettre enfin à l'impatience des lecteurs quelques propositions qui pourraient directement les intéresser. S'ils sont pressés, ils pourront se contenter de lire les phrases en caractères gras.

1) Je ressens une gêne vis-à-vis de la posture volontariste que sont tentés d'adopter certains, disant : maintenant, nous avons compris le problème et *tout ça* (ce « tout ça » vise « la modernité », ou « l'ontologie naturaliste », bref le complexe idéologico-pratique qui en nous faisant imaginer que *nous* étions à part, nous a mis dans cette situation épouvantable – et surtout épouvantable *pour les autres*), c'est fini! Car on ne change pas d'« imaginaire ontologique » comme de chemises. Si prendre conscience de ce que nous croyons permet en effet de l'objectiver, cela ne signifie pourtant pas que nous ne le croyions plus, ni que nous soyons capables de croire autre chose – de croire ce que nous *voudrions* croire, ce qu'il *faudrait* croire pour que tout s'arrange.

Seuls les modernes (si je comprends ce que ce terme désigne; on pourrait dire aussi « les cartésiens ») croient qu'ils croient ce qu'ils veulent croire (c'est-à-dire, pensent pouvoir décider du contenu de leur pensée). *Décréter ce qu'il faudrait faire* pour que telle ou telle pratique (par exemple, la poésie) soit à la hauteur de ce que nous devons collectivement affronter, me semblerait pour le coup une démarche « hors-sol » – ne prenant pas en compte d'où nous venons, de quelle histoire nous sommes les héritiers et où nous pouvons emmener cette histoire en fonction des réserves de possibles que nous y décelons. Méfions-nous donc des manifestes « double-clic » (comme dirait Latour) qui fanfaronneraient sur le mode Y a plus qu'à (ne plus être modernes), et – première proposition – **attachons-nous d'abord à *décrire notre sol***.

2) Pour ce que j'en comprends (pardon pour toutes ces précautions), « moderne » qualifie moins notre *condition réelle* que le système erroné de descriptions par lesquelles nous essayons d'en rendre compte. Par exemple, même si l'on a eu coutume de produire une épistémologie hors-sol (moderne), la science dans sa pratique (passée, présente, future) *ne se fait jamais* hors-sol: nous sommes toujours englués dans un sol. (Je laisse de côté, pour l'ins-

tant, le fait pourtant crucial, sans nul doute, que la distinction théorique/pratique témoigne elle-même d'une perspective « moderne » ; il faudra y revenir, mais ce n'est pas mon propos aujourd'hui.) L'intérêt des travaux anthropologiques est précisément de nous montrer qu'il y a des conditions terrestres à nos activités, auxquelles nous (« modernes ») sommes aveugles. Dès lors, *ce n'est pas la pratique qu'il faut réformer*, mais la manière dont nous décrivons et sa production et ses enjeux. Deuxième proposition : **on a besoin d'une écopoétique, pas d'une écopoésie.**

3) La poésie est une pratique de l'attention aux choses, mais aussi de mise en lumière et de subversion des médiations (symboliques, imaginaires) par lesquelles nous nous y rapportons.

Dans un texte que l'on trouve dans le *Cahier de l'Herne* sur Francis Ponge, Pierre Bourdieu – grand contempteur de la pensée hors-sol, qu'il appelle *scolastique* – crédite le poète non seulement de « regarder les choses en face » mais désigne son propre « témoignage de reconnaissance » comme une « soumission accordée à un pouvoir qui fait autorité, que l'on reconnaît pour légitime ». Le soupçon que nourrit le poète envers la poésie y est qualifié par le sociologue de « posture intellectuellement exemplaire qu'il faut généraliser ». Plus remarquable, Ponge n'est pas seulement présenté comme une autorité éthique : Bourdieu se réclame également de sa poétique. D'une part, parce que « changer les mots, c'est contribuer à changer les choses en changeant la représentation des choses. Détruire les vieilles visions du monde, c'est aussi tuer le vieil homme et le monde ancien. » Plus important à mes yeux que ce « volontarisme » (auquel je ne crois pas beaucoup), Ponge nous apprendrait à « regarder longtemps et de près jusqu'à redécouvrir la formule, le principe générateur, la nécessité informatrice, la raison d'être des choses. » Et à faire valoir le goût des objets singuliers contre les généralités : « La soumission active à la nécessité singulière de l'objet produit le texte. » Bourdieu conclut son texte en rappelant la critique pongienne des « buissons de la métaphysique » qui rejoindrait sa propre anthropologie du « sujet de la connaissance ».

Je pense enfin (ce n'est plus Bourdieu qui parle) que Ponge est un excellent exemple de poète non seulement attentif aux objets dans leur singularité, mais aussi aux médiations par lesquelles

nous nous y reportons. Il travaille continûment, en faisant ressortir l'étoffe linguistique de notre rapport aux choses autant qu'en critiquant l'idéal de séparation de « l'œuvre », à leur visibilisation et à leur subversion. Si Ponge a une éthique, c'est donc aussi celle du trickster, du filou ou du coyote. (À partir de cette dernière figure, le poète Gary Snyder a proposé des aperçus décisifs sur le dépassement de la rationalité occidentale – j'y reviendrai peut-être, dans une autre chronique).

On n'a pas besoin d'une écopoésie ; en revanche, pour cesser de raisonner hors-sol, on peut avoir intérêt à **mettre la poésie en général au cœur de notre réflexion.**

4) Je voudrais formuler trois remarques, afin de dissiper les ambiguïtés qui entourent la notion d'écopoésie, souvent employée sans précaution :

A) Il est absurde de se demander, comme on le fait parfois, « ce qu'est » l'écopoésie – comme si c'était un genre qui nous précéderait et flottait de toute éternité dans le ciel des idées, et plus absurde encore de légiférer pour dire si « ceci en est » ou si « cela n'en est pas ». L'écopoésie ne peut être que le nom d'un programme, pour l'instant vide ou presque vide. Il reste en grande partie à le définir dans ses modalités concrètes (même si quelques poètes, comme Snyder justement, ont fait des propositions convaincantes) ; on peut simplement dire pour l'instant qu'il désigne une poésie qui saurait s'élever à la hauteur de l'enjeu contemporain. L'écopoésie est donc moins d'abord un genre, qu'une question posée à la poésie, un défi. De sorte que sous-titrer son livre « écopoésie », revient implicitement à demander : « veuillez accorder que je suis à la hauteur du problème que nous affrontons tous ». Excusez-moi, monsieur le livre, mais laissez-nous juger sur pièces.

B) Il me semble clair que l'écopoésie ne saurait se réduire à un traitement *thématique* de la question écologique. Ce n'est pas parce qu'il parle des animaux, qu'il nomme des rivières ou même qu'il se lamente sur des catastrophes environnementales, qu'un poème s'élève à la hauteur des enjeux qui nous occupent. Ou plutôt : si vous le souhaitez (les mots, après tout, répondent à leur usage), employez le terme ainsi, mais ce ne serait alors qu'un label sans intérêt.

C) **Parlons d'écopoésie pour un texte qui se propose, ou mieux, s'efforce, d'être à la hauteur de la crise écologique.** En quoi consiste cette crise exactement ? Il faut lire, pour le savoir, des ouvrages scientifiques et de sciences humaines, ainsi que la revue *Les Temps qui restent*. En revanche, les questions « *Comment être à la hauteur ?* » et même « *Qu'est-ce que s'efforcer, pour un poème ?* » relèvent de la poétique. Leur réponse reste à produire. Elle pourrait être l'objet d'une prochaine chronique.

5) Ayant déjà beaucoup péroré, je propose en guise de trou normand ce poème d'Esther Tellermann, à paraître dans *Selon les sources* (Flammarion, 2024):

Aurons-nous

l'arche et le saule

l'építaphe et

les orgues ?

Saurons-nous

qui te chante qui

te supplie ?

Entre vous

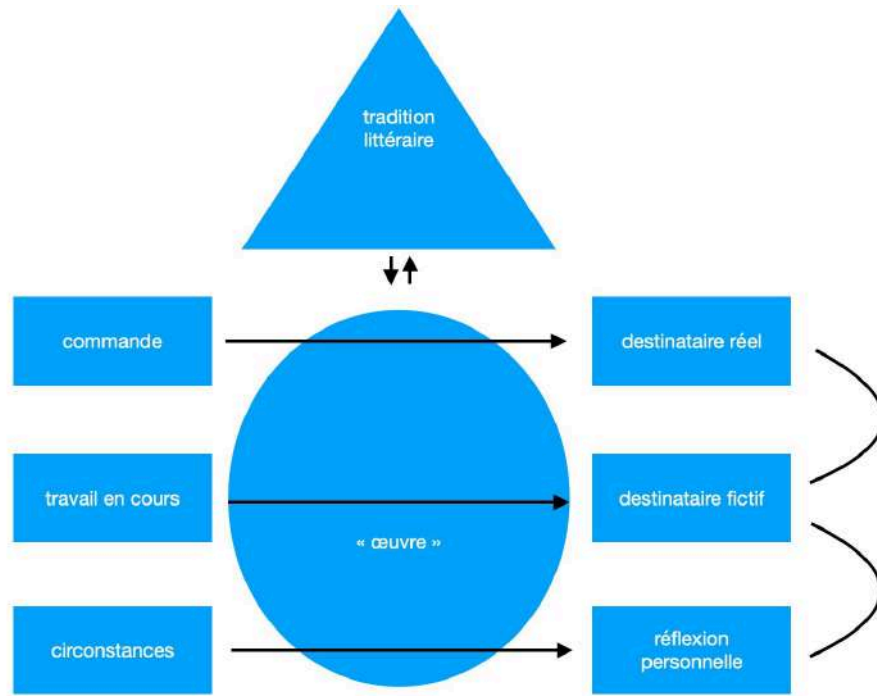
qui me

sépare ?

6) Revenons à la question plus générale de la description de nos pratiques: comment pourrait-elle ne pas être totalement hors-sol ? Le plus important me semble de commencer à réfuter la prétention romantique à l'autonomie du texte – comme s'il existait « en soi » (dans le ciel de la « littérature »), indépendamment de

er au contraire que tout texte répond à quelque chose et provoque quelque chose d'autre, qu'il est pris dans les interactions multiples de la vie courante, et que ce sont ces interactions mêmes qui lui donnent à la fois sa forme, son sens, son existence et son intérêt. Il peut bien sûr être crédité en outre d'une « valeur littéraire » mais seulement dans un deuxième temps, comme *par surcroît*, par exemple au gré de la stylisation a posteriori des historiens. De sorte que ceux qui, mus par telle idéologie, croient ou veulent en écrivant, d'emblée, « faire de la littérature », demeurent hors-sol.

La réduction, par une sociologie moins attentive au travail des poètes que ne le fut Bourdieu (quoique se réclamant de lui), de toute création à des stratégies dans un champ et de toute valeur à la reconnaissance des institutions qui le structurent, a certainement accompli une désacralisation nécessaire, mais reste inapte à rendre compte du travail spécifique de l'écriture, des raisons pour lesquelles nous pouvons y être attachés, et de ce que nous pouvons en attendre pour « atterrir » (elle loupe, en somme, ce que Bourdieu reconnaissait à Ponge). Au lieu de développer ce point comme il le mériterait, je me contente pour l'instant de proposer de renverser la perspective, en indiquant le bénéfice qu'il y aurait à considérer l'écriture depuis la manière dont les acteurs peuvent concrètement rendre compte de ce qu'ils font, quand ils ne sont pas dupes du fantasme de la littérature pure séparée. J'ai essayé pour ma part de faire cet effort un jour que je répondais à la question d'un ami écrivain (je te salue, Julien!), à qui j'ai proposé la formalisation suivante :



L'ovoïde central, « œuvre », correspond au texte tel que le trouve celui qui le lit dans une librairie; ne percevant le contenu ni des rectangles de gauche, ni de ceux de droite, il a en effet l'impression que le texte « flotte » dans l'air ; s'il a un peu de culture, il sait en outre l'inscrire dans une tradition littéraire (le triangle est à la fois dans l'imagination du lecteur et dans celle de l'auteur, même si leur contenu n'est pas complètement identique). Il imagine en tout cas que la « valeur » du texte tient à ses propriétés intrinsèques, et secondairement, à son rapport à une tradition elle-même constituée de textes « hors-sol ». Pourtant, les textes ne s'écrivent pas ainsi, dans la réalité. D'abord, il y a une cause (colonne de gauche), souvent multiple. J'ai un livre en cours (ou un projet avancé), ce qui implique une certaine direction (par exemple, un poème qui doit pouvoir s'inscrire dans une série, etc.); je suis dans une certaine circonstance et on me passe une commande (privée ou institutionnelle). Par exemple, telle revue me propose de répondre à une question « Où en est la poésie par rapport à ce qui nous arrive collectivement ? », ou encore C* me dit que pour son anniversaire, elle voudrait un poème. Au moment où la commande m'est faite, je suis dans tel endroit, au milieu de telles circonstances.

Prenons par exemple une série de textes que j'ai écrits sur Courbet. Ils naissent de la rencontre entre un livre en cours (qui int

ègre des chants sur le Rhône et des méditations sur des tableaux) et une circonstance (une exposition Courbet dans un musée partenaire d'un événement auquel je participe ; on m'invite à l'exposition où je passe, seul, toute une matinée). Le texte qui s'écrit est déjà en grande partie pré-informé par ces causes : si je dois écrire 1. un texte qui puisse s'intégrer à mon projet en cours, 2. sur les tableaux de Courbet, 3. dans son rapport au Rhône, on est déjà bien avancés dans la figure qu'aura le poème. Ce n'est pas tout, car à cette colonne des causes (à gauche) répond (à droite) une autre colonne, celle des intentions : s'y joue la question de l'adresse, qui peut être institutionnelle (je parle à une structure sociale, par exemple telle revue, telle association), fictive (je m'adresse à un lecteur plus ou moins idéal) ou privée (à C*, à moi-même). Que l'adresse ne soit pas visible dans l'état final du texte (qu'elle ne soit pas marquée par un « tu », par exemple) ne signifie pas qu'elle ne l'a pas structuré. Quand j'écris mes poèmes sur Courbet, je ne *mentionne* pas la directrice du musée, c'est pourtant aussi à elle que je m'adresse : nous devons travailler ensemble sur un événement, écrire est une manière de me présenter. De manière générale, « l'adresse institutionnelle » comme « l'adresse privée » (ou à soi-même) sont invisibles, le lecteur (dans la librairie) ne saurait les déceler.

Quant aux liens entre le destinataire fictif et les deux autres, dans le schéma, ils indiquent que, parfois, le poème thématise une adresse qui, quoique ne correspondant ni à une personne ni à une institution réelles, permet aux lecteurs de trouver une place pour recevoir le poème.

Le rapport à la tradition, enfin, relève (pour moi, tout du moins) de la boîte à outils. Il ne s'agit en aucun cas de me dire « hum... comment vais-je me situer dans l'histoire littéraire, dépasser Beckett, le post-situationniste, etc. ? » Mais plutôt : j'écris à un certain moment, il s'est déjà passé beaucoup de choses. Les textes produits dans le passé sont organisés par des professionnels (les historiens, les critiques) en une histoire qui en dramatise les ruptures et les révolutions. Cet accent mis sur les ruptures, les avant-gardes, les petits cénacles (plutôt que sur le ventre mou de la tradition) a l'avantage d'exposer la diversité des pratiques littéraires : on a l'impression d'un vaste magasin, avec presque une infinité de prat-

iques possibles. J'en prends mon parti, et au lieu de désirer être le prochain sur la liste des révolutionnaires (c'est-à-dire *faire l'histoire*, fantasme puéril; l'histoire n'est qu'une reconstruction ex post), je pioche dans le magasin les instruments dont j'ai besoin pour **dire ce que j'ai à dire, faire ce que j'ai à faire**. (Par exemple, pourquoi pas, être à la hauteur de la crise écologique).

7) Si un texte est publié (et donc coupé de ces causes et de ses intentions, de sorte qu'il puisse apparaître à son lecteur comme « flottant dans le ciel de la littérature »), ce n'est pas parce qu'il est d'une *nature* différente des autres productions linguistiques (une « œuvre d'art »), mais simplement parce qu'il est plus *intéressant*, et réclame une attention spécifique.

Contre la réduction sociologique, il faut donc affirmer qu'un texte peut avoir de la valeur: non pas en soi, certes, mais s'il est *intéressant*, pour celui qui l'écrit (parce qu'il lui permet de pousser une réflexion, comprendre quelque chose, etc.), et pour celui qui le lit. Le concept d'*intérêt* permet à la fois de rendre compte de la manière dont un texte (contre la pensée hors-sol) n'est pas « autonome » ou séparé des choses de la vie, et en même temps (à la différence de la sociologie critique) ne tire pas sa valeur putative d'une simple mystification sans fondement. En somme, il permet de tenir à la fois que le texte est pleinement inséré dans un contexte, et qu'il y introduit une différence significative, qui justifie de se pencher sur lui abstraction faite de ce contexte.

Qui plus est, prendre en compte l'intérêt du texte est nécessaire pour comprendre comment il peut s'efforcer de *faire ce qu'il a à faire*: les œuvres n'agissent pas magiquement, et si elles ne mobilisent pas l'attention d'un lecteur qu'elles font penser ou rêver, elles demeurent impuissantes.

Le concept d'intérêt permet donc d'articuler l'autonomie *relative* du texte et les rapports *concrets* qu'il peut tisser avec son écosystème. J'ai tenté à plusieurs reprises, depuis *Agir non agir. Éléments pour une poésie de la résistance écologique* (Corti, 2020) de proposer une formalisation de la manière dont un texte était susceptible de produire de l'intérêt. En 2021, la revue *Lignes* a proposé un appel à contributions dont l'énoncé s'en prenait explicitement à ma proposition, interprétée à tort comme une rémission à la log-

ique du marketing. Christian Prigent y écrivait en effet : « on nous engage à faire de la “*poésie intéressante*” (qui parle au public de ce qui l’intéresse) », ajoutant une note de bas de page renvoyant vers mon essai. Or, ce concept ne concerne aucunement le fait de « parler au public de ce qui l’intéresse » – comme si l’intérêt précédait le texte, était déjà défini et déterminé avant l’écriture, comme s’il s’agissait d’écrire pour satisfaire les goûts d’un lectorat. Tout au contraire, la réflexion sur le poème intéressant cherchait dans *Agir non agir* à comprendre comment le poème pouvait *susciter* de l’intérêt pour un sujet dont la plupart des gens ne s’occupent pas (la disparition des espèces), c’est-à-dire à quelles conditions formelles il pouvait intéresser à un contenu *qui jusque-là n’était pas considéré comme intéressant*. Le fond de l’affaire ressortissait donc bien au « sol » du poème : pour qu’il parvienne à accomplir son effort alors qu’il est si difficile à lire (voire illisible), il faut bien que le poème trouve un moyen de mobiliser concrètement notre attention. Il ne peut se contenter d’une posture avant-gardiste, satisfaite d’apporter une énième révolution à une histoire littéraire supposer exister en soi. **Le poème doit se constituer comme un drame** (dont le contenu et la forme, notamment, sont les personnages antagoniques) **pour concrètement captiver son lecteur** – sans quoi, il tombe des mains et son effort ne risque pas de réussir.

8) **Plutôt qu’un ensemble de thèses, une approche « écopoétique » des textes « intéressants » dégagerait sans doute d’abord un champ de questions.** Par exemple : dans quelle mesure telle « œuvre » *a besoin d’apparaître momentanément hors-sol* (de se séparer, de générer son espace d’autonomie relative – hors-sol et peut-être totale, totalitaire, comme si elle seule existait), non pas pour « compter en soi », mais *pour accomplir son effort*, un effort qui a pour condition matérielle première la mobilisation de l’attention de son lecteur ? Ou au contraire, dans quelle mesure a-t-elle besoin d’être reliée à son contexte – de production (qui est son auteur ? le connaît-on ? etc.) mais aussi de réception (dans quel lieu on la trouve, quelles relations elle entretient avec ce lieu et avec les êtres qui le peuplent) pour faire sens et agir ?

Prenons un poème explicitement « adressé ». Pour composer un poème, il faut couper le morceau de langage que l’on fabrique de

l'économie des échanges syntaxiques ordinaires. Tel un animal vivant sur une île se détachant du continent, le poème va pouvoir cultiver sa singularité loin du commerce avec les autres membres de la tribu ; mais comment pourrait-il alors leur être adressé ? Et s'il l'est bien, que signifie cet aller-retour, cette manière de soustraire pour redonner ? Qu'a-t-on d'ailleurs pu soustraire que l'on donnerait maintenant ? Que peut-on donner, réciproquement, que l'on a soustrait ?

Un poème écrit sur une page blanche est coupé de son continent, certes, mais même sur sa page blanche tel un nœud solitaire, inadressé et inadressable, il peut maintenant se retrouver dans l'écosystème des réseaux sociaux. Il s'enrichit alors d'une couche de socialité qui par un côté n'a pas de rapport avec celle contre laquelle il s'est construit, et par un autre côté, lui ressemble tout de même. Qu'est-ce que cela change au Schmilblick ?

—

Comment défaire un destin – fragment fol

Par Coline Fournout | 29-10-2024

« Comment défaire un destin – fragment fol » est une expérimentation à la croisée de la poésie et des écritures du réel qui donne à un cas clinique rapporté par un psychiatre un autre destin que celui qui lui est fait dans le texte initial (*Leçons cliniques sur la démence précoce et la psychose maniaco-dépressive* du psychiatre allemand Emil Kraepelin, 1856-1926). Ni reproduction d'un délire, ni traduction poétique de théories psychanalytiques ou psychopathologiques, ni non plus montage d'archives psychiatriques, le geste de réécriture et de déplacement poétique que propose Coline Fournout tente de faire glisser la folie en dehors d'une grille de lecture exclusivement clinique.



Souvent il ne comprenait pas bien, car on lui téléphonait trop dans les oreilles ; aussi, fatigué de ces voix, avait-il résolu de se pendre.

Emil Kraepelin (*Leçons cliniques*)

– allô bonjour
une voix lointaine dit dans un souffle
– allô oui bonjour
– oui bonjour qu'avez-vous fait de mes mains
l'interlocuteur respirait mais ne disait rien
– allô qu'avez-vous fait de mes mains

l'interlocuteur respirait mais ne disait rien

– allô qu'avez-vous fait de mes mains

l'interlocuteur respirait mais ne disait rien

– avez-vous pris mes mains

soupir puis l'interlocuteur dit

– et vous avez-vous rencontré le vent

– oui

– et quel bruit faisait-il

– il fonçait et fuyait je n'entendais rien

– et quelle était son odeur

– celle du sol après la pluie

l'interlocuteur respirait soupirait soupirait

– l'indélicatesse de vos mains

– où sont mes mains

– c'est vous qu'en avez-vous fait

et ça raccrocha soudain

je m'étais levé très tôt

levé à peine couché

couché à peine levé

peut-être était-il tôt peut-être tard chose sûre autour de moi tout le monde dormait

j'étais parti sans chaussures sur la route

j'avais de la brume collée sur le front collée sur la nuque et les bras nus et du plomb sous les yeux

je respirais des nuages

je ne me souviens plus entre départ et retour quels détours avait pris mon corps épars

et soudain de nouveau au lit

dans l'attente d'appels qui ne venaient jamais quand je les attendais la sonnerie sonna

scindant d'un coup de maître l'équilibre patiemment instauré

dans un souffle je dis

– allô j'avais perdu mes mains j'ai maintenant perdu mon dos

mon murmure était vif et insistant

– perdu mon dos perdu le sommeil

je pleurais doucement un filet d'eau continu très fin très ténu

– qu’as-tu fait de mon dos je croyais l’avoir laissé ici
je pleurais doucement
je portais humblement les mots d’accusation dans le creux de mon
téléphone intérieur
un filet d’eau continu si fin si ténu fractura mes joues brûlées
– sans dos
l’interlocuteur soupirait
– quel dos et comment diable peux-tu penser sans le souvenir que
tu es
et ça raccrocha soudain

je m’enfuis je pleurais j’entrai ailleurs sous un autre toit
collé au mur je murmurai
– je croyais avoir laissé mes pieds chez toi
mes oreilles-téléphones sonnèrent avec stridence
je décrochai
toujours les mêmes souffles toujours les mêmes voix
– vos pieds leur indécence leur manque de convenance
alors voilà je ne peux même plus courir au désastre

alors je me mis à machiner des vies et des vies
et composai une infinité de numéros
pour annoncer
– j’ai perdu mes joues je n’ai plus rien du tout rien d’autre à faire
que passer la journée à me récolter
fureur-sourde-visage-à-cran-sans-répondant

toutes les lignes sonnèrent en même temps
qui crie sur qui
qui crie sur qui en moi qui crie sur qui
dans la grande émotion d’absence de formes
je ne raisonne plus sur des propositions
ne tiens nulle conversation
peux pas savoir si j’ai raison peux pas savoir si j’ai tort

je me mis à vivre plutôt aux heures non viables abruptes indépen-
dantes
je brisai même l’image des pentes

où il est si facile de dévaler
brisant les fiables et les aînés

des parties de mon corps ont disparu mais mon corps est resté
chez moi les choses traînent dans leur coin à danser des danses
sans fin terribles et non viables
je coupe les liens
pour voir s'il restera quelque chose de fiable
peut-être rien

les gens rassemblés autour de moi faisaient des spéculations
– il va mourir de mort obscure
– il est toujours debout semble-t-il
– il n'a plus rien du tout
– il va s'y résoudre c'est sûr
– à quoi bon vivre dans ces conditions
– ça pleure ça pleure on connaît la chanson

pris tout à coup de frénésie de crainte je commençai à rire
me restait ce savoir-faire obstiné insensé dévorant et qui pourtant
me sauvait

pieds cassés mains marchantes bouche riante
me voilà parti
suivre la ligne de téléphone qui interfère avec ma ligne de vie
suivre toutes les lignes qui m'enlignaient
je n'entendais plus que les fleurs qui s'ouvraient
leur lenteur leur senteur me prenaient à la bouche
je laissai entrer dans ma tête tout le ciel

depuis ce temps
suis en rupture de traitement
me crée à moi-même des fièvres artificielles
vissé à ma petite chaise
livide à l'extérieur très gai à l'intérieur
porte ma cassure comme une allumette flambée contre le vent

les lignes sonnent partout autour de moi je reçois des chuchotements ne décroche jamais

—

Où sont passés les moineaux?

Par Michel Arbatz | 18-09-2024

Pour ce troisième épisode de sa chronique « Chansons vertes et rouges pour *Les Temps qui restent* », Michel Arbatz invite le chanteur belge Claude Semal, qui est aussi un parolier de haute couture, à la plume pleine d'humour et d'acuité politique.



La vie des moineaux, dans les temps qui nous restent, n'est pas une sinécure. Il n'y a plus beaucoup d'insectes à becqueter : en Europe, leur population a diminué de 70 %. On lira à ce propos le livre de David Goulson, *Terre silencieuse*, dont le titre fait écho au *Printemps silencieux* de Rachel Carson, paru il y a déjà trente ans. Et que dire des problèmes d'habitat ? Le HLM du piaf en ville, c'est le

Où sont passés les moineaux?

dessous de gouttière, la fissure, l'anfractuosité, le trou d'aération dans une façade. Les rénovations, thermiques ou autres, se chargent de rationaliser et colmater ces imperfections. Alors, on partage ?

Claude Semal est non seulement chanteur et parolier, mais également, à ses heures, comédien (il tenait un des premiers rôles dans le film de Lucas Belvaux, *La raison du plus faible*). Il a produit une bonne quinzaine d'albums. Ceux-ci ne sont pas distribués en France, mais on peut écouter plusieurs titres en accès libre sur son site : <http://www.claudesemal.com>. La chanson reproduite ici, *Où sont passés les moineaux ?* est extraite de son dernier album, *Belgik*, où il pose aussi cette question : «Les révolutions tournent-elles en rond sur elle-mêmes / comme les petites cuillères dans le café crème ?»



—

—

Contributeur · ices

Claude Semal

Écran Carbone

Par Gabriel Bortzmeyer | 20-11-2024

Et si l'histoire du cinéma était une histoire d'énergies fossiles ? Ce found footage percutant de Gabriel Bortzmeyer pour sa chronique *Cinécologies* explore le lien entre le 7e art, le pétrole et les imaginaires de domination, de la pellicule à la pétromasculinité. Une plongée fascinante là où la magie du cinéma rencontre la matière visqueuse.

Ce film est parti d'un constat banal, fait à la pompe : le pétrole est partout dans nos vies sans être nulle part palpable. Son emprise n'a d'égale que son évanescence sensible. Notre « pétroculture », comme dit Imre Szeman¹, camoufle la masse noirâtre et visqueuse qui en conditionne les rêves d'abondance. Cela explique que, cherchant des films pétroliers, je me sois heurté à la rareté, tout comme à une forme de pudeur esthétique entourant ce « blobjet » pestiféré². La naphte est trop sale pour être filmée sans réserve ; elle fait planer une telle malédiction sur l'image que bien peu l'auront approchée de front avec leur caméra. Cela alors même que le cinéma transpire le pétrole à chaque plan, dans son éloge de la motorisation, dans les produits dérivés qu'il promeut ou dans ses élans pyrotechniques. Le plus carboné des arts, il est aussi celui qui aura le plus véhiculé un idéalisme énergétique sublimant les combustibles afin d'en conjurer la souillure. L'histoire du septième art, de ce point de vue, ressemble à celle d'une station d'épuration filtrant et épurant le sang noir du siècle.

Ce film enquête sur cette asepsie. Il a tiré sa matière d'une vingtaine de fictions et de quelques documentaires consacrés au pétrole ou à ses raffinements. Son montage collectionne ce que l'on pourrait appeler des carbogrammes, des frayages de notre inconsc-

ient énergétique jusqu'aux images du monde. En les faisant résonner, on peut peut-être comprendre les ressorts d'une aversion figurative qui, en même temps, alimente bien des fascinations.

—

Notes

- 1** Imre Szeman, *On Petrocultures. Globalization, Culture and Energy*, Morgantown, West Virginia University Press, 2019.
- 2** Voir Reza Negarestani, *Cyclonopedia. Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re.press, 2008. Le blobjet, échappant au statut objectal, ne peut être saisi ; dans les rêveries démonologiques de Negarestani, il est par ailleurs maudit, lépreux, conspirateur et corrupteur, telle une quintessence de la souillure.

Entretien avec Sébastien Dutreuil sur *Gaïa, Terre vivante*

Par Dominiq Jenvrey | 24-09-2024

Dans ce nouvel entretien, Dominiq Jenvrey s'entretient avec l'historien des sciences spécialiste des sciences de la Terre Sébastien Dutreuil. Ensemble, ils reviennent sur la célèbre théorie Gaïa et cette nouvelle conception de la Terre qui connût un grand succès aussi bien dans les sciences que dans la culture populaire, les luttes environnementales et la philosophie contemporaine. Il est temps de dissiper les malentendus sur cette "Déesse" pas si divine que cela !



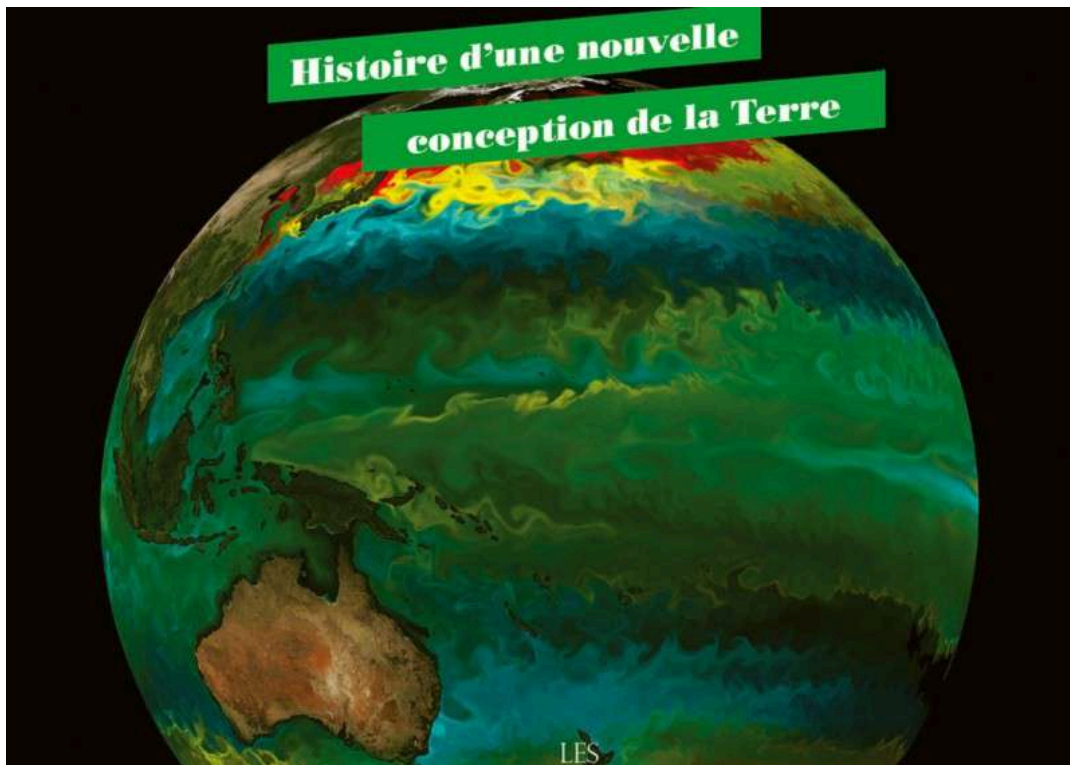
Le livre de Sébastien Dutreuil est l'histoire d'une nouvelle conception de la Terre : Gaïa. Il permet d'avoir les idées claires sur ce moment historique en étudiant au plus près les archives et en interrogeant les différents acteurs qui ont participé à sa formulation, à sa réception et à son devenir.

Contrairement à ce que l'on pense, Gaïa a bien eu une réception scientifique, non pas auprès des biologistes de l'évolution dont cette affaire en fait ne les concernait pas directement, mais auprès des sciences de la Terre. Ainsi Sébastien Dutreuil propose une autre épistémologie pour Gaïa et s'attarde longuement sur l'origine des sciences du système Terre, en retraçant notamment son his-

here Programme). Cette institution invente des concepts massifs qu'elle porte haut et fort : anthropocène, limites planétaires, points de bascule. On apprend ainsi qu'il y a bien eu une bataille de concepts qui oppose « Gaïa » et « Anthropocène », issue notamment de la rivalité entre Lovelock et Crutzen.

Pour mener cette enquête, il était essentiel d'approcher au plus près la figure de James Lovelock considéré comme le père fondateur de la théorie de Gaïa. Cependant, Dutreuil nous relate là aussi une tout autre histoire que celle habituellement racontée : à l'origine, et tout du long, les recherches de Lovelock portent sur la pollution et non pas sur la présence de vie sur Mars. Ainsi « Gaïa ne vient pas d'en haut, de l'espace, mais du travail d'en bas, de deux microscopistes des tapis microbiens de Basse-Californie récoltés par Margulis, aux mesures chimiques d'un Lovelock chaussé de bottes. »

À la fin de l'interview, il s'agira de considérer la place prise par Bruno Latour dans la remise au goût du jour de Gaïa.



—

Contributeur · ices

A la technique : Karl Verdot.

MONTEZ SUR VOS OREILLES : À L'ÉCOUTE DES PRATIQUES

DOCUMENTS | #ANIMAL | #AGRICULTURE | #CONSCIENCE ÉCOLOGIQUE

Travailler avec des ânes et des chevaux: éthique et poétique de la traction animale

Par Bastien Gallet | 23-10-2024

Faire le choix de la traction animale ne consiste pas seulement à remplacer un moteur par un autre, une machine par du vivant. C'est un choix qui transforme profondément la pratique, ici de maraîchage et de polyculture. Il faut trouver ou fabriquer un outillage adapté et surtout apprendre à travailler avec des chevaux et des ânes, s'adapter à leur rythme et à leurs besoins. Les trois agriculteurs que nous avons rencontrés témoignent de ces transformations: des relations nouvelles qu'ils ont développées avec le sol (auquel on devient sensible) et l'environnement immédiat (qui devient audible), mais également des liens qu'ils ont noués avec des personnes et des groupes qui partagent et soutiennent leur pratique.



Pour le quatrième épisode de « Montez sur vos oreilles », nous sommes allés à la rencontre de trois agriculteurs qui ont décidé d'abandonner le tracteur et de travailler avec des animaux (ânes et chevaux). Ils reviennent sur ce qui a motivé leur choix, sur ce qu'ils ont dû apprendre, les personnes et les associations qui les ont aidés et ce que ça a changé à leur vie.

Marc Pion vit à Concarneau (Finistère sud) dans une ferme maraîchère où il s'est installé avec sa femme en 2010. Il s'est mis au mar-

aîchage avec traction animale en 2007, après vingt ans passés à s'occuper d'un élevage de vaches laitières dans le Finistère nord. Désormais à la retraite, il continue de cultiver son vaste potager avec l'aide de deux ânes, Sapho et Chinook (des grands noirs du Berry). Il doit une partie de son outillage à Prommata, une association de promotion de la traction animale.

Mickaël Deschamps vit à Couzon, un village de l'Allier en plein bocage bourbonnais, depuis 2019. Il s'y est installé avec sa femme après une quinzaine d'années passé à la ferme de la Mhotte, à quelques kilomètres de là. Il mène ses activités de maraîchage et de culture de plantes médicinales en travaillant, presque exclusivement, avec des chevaux. Il fait partie d'Hippotèse, une association dédiée au cheval de travail et collabore avec L'Atelier Paysan, une coopérative d'autoconstruction agroécologique.

Hugo Sjongers vit à Agonges, une autre commune de l'Allier, depuis 2000. Ils ont acquis, sa femme et lui, une ferme de soixante hectares où ils pratiquent élevage de vaches charolaises et polyculture. Né en Flandres, Hugo Sjongers a fait le choix de la traction animale en 1989. Il possède aujourd'hui neuf chevaux de trait. Sa rencontre en Belgique avec Maurice Labbé (agriculteur et activiste belge installé en France, décédé en 2020) en 1981 à l'âge de 21 ans fut déterminante.

Je les ai rencontrés entre 2019 et 2024 dans le cadre des enquêtes menées avec le collectif Écologie pirate, dans l'Allier puis en Bretagne. Les entretiens avec Mickaël Deschamps et Hugo Sjongers sont disponibles dans leur intégralité sur le site Écologie pirate. Merci à Marina Pirot et Dominique Leroy pour nous avoir permis de rencontrer Marc Pion.



Hugo Sjongers à Agonges le 29 août 2019 (image d'Olivier Labussière).

—

Que signifie « non » dans « non-violence » ?

Par Frédéric Neyrat | 21-11-2024

Qu'est-ce que la non-violence ? Pour répondre à cette question, Frédéric Neyrat interroge le sens du « non » qui la constitue, et propose l'idée suivante : la « non »-violence n'est pas opposée à la violence, mais au monde dans lequel une violence injustifiable s'exerce. Ainsi comprise, la « non »-violence n'est pas un moyen, mais une puissance collective révolutionnaire sans laquelle il n'est nul futur.

Ils se ressentent si bien vivre,
Les pauvres petits pleins de givre,
– Qu'ils sont là, tous,

Collant leurs petits museaux roses
Au grillage, chantant des choses,
Entre les trous,

Mais bien bas, – comme une prière...
Repliés vers cette lumière
Du ciel rouvert.

Arthur Rimbaud, *Les Effarés*

L'appel de l'effaré (prologue). – Dans la misère, la neige et le vent d'hiver, cinq enfants sont séparés, par un « grillage », du pain que le boulanger prépare – c'est la scène émouvante que Rimbaud décrit dans son poème *Les Effarés*. De la boulangerie proviennent la lum-

ière, la chaleur par le soupirail, la vue du pain et son odeur qui intensifient la faim des cinq enfants pauvres ; les voilà qui chantent à voix basse, priant ainsi le ciel de leur accorder une satisfaction en forme de pain rond. À la violence d'une économie, Rimbaud oppose l'image d'un monde où ne plus avoir faim semble à portée de main et pourtant demeure inaccessible. Ce que j'appelle « non »-violence est la négation de cette cruauté.

Futurité : entendre le « non » de la non-violence. – Qu'on puisse être étonné par ce prologue tient à la définition restrictive de la non-violence que trop souvent nous transportons avec nous, dans nos bagages culturels faits à la hâte. Je veux montrer dans ce texte que la non-violence est, en définitive, moins opposable à la violence qu'au monde dans lequel une violence injustifiable s'exerce. Au lieu donc de définir la non-violence comme refus pur et simple de la violence, il me semble plus fructueux de réinterroger le sens du « non » qui la constitue, cette charge physique, politique et métaphysique de la négation au cœur de la « non »-violence ; d'où cette graphie, les guillemets autour du « non » permettant de déplacer le centre de notre attention. Dans une « non »-violence authentique est en jeu la négation révolutionnaire du monde tel que nous le connaissons. La « non »-violence, autrement dit, cherche à abolir ce qui rend misérable.

Cette négation n'est cependant pas sans paradoxe. Car je crois qu'elle ne peut se passer par principe de la violence pour s'affirmer. Un tel paradoxe n'ouvre pas, selon moi, sur une disqualification générale du discours de la non-violence, mais sur la nécessité de la définir non pas comme un absolu, soleil théorique brûlant toute exception, mais comme un appel, ainsi que le propose Judith Butler dans le dernier chapitre de son livre *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* (2009).

Quel appel ? Celui de la futurité. Pourquoi ce terme, futurité, au lieu de celui de futur ? Parce qu'il s'agit d'un appel qui concerne non pas tel ou tel futur, mais la possibilité même d'un futur là où risque de ne régner qu'un présent moribond, rongé par l'esprit de vengeance et les industries de la mort, la mort psychologique, soc-

iale, climatique. Sans cet appel, la libération purement violente ne peut qu'échouer et préparer la prochaine autocratie ou la perpétuation d'un présent soumis à la guerre. Voici ce que je veux méditer : isolée, posée comme fondement, *la violence est incapable de futur*, qu'elle soit justifiée ou non, émancipatrice ou fasciste, et c'est pour cela que la « non »-violence doit constituer le centre de la politique. Ainsi entendue, la « non »-violence n'est pas un moyen, mais un appel qui expose celles-et-ceux qui y répondent à se confronter, sans certitude, aux moyens que sont la violence et la non-violence. La « non »-violence commence par montrer du doigt ce qui doit être nié du monde *pour qu'un lendemain soit possible* - un lendemain autre que la mort, dans la rue, sous le vent d'hiver ou les bombes.

Fréquence-radio de l'infréquentable. – À un appel, quel qu'il soit, il est toujours possible (et parfois souhaitable) de ne pas répondre ; mais c'est précisément la nature d'un appel, que d'être soumis aux vicissitudes de la communication, des possibilités d'écoute, et des surdités occasionnelles ou permanentes. Que ce texte soit donc un transistor à la recherche d'une fréquence improbable, puisqu'elle concerne aussi bien le futur que les passés massacrés. Puisqu'elle cherche à communiquer ce qui contrarie la passion des individualités cloisonnées, et celle des nations soucieuses de sécuriser leur souveraineté, énergétique ou militaire. Puisqu'elle décevra aussi bien les partisans de la violence lorsqu'elles méprisent la non-violence, que celles et ceux qui voudraient une non-violence pure, par principe, reculant devant tout acte destructeur. Puisqu'elle est infréquentable, la « non »-violence qui ne se cache ni derrière la pureté, ni derrière l'hypocrisie ; la « non »-violence qui donc refuse d'invoquer le rejet de la violence lorsque ce rejet devient indiscernable de l'appel policier à défendre le statu quo et entretenir le feu des répressions étatiques en cours.

Mesurer, sélectionner, désactiver les pulsions de mort. – À qui s'adresse l'appel de la « non »-violence ? Il concerne celles et ceux qui se savent en prise avec la violence. Les pulsions de mort sont en effet partout, et revenir à Freud est utile, afin de comprendre comment il en est venu à postuler qu'Éros se mesure à des pulsions

silencieuses, innommables, qui travaillent tous les pans de la civilisation, qui sont à l'œuvre dans le langage et dans la culture, dans la capacité d'abstraction (le « meurtre de la chose », disait Hegel à propos du concept et Lacan à propos du signifiant) et l'annihilation. Les pulsions de mort ne partagent pas le monde en monstres et pures âmes, mais forment un continuum aux intensités et formes variables, s'exerçant contre le soi ou contre un(e) autre, au pire allant jusqu'au meurtre, au mieux trouvant à s'exprimer dans les rêves, dans des formations artistiques. Trouvant à se dire et se changer en autre chose que soi, au lieu de nécessairement se réaliser, de nécessairement donner lieu à un passage à l'acte : *interrompre la nécessité du passage à l'acte violent*, c'est cela que rend possible la « non »-violence, et c'est pour cela que Gandhi – sur lequel je vais plus bas m'attarder – écrit dans son autobiographie que « la non-violence présuppose la capacité de frapper », une capacité retenue et non pas éradiquée.

Ce qui ne signifiera donc pas éviter tout violence, mais *éviter son enchaînement automatique*. L'appel de la « non »-violence consiste donc en un appel à savoir comment conjurer la violence supposée nécessaire, comment désactiver ce qui y mène, comment désactiver ce qui nourrit le cycle de la violence. C'est ce que vise le non de la « non »-violence : un certain type d'actes devra être suspendu, grâce à l'éducation, à la manière dont une société décide de promouvoir certaines valeurs et d'en proscrire d'autres, d'en interdire certaines aussi (les lecteur.ices du Marcuse d'*Éros et civilisation* savent que ce dernier n'opposait pas libération et interdit) et de les rendre matériellement impossibles – par exemple en ne laissant pas des êtres humains mourir de faim ou exposés à un génocide. Interdire et rendre matériellement, économiquement impossibles des actes tels que : affamer ; rendre misérables ; tuer des enfants ; s'en prendre aux civils lors d'une guerre ; faire la guerre de telle sorte qu'aucun objectif politique ne puisse indiquer clairement comment la guerre peut finir ; proscrire la paix.

Gandhi et l'ahimsā comme autonomie – Mais quoi, la non-violence n'est-elle pas purement et simplement opposée à la violence ?

C'est ce qu'on imagine à tort, et cela explique pourquoi ceux et celles qui critiquent les stratégies non-violentes cherchent à montrer qu'elles sont incohérentes et que ses adeptes les plus illustres n'ont pu s'empêcher, malgré leurs idées, de prôner la violence dans certaines situations. La cible principale est bien entendu Gandhi, et c'est souvent par non-violence que l'on traduit l'idée d'ahimsā qu'il a promue. Pourtant, le mot ahimsā signifie originellement : « ne pas blesser », ne pas faire de mal, himsā signifiant blessure ou préjudice. L'invention de Gandhi a consisté à transformer en stratégie collective une notion Indienne d'abord religieuse décrivant une conduite individuelle relative à une forme de compassion pour les humains et pour toutes les formes de vie. C'est avec Gandhi que pour la première fois l'ahimsā devient politique (on ne confondra pas l'ahimsā avec le satyāgraha, force de – ou attachement ferme à – la vérité, doctrine gandhienne qui intègre l'ahimsā mais ne s'y réduit pas).

Concrètement, l'ahimsā politisée est pour Gandhi un refus d'obéir, une pratique de non-coopération avec des pouvoirs injustes – coloniaux en l'occurrence, dans le cas de l'Inde. C'est une *résistance comme telle* on pourrait dire, autrement dit une puissance qui n'a pas à s'exercer contre quelqu'un ou quelque chose puisqu'elle est, elle-même, pur exercice de soi, et en cela non-violente, désobéissance *civile* : on pensera à la Marche contre la Taxe sur le Sel organisée par Gandhi en 1930, qui sera victorieuse puisque les Indiens seront autorisés à faire du sel pour leur usage domestique ; on pensera, en termes de postérité gandhienne, aux marches du *Civil Rights Movement* aux USA (Martin Luther King réfère directement à Gandhi, et dans de nombreux textes, ce qu'il nomme « l'organisation sociale de la non-violence ») ; et d'une manière générale à toute stratégie qui insiste sur la massivité de la présence, l'occupation collective d'une place (pour prendre des exemples plus contemporains : *Occupy Wall Street*, le Printemps Arabe). Ainsi pensée, la « non »-violence est occupation souveraine et autonomie, là où la violence risque toujours d'être hétéronomique en ce qu'elle s'exerce contre un autre qu'elle désigne alors comme central, comme lieu en dehors de soi par rapport auquel on a à se mesurer.

L'ahimsā est-elle alors un principe absolu déterminant toute stratégie politique, toute tactique et tout comportement ? Lire Gandhi, c'est découvrir comment il refuse, précisément, de faire de la non-violence – à la différence de Tolstoï – un principe, n'ayant « jamais prétendu proposer une science complète de la non-violence ». Gandhi insiste sans cesse sur la pratique contre toute doctrine, sur le fait qu'aucun « principe général » ne peut nous dire par avance comment agir de façon juste, et qu'il est souvent nécessaire de ne pas suivre l'ahimsā, pour se nourrir par exemple, ou pour sauver ses proches. Il y a des circonstances au cours desquelles « ne pas tuer » un agresseur serait faire preuve de violence et considéré comme « himsā » (mal, portant préjudice) et tuer un acte dès lors conforme à l'ahimsā : prendre la vie d'un autre peut être un « devoir », comme lors d'une euthanasie, ou d'une guerre. « Je pense que lorsqu'il n'y a le choix qu'entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence », déclare Gandhi dans son autobiographie ; on ne saurait être plus clair.

C'est que la non-violence selon Gandhi n'est pas d'abord physique, mais spirituelle, et il me faudra plus tard questionner ce lien entre politique et religion, ainsi que ce que procure, y compris dans la situation contemporaine saturée de fascisme, *le recours à un dehors*, que celui-ci soit religieux, mystique (c'est-à-dire ni religieux ni aréligieux) ou cosmique. Mais ce qui m'importe maintenant de dire est que Gandhi répond par avance aux critiques formulées par Andréas Malm dans son livre *Comment saboter un pipeline* (2020) contre le « pacifisme stratégique » de la non-violence, lorsque cette dernière implique de ne pas s'affronter à ce qui est injuste : Gandhi écrit pourtant que « la non-violence du simple corps sans la coopération de l'esprit est une non-violence de faible ou de lâche et n'a donc aucun pouvoir » parce que ce qui recherché par Gandhi est l'effet politique de la non-violence dans une situation donnée, et non pas le fait de ne pas opposer une force violente à la violence injuste.

Est-ce à dire que la politique de Gandhi a toujours été juste et au-delà de toute critique ? Non, bien entendu, mais c'est une autre question. On lui a reproché d'avoir trop aimé les Britanniques et

soutenu leurs guerres contre les Boers puis contre les Zoulous quand il vivait en Afrique du Sud – une critique qui, au passage, oublie que Gandhi se battait aussi contre les stéréotypes coloniaux qui faisaient des Indiens des personnes supposées incapables de se battre et ne méritant donc pas même de faire la guerre ; je ne dis pas que la réponse de Gandhi a été la bonne, mais je ne voudrais pas qu'on oublie le contexte racial. Je ne veux donc vraiment pas justifier tout ce que Gandhi a entrepris, mais seulement rappeler qu'il s'est trompé sur la base d'un système de pensée qui précisément était poreux à cette possibilité ; que cela ne serve pas d'excuse, c'est une chose ; que cela serve à condamner la non-violence comme telle est intellectuellement insatisfaisant.

Violence et politique – La non-violence n'est pas seulement rejetée au prétexte qu'elle est désavouée par ceux-là mêmes qui s'en font les défenseurs, mais aussi parce qu'elle serait inefficace politiquement. Comme telle, soutiendra-t-on, elle ne peut jamais déboucher sur une libération véritable. On fera alors la liste des pays dont la libération a exigé la violence (l'Algérie, l'Angola, la Guinée-Bissau, le Vietnam, l'Irlande) et on cherchera à montrer que les mouvements non-violents ont toujours eu besoin d'éléments violents pour se faire entendre. Ainsi le mouvement des droits civiques nord-américains n'aura pu obtenir gain de cause que grâce à la présence d'une radicalité et d'une pratique de la violence agissant comme une menace : « Auprès de la menace de révolution noire – le *Black Power*, le Black Panther Party, les mouvements de guérilla noirs – l'intégration semblait un prix à payer tolérable » pour la société nord-américaine conservatrice et raciste, « Sans Malcolm X, il n'y aurait peut-être pas eu de Martin Luther King (et inversement) », écrit Andréas Malm. Il me semble que la mise entre parenthèse du « et inversement », dans la citation de Malm, est symptomatique et doit être analysée.

Tout d'abord, de quelle violence parlons-nous, de quelles actions politiques violentes exactement ? Dans plusieurs ouvrages récents (celui de Malm plus haut cité, mais aussi celui des Soulèvements de la terre en 2024, *Premières secousses*), on tient que la violence n'est

pas conceptuellement réservée à l'atteinte aux personnes mais aussi aux biens. Appelons-la : violence générale. Ainsi, la destruction intentionnelle de biens – pipelines, méga-bassines, champs d'OGM, etc. – contre la volonté des propriétaires devrait être définie comme action violente. Mais la catégorie de violence générale, aussi justifiée soit-elle rhétoriquement et politiquement, risque de prêter à confusion puisqu'on ne voit pas très bien comment le meurtre ou des coups portés sur un être humain pourraient être mis sur le même plan que crever les pneus d'un SUV. C'est qu'ici se divisent deux manières de se rapporter à la violence générale : l'État protecteur de la propriété privée et du capitalisme tend à se servir de la violence générale pour criminaliser l'action politique sous le nom de « terrorisme » (ainsi qu'on l'a vu ces dernières années à propos du militantisme écologiste), tandis que les militants qui ne s'en prennent pas aux personnes mais aux biens vont alors diviser la violence générale en deux, afin de marquer leur distance avec la violence contre les êtres humains. Les Soulèvements de la terre, par exemple, refusent qu'on décrive leurs actions comme non-violentes et simultanément définissent ces dernières comme une « guérilla sans lutte armée ».

Mais si une distance est ainsi prise avec la lutte armée, cela veut dire qu'un type de violence est désactivée : telle est la marque de ce que j'appelle « non »-violence, un « non » porté à un certain genre de violence qui indique bien la nécessité de penser ensemble violence et non-violence, *ensemble leur alliance* (pas de Malcom X sans quelque chose de MLK, ce que d'ailleurs les dernières années de Malcom X attestent). Et en ce sens, quand Malm explique qu'on « change de registre » quand on passe du sabotage, qu'il cautionne, à l'acte où « du sang est versé », qu'il rejette, il révèle la nécessité de la « non »-violence. Et comme je tente de l'expliquer, la « non »-violence ne rejette pas toute violence, mais la conjure.

Non-violence et « anti-violence » (Étienne Balibar) - Mais alors, si en définitive la non-violence ne répudie pas toute violence, pourquoi ne pas privilégier le concept d'anti-violence qu'Étienne Balibar a proposé et développé dans son livre *Violence et civilité* (2010) ? L'anti-violence, explique Balibar, n'est pas la « contre-

violence » de la répression étatique, ou de la violence révolutionnaire lorsqu'elle répète, duplique en la monopolisant à son tour, la violence (impérialiste, capitaliste, patriarcale) dont elle cherchait à s'émanciper ; mais elle n'est pas non plus le refus de la violence qui serait propre à la non-violence. L'anti-violence est au cœur de la « civilité », soit de la possibilité d'existence d'une communauté humaine comme telle, c'est-à-dire d'une communauté politique si l'on entend alors l'adjectif « politique » comme un quasi-synonyme de « civil » (*civilitas* étant un nom pour la communauté politique et sa constitution, comme *politeia*, nous rappelle Balibar). L'anti-violence ainsi entendue fait face à la violence, là où la non-violence, selon Balibar, consisterait à éviter la violence, à la différer et à s'en détourner.

Si l'anti-violence fait face à la violence et s'y confronte, c'est au point où, selon Balibar, le fameux mot d'ordre de Lénine invitant à « transformer la guerre impériale » en « guerre civile révolutionnaire », loin d'être un appel sanguinaire et totalitaire ouvrant sur le terrorisme, est anti-violent au sens où s'y affirme « le refus d'inscrire la violence au registre de la fatalité » et la recherche des « voies d'une action sur les causes et les centres de décision de l'extrême violence ». Qu'un certain type de violence soit capable de limiter, symboliser, contenir une violence qui sans elle serait extrême, on en trouve d'autres formulations, par exemple lorsque Sophie Wahnich explique dans *La Liberté ou la Mort* (2003) que la Terreur fût une métabolisation de la violence populaire, limitant par la loi une demande de vengeance souveraine ; mais aussi, autre exemple, comme je le montrerai plus loin, lorsque Mandela décide de créer une armée secrète pour éviter le déchaînement incontrôlé de la violence populaire.

Manque cependant encore une explication. Car si rendre civile la violence en la limitant implique une violence spécifique à visée anti-violente, reste à penser ce qui fait point de butée pour cette anti-violence, car rien ne dit que l'anti- en tant que tel soit apte à la civilité, si l'anti-violence valide sans limite la violence. À partir du moment où vous cherchez ce point de butée, je soutiens que vous êtes en quête de quelque chose qui est « non »-violent. Et c'est de

ne pas nommer distinctement et clairement ce point de butée qui illimite la violence et rend toute civilité future improbable. Balibar bien entendu identifie ce problème chez Lénine et dans le marxisme en général cherchant « l'impossible dépérissement de l'État à travers les formes de son renforcement », mais c'est alors ce « renforcement » qui doit être analysé jusqu'à visualiser *la force en lui qui ne s'est pas démise de son supposé droit, absolu, à la violence*, quand bien même cette démission, cette mise hors service de la pulsion de guerre, est reportée, différée. Me reste donc à répondre à la question suivante : comment rendre compte de ce point de butée qui doit s'appliquer même à l'anti-violence ?

Mandela et la prévision rétroactive de la « non »-violence. – Je crois avoir trouvé avec Nelson Mandela et la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud le point de condensation de ma recherche ; ou quelque chose comme un crash test : il me fallait prouver, par un exemple au moins me disais-je en commençant à travailler sérieusement ces questions, qu'une violence politique allant bien au-delà des options stratégiques de Malm ou des Soulèvements de la terre puisse cependant illustrer la nécessité absolue de la présence de la non-violence comme préservation de la futurité.

Or l'exemple de Mandela est plutôt utilisé, par ceux qui cherchent à disqualifier le discours de la non-violence, pour montrer comment l'histoire officielle a falsifié la réalité de la lutte contre l'apartheid. On présente Mandela comme un pacifiste, alors qu'en réalité, rappelle-t-on, il a été l'artisan principal de la création d'une armée clandestine, uMkhonto we Sizwe (la lance de la nation) – MK en abrégé – en 1961. Mandela se serait-il assagi du fait des 27 années passées en prison, de 1963 à 1990, notamment à cause de la création du MK ? Tel n'est pas le cas puisqu'il déclare, lors du premier discours public qu'il prononce en homme libre le 11 février 1990 : « Les facteurs qui ont rendu la lutte armée nécessaire existent toujours aujourd'hui. Nous n'avons pas d'autre choix que de continuer ». Il est donc juste de soutenir que Mandela n'était pas contre la violence, y compris armée. En effet, il a toujours considéré

eptible d'être remplacée par une autre en fonction de la situation. Une fois établi que les actions de désobéissance civile non-violentes étaient non seulement inefficaces mais surtout mortellement réprimées par l'État blanc, et qu'il était impossible de reproduire en Afrique du Sud la stratégie non-violente de Gandhi en Inde et de MLK aux USA par défaut d'État de droit, l'ANC (African National Congress) déclare révolue la période de la lutte non-violente et mandate Mandela pour créer le MK, dont le mot d'ordre était : « Se soumettre ou combattre ».

Cette nouvelle phase de la lutte contre l'apartheid ira d'actions de sabotage d'infrastructures jusqu'à des assassinats, sans pour autant donner lieu à des attentats aveugles sur des civils (je conseille à ce sujet le documentaire d'Oswalde Lewat, *MK, l'armée secrète de Mandela* (2022), qui interviewe des anciens soldats de cette armée). Qu'est-ce qui explique cette retenue ? Pourquoi l'anti-violence du mouvement contre l'apartheid a-t-il été extraordinairement retenue ? Je propose quelques hypothèses : 1) Tout d'abord parce que la création de MK était une façon de « canaliser », pour employer le terme utilisé par Mandela dans la déclaration lue lors de son procès en 1964, la montée de la violence qui était devenue, dit-il à plusieurs reprises, « inévitable » ; 2) ensuite parce que MK était certes sous le contrôle de l'ANC, mais séparé et indépendant : grâce à cela, « la politique de l'ANC restera celle de la non-violence » (je cite l'autobiographie de Mandela, *Long Walk to Freedom*, parue en 1994), et *c'est à partir de ce centre non-violent que la violence de MK sera exercée, une violence à la fois autonome et subordonnée* ; 3) si la possibilité de la guerre civile n'a jamais été rejetée a priori par Mandela, elle n'était vue que comme « dernier recours » une fois toute autre possibilité barrée ; 4) Mandela s'opposait à la guerre interraciale : « jeter les blancs à la mer », comme il le dit à plusieurs reprises (en référence critique à Marcus Garvey), ne ferait qu'inverser la logique coloniale et donner lieu aux cycles des vengeances sans fin.

Si Mandela est certes plastique en matière de moyens, les fins viennent cependant toujours creuser ces moyens et enrayer leur ind

épendance, comme si les fins politiques permettaient une sorte de *prévision rétroactive*, conduisant à une autolimitation des moyens plutôt qu'à leur simple éviction principielle. Car Mandela avait en vue une « démocratie non- raciale », une « harmonisation » de la société, comme il le dit dans tous ses textes – voici la futurité que je cherchais. On lui aura reproché de ne pas être assez marxiste et d'avoir recouvert les différences de classe avec l'idée d'harmonisation ; mais la lutte des classes doit être un moyen, pas une fin ou un principe structurant l'État (sous peine d'écraser l'anti-violence dans la contre-violence répressive et sans point de butée). Et la fin était politique et pas guerrière pour Mandela : ce n'est pas une victoire militaire contre les blancs qu'il cherchait, mais une victoire politique pour les Noirs, la fin de l'apartheid, qui seule justifiait MK : « notre recours à la lutte armée en 1960 », redira Mandela en 1990, « était une action purement défensive contre la violence de l'apartheid ». Sans cela, aucune réconciliation n'aurait été possible après la fin de l'apartheid.

Avec ce terme de réconciliation, je fais bien entendu référence à une des inventions politiques les plus importantes du xx^e siècle, à savoir la fameuse Commission Vérité et Réconciliation qui, présidée par Desmond Tutu (archevêque anglican du Cap et prix Nobel de la paix), en application de l'Épilogue de la Constitution provisoire de 1993, a eu pour fonction de transformer la communauté clivée de l'apartheid en nation « arc-en-ciel ». Comment l'expliquent Barbara Cassin, Olivier Cayla, et Philippe-Joseph Salazar dans un article intitulé « Dire la vérité, faire la réconciliation, manquer la réparation » (2004), aussi bien les personnes blanches que noires pouvaient être reçues par cette Commission, afin d'entendre les récits des victimes ainsi que ceux des individus ayant perpétré des crimes, et de juger de possibles amnisties. Ce qui était jugé n'était pas le crime de l'apartheid mais les crimes « commis dans le contexte du régime d'apartheid » par les Blancs et les Noirs, pas un Crime contre l'Humanité (imprescriptible) mais plutôt le « crime contre l'unité nationale et la pratique démocratique, qui consiste à privilégier le choix de la violence guerrière sur celui de la délibération pacifique pour faire triompher sa cause, quelle qu'en soit la val-

eur éthique intrinsèque ».

L'accent mis sur la réconciliation a certes minimisé la nécessité des réparations et un article de 2024 du *New York Times*, « Has South Africa Truly Defeated Apartheid ? », rappelait que si les Noirs d'Afrique du Sud ont gagné une liberté politique, ils n'ont pas acquis la liberté économique, les richesses restant fondamentalement aux mains des blancs et aujourd'hui, bien que les Sud-Africains blancs représentent 7 % de la population, les exploitations agricoles leur appartiennent pour près de la moitié de la superficie totale du pays. Néanmoins, l'arc-en-ciel de l'Afrique du Sud cherche à se réaliser, grâce par exemple à l'article 9 de la Constitution sud-africaine qui garantit l'égalité devant la loi et l'absence de discrimination, une presse libre et des débats politiques (l'ANC a d'ailleurs récemment perdu la majorité au parlement). Je crois que cette plasticité démocratique a été rendue possible par la « non »-violence constitutive de la lutte contre l'apartheid : un parti, l'ANC, fermement attaché à la non-violence (il faudrait comparer avec le FLN, avec d'autres situations historiques) ; une capacité à imaginer et énoncer par avance la période politique qui suivrait cette lutte et donc à choisir les moyens de la lutte, armée ou non, à partir d'une *pensée non-guerrière de la guerre*. Pour moi, donc, un modèle.

Sans-pouvoir et souveraineté. - La « non »-violence, ai-je voulu montrer, est un appel, elle est adressée à un sujet, individuel ou collectif, et le constitue comme tel ainsi que l'écrit Judith Butler. À l'opposé donc de la violence qui fait la sourde oreille, tendant à ne voir que des objets, des choses, pas des humains mais des « biens meubles » (pour reprendre l'expression du *Code Noir* à propos des esclaves). La violence risque en effet toujours de se développer – si rien n'y contredit – en cruauté, qui est l'excès de la violence sur elle-même. Non plus le meurtre alors, mais l'acharnement, le démembrement, celui que Goya montre dans la planche 39 des *Désastres de la guerre* (1863) ou celui du film d'horreur de Tobe Hooper, *Massacre à la tronçonneuse* (1974), qui accentue la cruauté par le grotesque, par la manière dont un tortionnaire imite en s'en moquant les cris d'effroi de la victime. Comme on le sait, la tronçonneuse est le symbole du président Argentin Javier Milei ; quant à se moquer

des cris d'effroi des victimes, c'est ce que font Trump et Musk à long terme.

Comme appel, la « non »-violence requiert une personne qui cherchera à y répondre, sans savoir quelle tactique et quelle stratégie employer, sans savoir même si la non-violence sera politiquement utilisable. En effet, si l'État dans lequel se développe une réponse qui refuse l'ordre en vigueur est autoritaire, fasciste, tue sans ménager ses efforts, quelle politique non-violente sera possible ? Mais, l'on ajoutera, quelle opposition *politique* est alors encore possible dans une telle situation où le Droit ne protège plus, sous quelle forme civile, sur quel terrain ou quel sous-terrain, selon quel régime de visibilité ou de clandestinité ? Alors qu'Aldo Moro a été kidnappé et tué par les Brigades Rouges, en 1978, la féministe italienne Roberta Tatafiore écrit, à propos de l'action clandestine, ce long passage qui me semble déterminant :

La limite de la clandestinité est l'aphasie, dans son modelage de la conscience et ses formes d'organisation. Le problème n'est donc pas la clandestinité en soi, mais son choix comme instrument précis avec lequel on décide de maintenir le contact entre les personnes qui veulent former une société et celles qui veulent la combattre. Je ne crois pas que l'instrument utilisé pour communiquer puisse être différent de la manière dont on est arrivé au choix de communiquer. Quand l'acte est secret, calculé, il a encore besoin d'être pensé "ailleurs", quelque part ailleurs par rapport à la conscience de celui qui se bat, lutte, revendique, obtient, change et est changé, qui ne fait pas de la pesée préalable de la vie d'autrui – qu'il s'agisse d'un ennemi, ou même d'une armée d'ennemis – la finalité de son militantisme. Combattre avec un fusil, c'est prendre sur soi de penser pour les autres, non seulement le moment de la rupture, de la révolte, mais la prise en otage d'un idéal de vie qui est à l'origine de la rupture, qui la provoque.

« Un regard "en dehors" de la lutte armée », texte que l'on trouve dans le volume *Italian Feminist Thought : A Reader*, publié en 1991

Roberta Tatafiore ne rejette pas l'action clandestine, mais montre son caractère aphasique, c'est-à-dire son incapacité à penser et peser *seule* la politique : un « ailleurs » est exigé afin d'éviter que la communication, et le commun qu'elle se doit d'envisager, ne s'écroule dans un tunnel trop bien caché. Car si un groupe enclenche une lutte à mort sans avoir nulle idée hors d'elle-même d'une société à venir, en quoi cette lutte peut-elle être dite politique ? Mais si cette possibilité clandestine cherche à demeurer politique envers et malgré tout, de façon clandestine ou dans l'exil, comment peut-elle ne pas inscrire dans sa visée l'idée d'une communauté qui ne soit pas qu'une et identique à elle-même mais plurielle et incomplète, moins-et-plus-qu'Une ? Or comment cette incomplétude, cette impureté constitutive et je crois indétronable, pourra-t-elle être instituée, réalisée économiquement et socialement, si tout ce qui a conduit à l'émergence de cette société nouvelle n'aura constitué qu'à biffer l'incomplétude, la remplir de façon monochrome, au nom d'une religion et une seule, d'une doctrine politique et une seule ? Ce que j'appelle « non »-violence devrait dès lors être au cœur de la politique, puisqu'elle tend à décompléter le présent au nom d'un futur, la guerre au nom de la paix, chaque groupe constitué au nom d'une communauté incomplète, je veux dire impossible à compléter.

Ce qui a prévalu historiquement – et « l'histoire des vainqueurs » (Walter Benjamin) n'est que cela – est de poser la violence au centre du politique, de la « monopoliser » (Max Weber), et de créer ainsi, autour de la guerre maintenue, une paix armée à coups de bâtons de police, posant des grilles entre la propriété privée et des personnes mourant de faim ou à cause de virus, de changements climatiques catastrophiques (longue est la liste des causes socialement, économiquement, anthropologiquement produites). Telle est la sécurité que proposent les nations souveraines sous condition capitaliste – une sécurité s'établissant au prix d'un ensanglantement des corps mais aussi d'une subjectivité mutilée : c'est à la source d'une guerre à feu doux et d'une police glaciale exercée contre les minorités et les militants récalcitrant(e)s qu'est puisé le pouvoir misérable des citoyens épargnés.

Inverser cet ordre est poser la « non »-violence au centre de la politique, car seule cette centralité permet, pour reprendre les termes de Catherine Hass dans *Aujourd'hui la guerre*, de « prescrire la paix », c'est-à-dire d'interrompre le présent continu et sans fin de la guerre par un futur qui la niera jusqu'à ses racines – un futur, donc, nécessairement, antimilitariste. Car un futur militarisé indique un présent qui a manqué sa révolution. Cela donc n'évacue pas la possibilité que la violence gravite autour de ce centre « non »-violent, mais cela implique qu'il y ait un centre où la violence s'annule. Un centre donc de gravité infinie, souverain mais sans pouvoir aucun. Ce centre sans-pouvoir ne questionne pas que la politique, mais aussi la subjectivité, psychologiquement, anthropologiquement et, je le pense, mystiquement. C'est pour moi le vrai sens du concept de puissance destituante, qui ne s'adresse pas moins aux pouvoirs auxquels il est parfois nécessaire de s'opposer qu'aux personnes qui s'y opposent. Quelle « dépossession de soi », « désidentification », « détachement » sont en jeu alors – pour reprendre les termes de Rada Iveković dans son livre *L'éloquence tempérée du Bouddha : Souverainetés et dépossession de soi* (2014) – pour ces personnes ? Et quelle subjectivité calme et revenant d'une idée commune se présente alors ? C'est à ces questions que j'essaierai de faire face dans ma prochaine chronique.

Où elle est

Par Frédérique Cosnier | 21-11-2024

Comment faire des violences, celles que l'on subit comme celles dont on est responsable, la matière d'un poème. Comment les donner à entendre et à sentir sans adopter une position de surplomb. C'est tout l'objet de « Où elle est » de Frédérique Cosnier. Derrière la formule incantatoire de l'indignation, nécessaire mais souvent simplificatrice, elle expose les cacophonies de la violence ordinaire, de l'intime au collectif, du « je » témoin et potentiellement agent au « nous » introuvable mais inlassablement convoqué. En accueillant la pluralité des voix et la continuité parfois contradictoire de leurs paroles, elle répond à la question que posait Ghérasim Luca à la langue du poème (qui est tout sauf intransitive) : « comment s'en sortir sans sortir ».



La violence elle est dans les ondes qui tombent dans l'assiette seule du soir

La violence elle est dans ta voix Tu sais ma p'tite ya un endroit dan'l'mur où le maçon n'a pas mis de briques ::: si tu n'es pas contente: ...

La violence elle est dans la tendresse qui me lie à toi par les jambes enroulées mais ça n'a rien empêché que ça casse

La violence elle est dans les yeux du reluqueur qui fait regretter à la petite d'avoir attendu ce jour où il lui pousserait enfin des seins comme aux grandes

La violence elle dans tes boucles que je vois ces formes totalement incongrues

La violence elle est dans les prés glyphosates on fera tout pour l'interdire en l'enveloppant des autorisations idoines

La violence elle est dans le prénom que tu me donnes un jour – la mère qui voulait que je sois un garçon

La violence elle est dans ton regard, torve quand tu comprends que je peux lire Benjamin à la loupe, Walter de son prénom, et poser nue au milieu des garçons, filles, habillé.e.s qui tremblotent derrière leur déclencheur

La violence est dans tes billes vertes que je fixe avec la violence des taiseux

La violence est dans ma voiture éclatée, au milieu voie ferrée jour de neige et verglas, les flics pensent Elle est folle et alors ils décampent c'est la non assistance

La violence est quand on laisse une femme en chambre volets clos des heures durant avant la délivrance

La violence est dans beau milieu de tout ça: baisse la tête t'auras l'air d'un coureur

La violence est dans le tombé de lit à 4h pour ne plus rêver à l'Ukraine et voir nos dents qui se déchaussent

La violence elle est dans les définitions que tu veux donner du poème

La violence n'est peut-être pas tant dans le détruire dit-elle mais dans ce *cantabile* qui ne sera jamais *moderato*

La violence est dans le cinglant ouaté de la prof qui assène dans le préfabriqué Votre exposé était très beau dommage qu'il portât sur ce qu'il nous faut bien appeler de la *para-littérature* #versailles

La violence est dans le fruit mais le vers sort vainqueur et tous nous l'ingurgitons bien profond

La violence est de t'entendre douter qu'il se trame quelque chose en Ukraine *tu sais il ne faut pas croire tout ce qui se dit on cherche à nous faire peur* dis-tu de ton air docte

La violence elle est dans les leçons que tu délivres juste après les urnes quand je n'ai pas déposé le bulletin de la même colère que la tienne

La violence est dans ta persuasion sans faille d'être du bon côté de la révolte

La violence est derrière nos colères lorsqu'elles sont convaincues de leur bon droit et qu'alors leurs couleurs sont encore recevables et déjà bien connues : seulement des faire-valoir en cas de petite fièvre

La violence c'est quand on s'apaise la conscience devant le rideau d'organza

La violence est dans ta bouche lorsqu'elle se tait pendant siècles des siècles après m'avoir redonné vie dans des flots de salive

La violence est dans la messe est dite On ne peut pas faire autrement, vous comprenez ? C'est la dette

La violence est dans l'amour que je te porte avec cette affection sans limite et pérenne

La violence est dans les hirondelles qui se reviennent percher sans connaître l'adresse et on ne les voit pas toujours et un jour n'y sont pas

La violence est dans la chute qui te fait rire / moi pas

La violence est dans le désir crucifié sur la porte des dogmes

La violence elle est dans les perruques que tu me montres assise à la table de cuisine *C'est sûr ça va vous faire à tous un changement de vie il va falloir que tu t'accroches*

La violence est dans tes rêves qui s'oxydent vert, c'est comme des fumigènes d'alerte

La violence est dans la mazurka des discours avec un plan petit 1 petit 2 petit 3 l'addition s'il vous plaît / place Beauvau c'est encore bien ça qu'on tolère

La violence est dans les caves d'où ces femmes et ces hommes ces enfants ne sont pas revenus

La violence est dans mes certitudes

La violence est dans le nombre incalculable de claques qui se perdent

La violence est dans ce camaïeu de bleus insolemment assorti à tes yeux que tu portes

La violence est dans l'*harmonie* que personne n'a croisée de la semaine mais le mot est intact

La violence est dans *Les Temps Modernes* (déjà)

La violence est dans l'homme de Paris IV Sorbonne qui fait sentir la fille / petite / et très haute infranchissable cette porte qui pourrait s'écrouler sur elle, bibliothèque du SSSavoir

La violence est dans les danses revirements soudains nobody's perfect *What did you expect* dit la pub en nous éclaboussant de sa gloire CAC 40

La violence est ce un trou de verdure, que récitent les petits enfants sans savoir

La violence est dans l'a peine aperçu de ta rose is a rose is a rose (la première) aussitôt disparue en absente de tout bouquet // Mais oui c'est ça

La violence est l'image de mon corps bien sertie dans ton beau cadre en kit qui fait de moi ta pierre

La violence est chez l'homme au casque de métal qui chaque jour passait dans ma rue Pof, un jour début d'un plus jamais revu

La violence est dans mon innocence voilée de ruse mais seulement les grands soirs

La violence est dans le soleil rouge qui tombe dans la mer au bout des doigts coupés soleil, cou

La violence est dans le congé sans merci que je t'ai signifié sans plus de circonvolutions aucune maintenant prends la porte Et si sonné tu oublies ton manteau - Patère pendu Allez va c'est bien fait

La violence est dans le peu de regrets que j'éprouve c'est comme ça et on fait comme on peut je ne suis pas ta diva ta roche d'or Ferrero

La violence est dans la meule de foin violet au sortir de la grange aperçue durant la baladlongue e quand je n'ai pas sorti un mot

La violence est dans les souvenirs cruciaux

La violence est dans le kid du tram ton fils que je croise après les funérailles Maintenant il va falloir être fort mon grand - pour elle

La violence est dans l'espoir habillé clown que je porte en lousdé quand je déboule à la fête où pas invitée donc j'y vais

La violence est dans Loup y es-tu mais non il a déjà tout bouffé la grand-mère et le chasseur en a fait du civet

La violence elle est dans Purple Rain - C'est dur

La violence est dans des mots comme *vilebrequin* Non mais vraiment tout cela n'a plus aucun sens aucun : que signifie ? Au vingt-et-unième siècle ?

La violence est dans cette fin de jour si douce qu'on en oublierait presque le tout noir qui avance

La violence est dans le puits dans une ville inconnue on ne sait jamais qui nous attend à l'angle

La violence est dans ton regard que je n'ai pas compris quand tu ne pouvais déjà plus un seul mot articuler je n'ai pas su bien te comprendre et l'antalgique ne te soulageait plus – la morphine sang des muets

La violence est une araignée sans velours

La violence est tout au cœur de mon amour

Est un plein champ de pleine rosée à l'aube qui me saute à la gorge toutes les pas nouvelles n'en finissent pas de ne pas arriver

La violence est dans le club des vieux poètes à papa qui gloussent leurs glousseries d'à bon entendeur seul salut et ils virent soliloques

La violence est dans le missel du grand-père qui apprend aux enfants à être des pécheurs privés d'espoir car la parole de Dieu sera toujours inaccessible à l'homme et toi, tu es petit, petit

La violence est chez les prêtres de la poésie tout pareil, qui disent de toute façon le poème s'enracine dans l'origine inatteignable du silence, dont nous procédons tous – c'est pour te taire

La violence est de nous ramener dans la crypte avec gémissement devant le Dieu de l'ineffable en gloire pour mieux emplir nos bouches de sable mais n'est pas né encore le dernier son de cloche de la dernière parole

Où elle est

—

VARIA

Après la défaite. La nouvelle idéologie arabe

Par Hamza Esmili | 15-12-2024

Comment l'assassinat de Hassan Nasrallah a-t-il pu être accueilli par des commentaires triomphalistes de la part de l'Iran et du Hezbollah, y voyant la perspective d'un renforcement de la résistance ? Comment le Hamas a-t-il pu ne pas anticiper la réaction génocidaire des dirigeants israéliens, avec la complicité de sa propre société et de l'ordre international, après les massacres du 7 octobre ? L'anthropologue Hamza Esmili met ces dénis de réalité dans une perspective historique interne à la société israélienne et aux sociétés arabes, qui remonte à la défaite égyptienne de 1967. Un vigoureux plaidoyer pour la lucidité historique et contre les pièges d'un anti-impérialisme incantatoire qui se moque des victoires réelles tout autant que des victimes.

Nota Bene: Ce texte a été rédigé dans les jours immédiatement qui ont suivi l'assassinat de Nasrallah, le 27 septembre 2024. Il ne prend pas en compte la chute du régime de Bashar al-Assad, qui fera l'objet d'un autre texte dans ces colonnes.

« Une civilisation se transforme, lorsque son élément le plus douloureux — l'humiliation chez l'esclave, le travail chez l'ouvrier moderne — devient tout à coup une valeur, lorsqu'il ne s'agit plus d'échapper à cette humiliation, mais d'en attendre son salut, d'échapper à ce travail, mais d'y trouver sa raison d'être¹. »

Le 5 juin 1967, le maréchal Abdelhakim Amer, vice-président de la République arabe d'Égypte et chef d'État-Major de ses forces armées, écrit au général Abdelmunim Riad, que Nasser a placé à la tête du front jordanien en prévision du conflit annoncé entre Israël

et les pays arabes coalisés. Dans son télégramme, Amer informe son subordonné de la destruction de l'aviation israélienne dans le ciel égyptien, lui intimant *en toute logique* d'attaquer à son tour l'adversaire au bord de l'effondrement. Quoique spectaculaire, ce déni de réalité par le principal responsable militaire arabe lors de la Guerre des Six jours ne survient pas *ex nihilo*, la radio d'État égyptienne a ainsi également annoncé la victoire à ses auditeurs. Au premier soir de la défaite, la liesse éclate dans les rues du Caire.

Près d'un demi-siècle plus tard, la chaîne al-Jazeera annonce la mort de Hassan Nasrallah, chef charismatique du Hezbollah. Son assassinat n'atténue pas le triomphalisme ambiant. Le Guide suprême de la révolution islamique affirme que l'adversaire n'est « pas en mesure d'infliger un coup d'importance à la solide structure du Hezbollah ». Le Front populaire de libération de la Palestine ajoute que « l'étendard de la résistance ne sera pas brisé » et que « la mort du *sayyid* [...] signifie l'enclenchement d'une nouvelle dynamique plus affirmée et plus déterminée ».

Sans doute faudra-t-il que le temps fasse son œuvre avant l'on ne prenne la mesure de l'évènement historique que représente l'assassinat de Hassan Nasrallah². Véritable détenteur du pouvoir au Liban, celui-ci avait la stature d'un chef d'État, que redoublait une singulière popularité au sein des sociétés arabes. Qu'importe ainsi la participation de premier plan du Hezbollah aux atrocités de la politique de la terre brûlée conduite par le régime d'Assad s'agrippant à son pouvoir, sa violence hégémonique au sein même de la scène libanaise, en particulier lors de la répression de la révolution de 2019, ou sa responsabilité demeurée impunie dans l'explosion du port de Beyrouth, véritable traumatisme collectif à l'échelle de la société entière³. Rare figure de la résistance victorieuse à l'occupation israélienne, l'aura du *sayyid* était à nulle autre pareille. Ses discours étaient retransmis sur les chaînes satellitaires arabes, puis commentés sur les plateaux télévisuels comme dans les foyers familiaux et les cafés. Plus que toute autre personnalité contemporaine, Hassan Nasrallah incarnait la posture anti-impérialiste qui caractérisait ce qu'on peut appeler, à la suite de l'historien et intellectuel

uis 1967⁴ ce qui confère à sa mort la signification immédiate de clôture d'une séquence historique.

Cette longue année n'a ainsi pas seulement été le théâtre du plus terrible massacre de l'histoire palestinienne et d'une énième invasion israélienne du Liban. Elle est également celle où la plus sèche réfutation a été infligée à la conscience idéologique arabe⁵. Aussi la défaite politico-militaire atteste-t-elle d'une catastrophe collective de magnitude inédite ; près d'un an après le déclenchement de la guerre de Gaza, la politique génocidaire conduite par Israël n'a rencontré que l'acquiescement gêné, tacite ou enthousiaste du concert des nations *qui comptent*. À l'instar de la défaite des forces coalisées lors de la Guerre des Six jours, ce désastre collectif doit susciter force débat et auto-examen critique parmi les sociétés arabes. Leur destin historique dépendra de leur capacité à réaliser cette tâche critique.

Le réel d'une situation historique

Que le massacre du 7-October soit un événement-monde, de magnitude telle que les coordonnées de l'époque s'en trouvent irrémédiablement bouleversées, cela ne fait aujourd'hui guère de doute. A-t-on pourtant suffisamment perçu ce que le 7-October figure pour la conscience idéologique arabe ? La profusion analytique qui a pris l'attaque du Hamas pour objet a alterné entre la célébration du droit légitime à la résistance et la condamnation d'un pogrom, soit d'un côté la loyauté à la cause réaffirmée hors toute réserve morale ou stratégique, de l'autre la reconduction de la violence palestinienne à l'antisémitisme *nazifiant* d'une population arabe par nécessité hostile à toute présence juive à ses abords. Cette polarisation n'a que rarement permis d'interroger la trame politique et idéologique dont le 7-October est le produit en bout de chaîne⁶. Acculé par les atrocités dont se sont rendus coupables ses combattants, confronté à l'ire vengeresse israélienne, le Hamas n'a pourtant eu de cesse d'explicitier les motivations de l'attaque, rendant visible l'intellectualité qui en est au fondement⁷.

L'assaut donné aux kibboutz de l'enveloppe de Gaza a pour arrière-plan l'enlisement de la question palestinienne, lequel a été voulu et mis en œuvre par Benjamin Netanyahu, régulièrement réélu à cette fin par la société israélienne, ainsi que l'annexion en cours de la Cisjordanie sous la pression du parti colonial et messianique *de facto* à la tête du régime. Aussi, suivant les mots du Hamas, la stratégie dont le 7-October a été l'aboutissement s'articulait autour d'un double objectif⁸, d'un côté constituer le nombre le plus élevé de prisonniers, ce qui devait conduire à la libération d'ensemble des milliers de captifs palestiniens en Israël (« تبييض السجون »), de l'autre infliger à l'adversaire un coup si sévère que l'équation politique du conflit en soit radicalement transformée (« تغيير المعادلة »). Ce dernier pan de la stratégie du Hamas se déclinait à son tour en deux visées complémentaires, que représentaient l'embourbement espéré de l'armée israélienne dans une guerre de guérilla à Gaza et la multiplication des fronts militaires à travers l'action coordonnée des forces de l'axe du refus (« الممانعة محور »). Aussi cette dualité stratégique au cœur du 7-October explique-t-elle partiellement la forme paradoxale prise par l'assaut donné aux kibboutz voisins de Gaza, laquelle mêle les réalités *a priori* antithétiques de la prise d'otages parmi l'ennemi et de sa suppression méthodique⁹.

Symétriquement à ces desseins, la stratégie de la résistance repose sur deux prémisses : d'un côté le postulat de permanence ontologique de l'adversaire, reconduit à la vérité *de toute éternité* du sionisme ; de l'autre celui de l'existence d'un concert libéral des nations, susceptible de s'émouvoir des crimes du régime israélien. S'agissant de la première, la réduction dénonciatrice de la matrice idéologique sioniste à sa potentialité génocidaire – bien réelle¹⁰ – a ainsi été à l'origine au sein de la conscience idéologique arabe d'un considérable désintérêt pour les affres de la politique israélienne. Éprouvée à Deir Yassin puis à Sabra et Chatila, la violence de l'adversaire a paru rendre superflue toute interrogation des évolutions propres à sa société¹¹. Qu'importent Ben Gvir et Smotrich ; tout juste concèdera-t-on – le ton satisfait – que ceux-là sont plus explicites que leurs devanciers quant à la teneur réelle du projet sioniste.

Pourtant, si la constance de l'attitude majoritaire de la société israélienne à l'égard des Palestiniens est indéniable, sa réalité interne ne saurait être plus éloignée de celle qui avait présidé à la fondation du pays au sortir de la Seconde guerre mondiale. Israël présente ainsi la rare particularité contemporaine de la coexistence de deux poussées fascistes, distinctes mais également vigoureuses : l'une consiste en une radicalisation du vieux fond sioniste révisionniste¹², l'autre en une contre-utopie messianique se défiant de l'essentiel des coordonnées institutionnelles de l'État fondé en 1948¹³. Ce profond bouleversement politique et idéologique – dont les conditions sociohistoriques d'existence n'ont pas été suffisamment défrichées par les sciences sociales – se mesure alors moins par l'attitude de la société israélienne à l'égard des Palestiniens, qu'elle déshumanise *depuis longtemps*¹⁴, qu'à travers les fluctuations de la valeur accordée à la vie juive elle-même.

La stratégie de la prise d'otages était ainsi fondée sur l'idéal réputé au cœur de l'État israélien, soit la sauvegarde *à tout prix* de chacun de ses citoyens. La notion de sécurité juive qui est au fondement du sionisme porte pourtant moins sur la préservation des individus que celle de la nation, soit la mise en échec des formes de persécution collective qui n'ont eu de cesse d'informer historiquement l'expérience juive¹⁵. Cette distinction ne recouvre pas nécessairement à une opposition ; attachée à la continuité de la nation, la sécurité juive n'en a pas moins longtemps signifié la protection existentielle de ses membres¹⁶. Cet idéal de préservation du peuple n'a eu cependant de cesse d'offrir une justification sécuritaire permanente à l'expansionnisme territorial israélien, tout en permettant la fétichisation néonationaliste de l'État, auquel toute atteinte à est vécue comme une menace existentielle. Celle-ci ne peut être en retour résorbée que par une démonstration de la force brute, même lorsque celle-ci conduit à la perte de vies juives – le curseur du nombre de morts acceptables devenant un marqueur de l'état moral de la société israélienne¹⁷.

Or, pour de larges franges de la société israélienne pleinement lancée sur la pente de la fascisation, l'attaque du 7-October a immédiatement conduit à l'énonciation d'un impératif de vengeance à

l'égard des Palestiniens¹⁸, sans égard aucun pour les otages détenus par le Hamas¹⁹. Ainsi, la singularité du peuple juif historiquement persécuté établissant un *État refuge* au sortir de la Shoah le rend particulièrement peu réceptif à la stratégie de l'insécurité – إرهاب – empruntée par le Hamas à compter des accords d'Oslo sous la forme de fréquents attentats-suicides, aboutissant à l'acmé du 7-October. À l'inverse, celle-ci nourrit le sentiment de persécution qu'entretient la société israélienne en dépit de la réalité de sa puissance militaire et de sa domination politique, ce qui en retour y radicalise les affects fascisants se découvrant selon sa propre pente historique²⁰. Aussi différentes soient-elles quant à leur idéal de société, les deux formes fascistes israéliennes se sont ainsi accordées sur la politique génocidaire mise en œuvre à Gaza, laquelle – comme toute politique génocidaire – devient aussitôt sa propre fin²¹. Quoique contenue à l'état de potentialité dans la matrice idéologique du sionisme²², cette transformation de la rationalité guerrière israélienne doit être soulignée. Émaillée de massacres d'importance, la longue histoire militaire du pays n'avait pas encore donné lieu à une opération de destruction systématique des infrastructures civiles au sein d'un territoire aussi densément habité que celui de la bande de Gaza, au bombardement indiscriminé et sans relâche de populations condamnées au déplacement perpétuel et à la politique de la famine organisée. Cette réaction proprement génocidaire aux atrocités commises par les combattants du Hamas n'en était pas moins largement prévisible à l'examen de la société israélienne²³ ; elle n'a pourtant guère été envisagée par les cadres du mouvement, persuadés de la constance ontologique d'un adversaire tout à la fois diabolisé et sous-estimé²⁴. Le premier pan de la stratégie du Hamas était ainsi établi sur une grossière erreur d'analyse, postulant le primat nécessairement accordé par la société israélienne à la vie juive sur la volonté de revanche à l'égard des Palestiniens, ce qui a abouti à l'échec prévisible des négociations pour l'échange des prisonniers et l'arrêt des combats.

Le second objectif du 7-October, à savoir le bouleversement d'ampleur des termes du conflit à travers l'enlèvement attendu de l'armée israélienne à Gaza, n'en était pas moins illusoire. Cette poli-

itique et morale de l'adversaire. Élaborée dans le cours de la guerre d'indépendance algérienne²⁵, elle a pour horizon le dévoilement *aux yeux du monde* de la violence coloniale, ce qui *doit* mener à une pression de plus en plus fermement exercée par le concert des nations sur la puissance occupante à mesure que les crimes de celles-ci deviennent manifestes. La dimension spectaculaire et sacrificielle de cette politique ne peut être édulcorée ; les cadres décisionnaires du Hamas n'imaginaient sans doute pas que la réponse adverse immédiate serait celle du génocide, mais ils ne pouvaient ignorer le coût humain nécessaire du piège tendu à Israël²⁶.

Authentiquement nihiliste²⁷, ce pari a achoppé sur la réalité de la situation politique à l'échelle globale. La fascisation n'est pas une spécificité israélienne, elle affecte une partie considérable des sociétés mondiales, en particulier occidentales. Ce dynamisme néonationaliste contemporain est de surcroît favorisé par l'essor actuel de l'islamophobie, ce qui conduit l'extrême-droite au pouvoir ou aux portes du pouvoir à faire montre – par transfert d'affects violents – de positions résolument pro-israéliennes. Aussi cette configuration sociopolitique empêche-t-elle structurellement toute prise de position gouvernementale en faveur de la cause palestinienne, comme elle avait conduit à une invraisemblable mansuétude à l'égard de Bashar al-Assad et de ses alliés russes et iraniens également lancés dans une entreprise d'extermination à l'égard de la société syrienne coupable de velléités de démocratisation et de refondation nationale²⁸. En sus de la déshumanisation généralisée des Arabes, ce que Yassin Haj-Saleh nomme la « syrianisation du monde » défait ainsi l'ordre libéral hérité de la fin de la Seconde guerre mondiale, permettant à Israël de bénéficier d'un soutien indéfectible – selon l'expression consacrée – *en vertu* même de ses actions et pratiques politico-militaires²⁹. Cette situation globale, défavorable à la cause palestinienne, ne date pas du 7-October, elle ne pouvait être méconnue des stratèges du Hamas, ce qui n'a pourtant pas servi à prévenir leur choix d'une politique à l'algérienne fondée sur l'espoir de l'intervention *tôt ou tard* de la communauté internationale en faveur des victimes de la puissance occupante.

La croyance implicite du Hamas dans le libéralisme du concert des nations est d'autant plus paradoxale qu'une partie de la politique à l'œuvre dans l'attaque du 7-October a consisté en l'appel à l'engagement militaire des forces de *l'axe du refus*, soit la coalition de milices soutenues par l'Iran formée pour œuvrer – en Syrie, au Liban, au Yémen et en Iraq – à l'étouffement des révolutions arabes. Cette réduction de la politique à la géopolitique – soit à l'opposition de blocs supranationaux seuls doués d'initiative historique – a ainsi conduit le Hamas à se soumettre à la puissance iranienne³⁰, espérant en retour de celle-ci qu'elle lui offre son secours face à l'adversaire israélien. Mais les intérêts stratégiques des uns et des autres ne correspondent guère au caractère existentiel que représente une entreprise génocidaire pour la société qui en est victime ; en dépit du mantra d'*unification des places* – « وحدة الساحات »³¹ –, les vaines gesticulations de l'Iran, du Hezbollah ou des Houthis ne sont d'aucune portée militaire ou politique, offrant néanmoins au régime israélien l'extraordinaire opportunité d'en finir avec *tous ses ennemis*, sans craindre ni représailles dissuasives ni sanctions internationales.

Un an après l'attaque du 7-October, la situation historique est donc d'abord celle du génocide israélien en cours à Gaza. Les résurgences éparses du Hamas – dont la défaite militaire a été actée dès le mois de mars 2024 – ne sont pas de nature à changer le cours de la guerre. Elles offrent néanmoins à l'adversaire la justification sempiternelle de ses incessantes opérations *sécuritaires* dans des aires géographiques conquises depuis longtemps, comme une sorte d'état d'extermination permanent auquel concourent la violence des bombardements, la succession des épisodes de famine et l'empêchement de l'aide humanitaire et médicale. Les chiffres sont aussi inédits qu'affligeants : plus de 42000 morts, dont une proportion d'enfants sans égale dans les conflits contemporains, 10000 disparus sous les décombres d'une bande de Gaza rasée à plus de 60%, 100000 blessés, dont un quart est handicapé à vie, et une estimation de près de 200000 décès indirects. Cette œuvre génocidaire n'a à l'heure actuelle aucune fin discernable, les survivants sont ainsi condamnés à errer de *zone sûre bombardable* en *zone sûre*

bombardable, à la merci de toute accélération subite de l'entreprise d'anéantissement³².

À cette réalité génocidaire à Gaza, dont le caractère massif est le principal fait d'époque, il faut ajouter la guerre conduite par Israël au Liban. Aussi faibles soient-elles, les actions du Hezbollah permettent à Israël de menacer de faire du pays une « seconde bande de Gaza », selon l'expression de Netanyahu. La décapitation de l'intégralité du commandement du Hezbollah n'a guère suffi à apaiser la pulsion exterminatrice israélienne, pas plus que la mutilation – instantanée et à distance – de plusieurs milliers de membres du mouvement lors de la fameuse *attaque des bipers*³³, « prouesse technologique » célébrée par une partie considérable de la presse occidentale. L'application de plus en plus extensive de la doctrine *Dahiye*³⁴ – élaborée en 2006 lors de la précédente invasion israélienne du Liban – érige ainsi en principe directeur de la rationalité militaire israélienne la destruction totale du milieu de vie de l'adversaire³⁵ ; la guerre au Liban peut être dirigée contre le Hezbollah – critère de discrimination qui n'a pas été mis en œuvre à Gaza – mais la conscience idéologique israélienne n'admet pas moins pour principale traduction pratique l'annihilation totale de l'ennemi assimilé aux populations tenues pour ontologiquement hostiles à l'égard d'Israël³⁶.

Le miroir inversé de 1967

Côté arabe, le désastre stratégique et moral qu'annonçait le 7-October n'éclate au grand jour qu'avec l'assassinat de Hassan Nasrallah. Tant que celui-ci vivait, la chimère que figure la politique de la résistance pouvait être maintenue. Sa mort met implacablement en évidence l'invraisemblable faiblesse arabe ; le rappel de ses crimes passés atteste de surcroît d'une retentissante faillite morale. Pour les partisans de l'axe du refus, qui justifiaient, au nom du rapport de force avec l'adversaire israélien, les exactions commises à l'égard des tenants d'un autre agir historique, l'assassinat de Nasrallah agit alors comme un cruel rappel à la réalité. Le Hezbollah a goulument pris part à la destruction assadienne de la Syrie et à l'état de stase

historique imposé au Liban au nom de l'impératif de la lutte antisioniste; la politique de la résistance ne s'en est pas moins révélée extraordinairement futile sur la scène même de la *confrontation prioritaire*. Que le régime israélien soit le seul coupable de l'entreprise génocidaire, cela ne fait aucun doute ; le Hamas n'en a pas moins décidé *en toute autonomie* d'offrir à un redoutable et féroce adversaire l'opportunité d'en finir avec la question palestinienne.

À l'heure du génocide de Gaza, la responsabilité arabe est ainsi écrasante. Celle-ci impose un rigoureux auto-examen qui, loin d'être superflu en contexte de conflit existentiel, est la condition préalable à toute refondation collective susceptible d'altérer réellement les termes de la confrontation. Aussi n'est-il pas inutile de reconstruire le fil qui va de la défaite de 1967 à celle de 2024, cette séquence historique étant marquée par l'abandon, au sein de la conscience idéologique arabe, de l'idéal national hérité des luttes pour l'indépendance.

Cet idéal d'émancipation nationale est intégralement englouti par la Guerre des Six jours, défaite effroyable que confirme la mort de Nasser quelques années plus tard³⁷ (comme dans un saisissant parallèle avec la signification historique que revêt aujourd'hui l'assassinat de Nasrallah³⁸). Au lieu du vide creusé par la péremption de l'idéal national, émergent d'un côté les mouvements gauchistes, qui, comme principal discours progressiste, prennent le relais du nationalisme arabe, et de l'autre l'islamisme, comme force de restauration conservatrice. S'affrontant à corps perdu, ces courants idéologiques cependant en commun de réduire l'idéal du nous – autrement dit, la projection de la société sur elle-même – à l'opposition à l'Occident triomphant, abandonnant toute visée réformiste, que ce soit au profit de l'avant-gardisme léniniste ou de la quête de l'authenticité perdue. Cette régression doublement manifestée de la conscience idéologique arabe après 1967 est ainsi au fondement de la politique anti-impérialiste, laquelle se départit de toute interrogation de la réalité historique interne des sociétés arabes au profit de l'implacable réification du rapport de forces géopolitique externe. Pourtant, à mesure que s'amoncellent les défaites historiques et que s'approfondit l'écart séparant les vainqueurs des vaincus, la

politique anti-impérialiste n'a plus pour consistance pratique que l'esthétique d'une lutte imaginée³⁹. Celle-ci suffit malgré tout à lui garantir une popularité entêtée au sein des sociétés arabes. Qu'importe que la confrontation à l'adversaire soit toujours *à venir* ; son simple maintien discursif justifie l'étouffement de toute politique réelle au profit de l'illusion anti-impérialiste.

Cet état politique et moral n'est sans doute pas sans rapport avec les phénomènes de sécession socioculturelle bourgeoise prenant corps au fil de l'obsolescence des idéaux d'émancipation nationale, lesquels n'ont de cesse de stimuler l'irrationalisme militant au sein des sociétés arabes. Se dispensant de pensée stratégique, la conscience idéologique arabe s'épuise dans la performativité et la mise en lumière des lois naturelles qui aboutissent *par nécessité* à une victoire d'ordre eschatologique. À l'heure du 7-October, la politique de l'esthétisation régresse à une forme renouvelée de pensée magique, dont l'exemple saisissant est donné par Tamim al-Barghouti, poète télévisuel résidant à Doha. Au lendemain de l'attaque, celui-ci compose un long texte en prose clamant la libération de la Palestine historique (« تحريرها كلها ممكن، تحريرها كلها بدأ ») à condition que les habitants de Gaza conservent toute leur ténacité (« صمود »). Pour la pensée magique affublée des atours de la résistance, le génocide n'entraîne nulle remise en question ; seul l'assassinat de Nasrallah fait retomber la fièvre poétique en mysticisme ghazalien, lequel, non moins exalté, se retire finalement du réel.

L'impuissance maquillée en esthétique de la révolte n'est cependant pas l'apanage des sociétés arabes. Elle est également logée au cœur de la pensée critique européenne telle qu'elle s'élabore au sein de la scène académique ou dans le monde militant. Quoique d'affirmation décoloniale, cette conscience idéologique a pour principal lieu d'incubation l'Occident, ce qui l'institue comme une lutte interne portée, d'un côté, par des minorités en quête de reconnaissance et, de l'autre, par certaines franges de la société majoritaire œuvrant à redéfinir à nouveaux frais leur propre idéal du nous⁴⁰. Aussi honorable soit-elle quant à ces visées, la pensée critique européenne n'envisage ainsi la Palestine que comme une métaphore au sein de laquelle les Arabes sont la chair à canon d'une lutte qu'elle

ne mène pas elle-même⁴¹. « Merci la Palestine », peut-t-on dire après un an de génocide *compensé* par l'effervescence militante des rues de Paris ou de Londres. Cet effondrement moral n'est pas sans lien avec le stade de division du travail social auquel sont parvenues les sociétés européennes, où l'action politique d'envergure est durablement empêchée par l'approfondissement du procès d'individualisation. Alchimiste, la pensée critique transforme sa faiblesse socio-anthropologique en radicalité d'apparat ; son fond réel – qui est celui d'une longue supplique – devient dans sa bouche : *intifada*⁴².

À rebours des thèses de la pensée critique européenne, qui dénie toute aptitude à l'agir historique aux sociétés arabes, celles-ci opèrent pourtant un brusque revirement idéologique au moment de la déflagration révolutionnaire de 2011. Autonome de toute référence géopolitique, la revendication à « faire chuter le régime » figure le soudain dépassement de la politique anti-impérialiste comme grammaire protestataire. À l'heure des révolutions arabes, la politisation à l'œuvre au sein des contestations populaires ne s'énonce plus dans les termes de la dénonciation des puissances occidentales : la déloyauté des régimes autoritaires n'est ainsi guère imputée à leur alignement sur les intérêts étrangers mais à leur pratique du pouvoir elle-même. Une internalisation inédite de la critique prend corps, laquelle est réinscrite dans la matérialité des rapports sociaux et des configurations réelles. « La liberté est ce qu'exigent les gens. Jeunes et vieux, nous savons que celui qui tue son peuple est un traître », chante la figure de la révolution syrienne Abdelbassit as-Sarout.

Par-delà la brisure opérée dans l'histoire politique de la région, l'effervescence collective révolutionnaire est la scène d'incubation d'idéaux réagencés par l'épreuve de la conflictualité sociale, au premier chef desquels le libéralisme, le conservatisme et le socialisme – c'est-à-dire les principales idéologies à l'œuvre au sein des sociétés modernes⁴³. Leur dialectique fonde des développements différenciés : le libéralisme – sous une forme résolument autoritaire – triomphe au Maroc, dont l'État opte pour la répression mesurée et

ition. Le conservatisme donne lieu à de sévères contre-révolutions en Tunisie et en Algérie, voire à la tentation thanataucraticque du régime de Bachar al-Assad mise en œuvre en coordination avec l'axe du refus. Quant au socialisme, celui-ci est figuré puissamment – sous sa forme utopique – par l'expérience des zones libérées de la révolution syrienne⁴⁴. Cette explicitation idéologique par l'épreuve du conflit social conduit également à poser à nouveau frais le problème théologico-politique, que l'accession au pouvoir puis la mise à distance de mouvements issus du réformisme islamique remet au goût du jour – au Maroc, en Tunisie et en Égypte. C'est d'ailleurs aussi le cas de la question nationale, notamment depuis la perspective des rapports de genre et de l'existence de minorités raciales, sexuelles et religieuses au sein des sociétés arabes.

La faiblesse du travail idéologique susceptible d'opérer la synthèse entre les aspirations populaires à la justice et à la solidarité approfondit cependant la distance séparant la conflictualité sociale de la scène proprement politique. Aussi l'échec révolutionnaire est-il paradoxal. L'effervescence collective a bel et bien eu lieu, engendrant un renouvellement indéniable des formes d'idéalisation au sein des sociétés qui en ont été saisies. Dans le même temps, l'insuffisante œuvre de théorisation politique finit d'accuser la faillite de la politique comme lieu de confrontation des tendances sociales qui composent la trame du contemporain. À l'heure du 7-October, l'extraordinaire émotion collective qui saisit les sociétés arabes à la vue de l'annihilation de Gaza permet à la politique anti-impérialiste de recouvrer ses quartiers de noblesse égarés. Bush et Blair n'ont jamais été jugés. La *guerre contre le terrorisme* dénie noms et visages aux morts de Haditha comme à ceux de Palestine. Qu'importe que les crimes de Bachar al-Assad aient été si vastes et si terribles; la Palestine est la scène primordiale de la déshumanisation des nations *qui ne comptent pas*. Qu'importe également l'oubli de tant d'autres forfaits historiques affectant les Arabes et les Musulmans; la Palestine rend perceptible un déni de justice que nulle mobilisation populaire ne saurait effacer. Pour la conscience idéologique arabe confrontée à l'épuisement de la séquence révolutionnaire, l'irrédentisme de la politique anti-impérialiste offre à ressentir un affect se dispensant tant d'idéaux moraux que de lucidité historique. La rés-

istance est de nouveau exaltée, sous les auspices d'un destructeur hara-kiri pour tout horizon de salut.

Pour une politique de la lucidité historique

Avec l'assassinat de Nasrallah, le retour de l'illusion anti-impérialiste entraîné par la destruction israélienne de Gaza rencontre à son tour sa péremption, confrontant cruellement la conscience idéologique arabe au vide creusé par la succession des défaites historiques. Quelques timides voix s'élèvent dans le brouillard : comment sortir de l'ornière ? En 1967, la défaite de la Guerre des Six Jours avait donné lieu à une importante littérature critique dédiée à mettre en lumière *lucidement* la réalité historique des sociétés arabes⁴⁵. Brillante, cette modernité intellectuelle était cependant en avance sur son temps ; ses mots n'étaient guère repris par ceux et celles auxquels ils étaient destinés. Éparses fulgurances sans lendemain, ses élans furent aisément oubliés.

Plus d'un demi-siècle après 1967, l'amplitude de la catastrophe requiert urgemment le surcroît de lucidité historique des vaincus, sous peine de reproduire *in æternum* la faiblesse coupable dont l'adversaire tire profit. Aussi le premier pas de la conscience idéologique arabe est-il la reconnaissance de sa propre défaite, laquelle ouvre la voie à l'auto-examen nécessaire à la refondation collective. Celle-ci est l'unique voie pour sortir de l'arabo-pessimisme dont les balises *paradoxalement* complémentaires sont la radicalité esthétique et la supplique adressée à l'adversaire, l'une et l'autre acceptant en dernière instance la perspective de l'anéantissement⁴⁶. À rebours de ce néo-fatalisme⁴⁷, la douloureuse renaissance morale des sociétés arabes à elles-mêmes est simultanément la réaffirmation de leur capacité d'agir historique, même lorsque celle-ci est en partie contrainte par un rapport de forces objectivement défavorable⁴⁸. Évitant tout raccourci paresseusement critique, la confiance retrouvée de la conscience arabe s'érige ainsi au rang de reprise d'initiative collective, laquelle déjoue les écueils symétriques que sont l'imitation naïve⁴⁹ et le ressentiment impuissant⁵⁰.

En 1974, l'intellectuel marocain Abdallah Laroui écrivait que « bien plus que l'expérience des différentes luttes nationales, le problème palestinien, à cause de ses complexités, de ses contradictions objectives, permet aux Arabes, tout en exigeant d'eux, de naître réellement à l'histoire. Chacun doit applaudir à cette naissance et faire en sorte qu'elle n'avorte pas, car il y va de l'avenir des Arabes, bien sûr, mais aussi de l'intérêt des autres peuples. » Nul refus de la confrontation n'est ainsi à l'œuvre. Abordée avec la gravité d'une épreuve historique existentielle, celle-ci impose aux sociétés arabes la reconstruction de scènes politiques et intellectuelles nationales et la reconstruction d'un *idéal du nous* plus respectueux de la variété des appartenances collectives et des dynamiques sociohistoriques en préalable à tout rééquilibrage du rapport de forces⁵¹. À ces fins, la conscience idéologique *d'après le désastre* peut s'appuyer à la fois sur un stade de libéralisation supérieur à celui auquel elle était confrontée à la suite de la Guerre des Six jours et sur la proximité historique des révolutions arabes qui, malgré leur échec passager, ont amorcé l'entreprise d'internalisation et de politisation de la critique sociale.

Aussi essentielle soit-elle, cette opération de reconstruction collective cède le pas à la nécessité de mettre un terme au génocide israélien de Gaza. Celle-ci fait figure d'impératif catégorique ; la défaite est actée, mais l'anéantissement de la société palestinienne n'est pas encore parachevée. La reddition politique et militaire du Hamas peut ne pas être suffisante pour détourner le régime israélien de sa visée génocidaire ; la reconnaissance de la défaite permet néanmoins de ne conserver comme visée que l'arrêt de l'hécatombe recherché *par tous les moyens nécessaires*. C'est à cette fin exclusive que doivent concourir toutes les consciences intellectuelles et toutes les énergies militantes, dans le monde arabe et parmi les rares franges de la société israélienne non gagnées à la fièvre exterminatrice, en Europe, aux États-Unis et ailleurs. Face au génocide de Gaza, la persévérance – c'est-à-dire la survie – du peuple palestinien est l'unique résistance qui vaille. Ceux et celles qui s'en prétendent les amis doivent y œuvrer et y appeler sans relâche, y compris contre les évidences héritées de la conscience idéologique qui a trouvé son aboutissement dans l'assassinat de Nasrallah.

Notes

- 1 André Malraux, *La condition humaine*, cité par Sadiq Jalal al-Azm dans son *Autocritique après la défaite* (1968).
- 2 Dans la situation actuelle d'effondrement de l'État libanais, nul ne sait le nombre de victimes civiles du raid qui a tué Hassan Nasrallah. Les estimations d'acteurs de terrain font néanmoins état de plusieurs centaines de morts, l'attaque ayant pulvérisé un bloc résidentiel entier au sein d'un quartier densément peuplé de Beyrouth.
- 3 La stratégie de la terre brûlée d'Assad – dont le Hezbollah a été la plus importante et la plus efficace infanterie, en particulier en 2013 alors que le régime s'écroulait – est platement figurée par le slogan loyaliste « Assad ou nous brûlons le pays (« الأسد أو نحرق البلد »). Le Hezbollah a été à l'origine de l'assassinats de personnalités politiques et d'intellectuels aussi divers que Mehdi Āmel, Luqmān Slīm ou Rafīq al-Harīri. Constituant également une mafia économique, spoliant une bonne partie des ressources du pays, le mouvement flanqué de son éternel allié le parti Amel a aussi compté sur l'appui d'authentiques voyous – sur le modèle des *chabiha* syriens – pour réprimer la révolution libanaise de 2019.
- 4 J'utilise le terme de « conscience idéologique » dans la veine de l'historien et intellectuel marocain Abdallah Laroui dans un livre qui a fait date : Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro, 1967. Lui-même l'empruntait à Karl Mannheim. Pour Laroui, l'idéologie s'analyse moins comme le reflet d'une position de classe qu'en tant que stade culturel d'une société historique. Laroui écrit ainsi que : « Pas plus que Mohamed Abduh [1849-1905, journaliste et théologien, figure fondatrice du modernisme islamique, NDRL] ne fut le porte-parole d'une bourgeoisie égyptienne encore balbutiante, Allāl Al-Fāsi [1910-1974, homme politique marocain, chef du Parti de l'Istiqlal et figure fondatrice du Maroc actuel, NDRL] n'a été et n'est aujourd'hui l'expression de la conscience bourgeoise, bien qu'on puisse trouver dans ses écrits — cela n'est guère étonnant — des éléments qui ne s'éclairent que par les implications d'une hypothétique croissance bourgeoise. Injustement traité par les Occidentaux, pour qui il n'est que le porte-parole de la réaction religieuse et par la jeune génération qui l'accuse de défendre

hypocritement les privilèges bourgeois dans les deux cas, il est victime d'un positivisme superficiel qui fait passer l'analyse sociale avant l'analyse historique. Or, l'une ne se justifie que par l'autre et dans ce cas, Allâl Al-Fâsi n'est pas l'idéologue d'une classe, mais représente une étape de notre culture moderne et de notre processus de structuration sociale. » (Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, p. 45).

- 5 Dans un texte paru peu après le 7-October, j'avais essayé de mesurer ce que représentaient le 7-October et ses suites à la lumière de la séquence historique des révolutions arabes. Voir Hamza Esmili, « À nouveau la Palestine », *Revue Conditions*, novembre 2023.
- 6 Parmi les rares textes qui offrent une plongée dans le processus idéologique qui a mené au 7-October, un portrait de Yahya Sinwar, fondé sur le roman autobiographique que celui-ci a rédigé, a récemment paru sur le site arabophone *Bab el-Ouad*. Résolument élogieux, le texte fait un portrait nietzschéen du dirigeant du Hamas, véritable *surhomme résistant*, dont l'amoralisme et l'a-stratégisme sont au cœur de sa politique. (Pour sa traduction en anglais : <https://mondoweiss.net/2024/07/the-philosophy-of-hamas-in-the-writings-of-yahya-sinwar/>)
- 7 En sus de nombreuses prises de paroles des cadres du mouvement, le Hamas a produit un document d'importance – intitulé *Voici notre récit. Pourquoi l'opération Déluge d'al-Aqsa ?* – pour justifier de l'attaque du 7-October et expliciter la stratégie qui s'y donne à voir.
- 8 Les historiens du futur nous diront quel a été le processus décisionnel conduisant au massacre, ses accélérateurs, ce qui relève d'une condition socio-anthropologique en partage (combien de soldats du Hamas sont orphelins ?) et ce qui est lié à une lutte politique interne. Voir l'entretien publié par la revue *Conditions* avec l'intellectuel gazaoui Khalil Sayegh.
- 9 En sus de ces visées stratégiques, la question des affects qui se sont cristallisés le 7-October est analysée par Adam Shatz dans son texte *Gaza. Pathologies de la vengeance* (<https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gaza-pathologies-de-la-vengeance,6829>).

- 10 Des textes fondateurs du sionisme, par exemple ceux de Pinsker, Herzl, Nordau puis Jabotinsky, établissent comme nécessité politique la majorité démographique juive sur le territoire où doit être établi l'État d'Israël. Cette insistance se double d'un désintérêt marqué – hormis rares exceptions, par exemple Ahad Ha'am ou Abraham Shalom Yehuda – à l'égard des sociétés arabes rejetées au rang de populations insuffisamment civilisées. Quoique réductrice par la lecture exclusivement occidentaliste qu'elle opère du sionisme, la littérature critique sur le colonialisme de peuplement démontre ainsi le peu d'entrain sioniste à s'entendre en bonne intelligence avec les peuples de la région. Voir Rashid Khalidi, *The Hundred Years War on Palestine. A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917–2017*, New York, Metropolitan Books, 2020.
- 11 Il est saisissant de constater la relation inversement proportionnelle entre la centralité mondiale de la question israélo-palestinienne à la connaissance socio-anthropologique de la société israélienne, laquelle est remarquablement peu étudiée.
- 12 Le Likoud fait figure de cas paradigmatique. Parti sioniste révisionniste fondé par Menahim Begin, lui-même ancien fondateur de la milice terroriste du Lehi, sa radicalisation est une potentialité interne à la matrice sioniste.
- 13 Que l'on songe aux prétentions théocratiques du sionisme religieux, lequel vise à la reconstruction intégrale de la société israélienne. Cette opération de refondation a ses sources dans la colonisation de la Cisjordanie que la frange messianique de la société israélienne a établi comme avant-poste de ses visées théologico-politiques.
- 14 La situation des Palestiniens d'Israël – citoyens de l'État juif – est un cas-limite. Jouissant depuis 1966 d'une relative protection juridique (à l'exception notable et parlante des dispositions foncières, qui confinent rigoureusement les Palestiniens dans des localités progressivement grignotées au profit de la population majoritaire ; voir à ce sujet Ben White, *Être Palestinien en Israël. Ségrégation, discrimination et démocratie*, La Guillotine, Montreuil, 2015), cette communauté composite a pu être affectée par des formes de mobilités sociales ascendantes, dont témoigne la présence de certains de ses membres au sein des institutions israéliennes. Cette réalité – souvent méconnue par le discours militant – ne suffit pourtant pas à contrebalancer la gamme large de

vexations et de discriminations dont les Palestiniens d'Israël font l'objet, en particulier depuis la loi fondamentale de 2018 définissant Israël comme l'État-nation du peuple juif. À compter du 7-October, leur situation est de plus en plus précaire, soumise à la persécution explicitement mise en œuvre par le Ministre de la sécurité intérieure Itamar Ben-Gvir. Pour une réflexion sur la situation historique des Palestiniens d'Israël, en particulier ceux de Jaffa, voir Zahiye Kundos, « Commencements, appartenances et anxiétés politiques », *Revue Conditions*, septembre 2024.

- 15 Bruno Karsenti, « Après le 7 octobre : question palestinienne et question juive », *K. Les Juifs, l'Europe, le XXI^{ème} siècle*, décembre 2023.
- 16 Le raid d'Entebbe, dont la figure révéralée en Israël est le propre frère de Benyamin Netanyahu, est l'une des illustrations les plus éclatantes du lien *pouvant* unir l'idéal de sécurité juive – c'est-à-dire de la nation – à la protection des individus qui en sont membres.
- 17 Dans cette séquence, la guerre du Liban de 2006 a pu être arrêtée par Israël du fait de la lourdeur des pertes parmi ses soldats.
- 18 Le dossier monté par l'Afrique du Sud est particulièrement parlant quant à la parole génocidaire s'énonçant en Israël à compter du 7-October. Celle-ci ne prend pas forme *ex nihilo*, le caractère explicitement exterminateur à l'égard des Palestiniens est hégémonique au sein de larges pans du champ politique israélien depuis longtemps. Ce contexte idéologique ne signifie pas que n'existent pas, par ailleurs, de rares moments d'effervescence collective où se découvrent d'autres possibles historiques. La période entre la première Intifada et l'assassinat de Rabin en était une, comme le mouvement de lutte contre la réforme judiciaire de Netanyahu, au cours de laquelle la question palestinienne paraissait remonter à la conscience d'une partie de la société israélienne, ce dont témoigne la pétition *The Elephant in the Room* signée par plusieurs milliers d'intellectuels israéliens *non antisionistes*.
- 19 Cette évolution néonationaliste de l'idéal de sécurité juive redouble l'un des clivages propres à Israël. Les kibboutzim enlevés sont en majorité issus des rares franges progressistes de la société

israélienne, ce qui conduit la droite hégémonique à faire de leurs familles autant de cibles politiques.

- 20 La phrase Am Israël Chai, dont le sens est « le peuple d'Israël vit », figure parmi les principaux slogans de ralliement de l'extrême-droite israélienne. À ce titre, le député israélien Zvi Sukkot – membre de la coalition au pouvoir – illustre l'évolution politique d'une part considérable de la société israélienne. Colon messianique, il était le porte-parole du groupe terroriste *The Revolt*, lequel a brûlé vive la famille palestinienne Dawabsheh dans l'attaque non provoquée de leur domicile en 2015. Ce même Zvi Sukkot a construit une soukka à Huwara en Cisjordanie occupée à l'aube du 7-October, conduisant l'armée israélienne à dépêcher pour sa protection et celle d'autres colons un détachement de soldats retirés des frontières de Gaza. Quelques mois plus tard, ce député tempérait l'objectif de retour des otages à Gaza au nom de l'impératif de « sécurité nationale ». Voir https://fr.timesofisrael.com/liveblog_entry/zvi-sukkot-pas-sur-que-le-retour-de-tous-les-otages-de-gaza-soit-possible/.
- 21 C'est ainsi qu'il faut comprendre « l'absence de stratégie » de Netanyahu. Le génocide est sa propre fin, ce qui l'incite à le poursuivre autant que possible. Que l'on songe à la facilité avec laquelle la cause palestinienne aurait été enterrée parmi le concert des nations au lendemain du 7-October si Netanyahu – plutôt que de partir à la chasse aux « animaux humains » – avait formulé une réponse mesurée et raisonnable.
- 22 Une part considérable des Premiers ministres israéliens a été personnellement responsable de massacres d'envergure dans leur jeunesse : Menahim Begin, dirigeant de l'Irgoun et responsable du massacre de Deir Yassin en 1948, Yitzhak Shamir à la tête du groupe terroriste Lehi auteur de nombreux attentats contre les civils arabes, ainsi que de l'assassinat de du comte Bernadotte, Ariel Sharon, à l'origine du massacre de Sabra et Chatila en 1982, Naftali Benett qui a ordonné le bombardement de Cana en 1996, sans compter Benyamin Netanyahu lui-même.
- 23 Zeev Sternhell, « En Israël pousse un racisme proche du nazisme à ses débuts », *Le Monde*, 18 février 2018.

- 24 Le sempiternel stéréotype raciste de la pusillanimité des Juifs – qui revient régulièrement dans la bouche des tenants de la stratégie de la résistance – n'est sans doute pas étranger à l'inaptitude du Hamas à concevoir pleinement la radicalisation israélienne.
- 25 Nommée par la société algérienne la *révolution d'un million et demi de chahids*, la Guerre d'indépendance de l'Algérie a profondément influencé la conscience idéologique de la résistance palestinienne. Sur ces circulations politiques, notamment incarnées par la figure de Frantz Fanon, voir Adam Shatz, *Frantz Fanon: Une vie en révolutions*, Paris, La Découverte, 2024.
- 26 C'est ce que l'anthropologue Catherine Hass nomme le caractère biface du 7-October. Voir Catherine Hass, « Faire date autrement », *Lundi Matin*, novembre 2023.
- 27 Ce nihilisme n'est pas sans lien avec la théorie de l'organisation propre aux Frères musulmans, laquelle est fondée sur une politique d'avant-garde relativement peu intéressée à la société qu'elle prétend refonder. Le Hamas a ainsi d'abord assassiné des centaines de Palestiniens « collaborateurs » entre 1987 et 1993, avant d'initier la stratégie des attentats-suicides en Israël. Récemment, un entretien d'Oussama Hamdane – porte-parole du Hamas – établissant un bilan triomphal de *l'opération Déluge d'al-Aqsa* « malgré la mort des cadres du mouvement » a suscité force polémique au sein du débat public palestinien (<https://www.youtube.com/watch?v=5GPBDEHd-tg&t=1890s>).
- 28 Hamza Esmili, Montassir Sakhi, « En Syrie, le crible d'un séisme », *Revue Conditions*, février 2023.
- 29 Parmi les plus extraordinaires temps symboliques de cette année écoulée figure la *standing ovation* réservée à Benyamin Netanyahu au sein du Congrès américain en juillet 2024.
- 30 Conduisant le Hamas à normaliser ses relations avec le régime d'Assad, ce qui a été consacré par la visite-adoubement de Khalid al-Haya à Damas (<https://www.lorientlejour.com/article/1315174/nouvelle-page-entre-le-hamas-et-assad-apres-10-ans-de-rupture.html>).

- 31 Kassem Kassir, « The Phrases “Unity of Fields [of Battle]”, “Unity of Fronts” or “Axis of Resistance”: Between Slogan and Reality », *Institute for Palestine Studies*, 2023.
- 32 Alors que je finis ce texte, le nord de Gaza, peuplé par 400000 habitants, est soumis à une politique d’extermination explicite. Actuellement mise en œuvre, cette opération a d’abord été conceptualisée sous le nom de plan Eiland. Voir l’interview réalisée par Haaretz avec le général qui lui a donné son nom (<https://www.haaretz.com/israel-news/2024-09-27/ty-article-magazine/.highlight/retired-israeli-general-giora-eiland-called-for-starving-gaza-does-he-regret-it/00000192-33f5-dc91-a1df-bfff4930000>) ainsi que les échos de sa popularité croissante au sein de l’État et du public israélien (<https://www.972mag.com/northern-gaza-liquidation-scenario-eiland-rabi/>; https://www.liberation.fr/checknews/quest-ce-que-le-plan-eiland-qui-viserait-a-evacuer-assieger-et-affamer-le-nord-de-gaza-20241009_3MMBUFBXIRAVHK67LTD4R3B4MA/).
- 33 Il faut rappeler que le Hezbollah, plus proche du proto-État que de la simple milice, compte parmi ses membres des médecins, des secouristes, des professeurs, des administrateurs etc.
- 34 Sur l’extension de la doctrine *Dahiye*, notamment à travers le recours à la génération automatique de cibles, voir <https://www.972mag.com/mass-assassination-factory-israel-calculated-bombing-gaza/>.
- 35 La guerre n’a pas toujours eu cette signification, ce que démontre le précieux ouvrage de Catherine Hass, *Aujourd’hui la guerre. Penser la guerre, Clausewitz, Mao, Schmitt, Administration Bush*, Paris, Fayard, 2019.
- 36 La publication récente d’un institut militaire israélien officiel explicite la notion de « société de la résistance » à détruire. <https://www.terrorism-info.org.il/en/the-civilian-infrastructure-established-by-hezbollah-among-the-shiite-population-in-lebanon-the-city-of-bint-jbeil-as-a-case-study/>
- 37 Les funérailles de Nasser où se pressent près de cinq millions d’Égyptiens, en sus des manifestations spontanées massives qui

éclatent de Casablanca à Bagdad, ont eu la signification évidente pour la conscience idéologique arabe de la fin d'un songe (Voir à ce titre l'article que leur avait consacré le journaliste Bachir Ben Yahmed : <https://www.jeuneafrique.com/1466554/politique/apres-nasser-le-chaos/>).

- 38 Adam Shatz, « After Nasrallah », *London Review of Books*, octobre 2024.
- 39 Dans cette trame collective où l'esthétisation du réel fait figure de politique, le Hezbollah – qui a su libérer le Sud-Liban de l'occupation israélienne – représente une rare exception, expliquant sa popularité au sein du monde arabe.
- 40 S'agissant du rapport métaphorique à la réalité israélo-palestinienne éprouvé au sein du bord politique opposé, que dire de la société allemande, où le sens légitime de la responsabilité historique conduit – contre les intérêts mêmes de la société israélienne condamnée à sa propre dérive – à l'alignement en toute circonstance sur un régime fasciste ? Voir par exemple l'intervention récente de la ministre des Affaires étrangères *de gauche* Annalena Baerbock : <https://www.middleeastmonitor.com/20241015-german-fm-israel-can-kill-civilians-in-gaza-to-defend-itself/>
- 41 Le rapport métaphorique à la question israélo-palestinienne est aussi en partage parmi les diasporas juives européennes ou américaines, où l'attachement à Israël est d'abord celui à *l'idée d'un pays*, elle-même tributaire de la configuration sociopolitique propre aux sociétés où elles évoluent. Ce déni de la singularité de la situation israélo-palestinienne est démontrée par l'analyse de l'antisémitisme du Hamas. Que ce mouvement soit nimbé de représentations antisémites, cela ne fait guère de doute. Pour autant, dirait-on de Netanyahu qu'il est islamophobe en vertu de son recours aux plus violents tropes islamophobes ? Dirait-on également des Ruthènes de Galicie qu'ils étaient polonophobes ? Le caractère existentiel de la lutte produit une racialisation de l'ennemi, mais cela ne décrit rien de la réalité à l'œuvre du conflit de consciences nationales.
- 42 Paradoxalement, cette intransigeance critique européenne s'appuie souvent sur la parole des « premiers concernés ». Celle-ci n'est

cependant acceptée qu'à la condition de remplir la fonction que d'autres lui ont assignée. Le Fatah ou toute parole divergente à celle de *la résistance* sera ainsi impitoyablement reconduit à la trahison par ceux-là mêmes qui prétendent venir en appui des « premiers concernés ».

43 Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2006.

44 Montassir Sakhi, *La révolution ou le djihad, France, Syrie, Belgique*, Paris, La Découverte, 2023.

45 Au sein de cette littérature florissante, la longue série de *Critiques* (par exemple la *Critique de la raison arabe* du philosophe marocain Mohammed Abed el-Jabri, auquel répond la *Critique de la Critique de la raison arabe* de l'intellectuel syrien Georges Tarabshi, la *Critique de la pensée religieuse* du philosophe syrien Sadiq Jalal al-Azm etc.) atteste de la visée auto-examinatrice qui préside à la pensée arabe à la suite de la défaite de 1967. La grandeur de ces penseurs auxquels il faut rajouter Abdallah Laroui est également d'avoir su saisir – parfois de manière critique – le caractère historique des révolutions arabes de 2011.

46 Le fait que ceux qui tiennent cette sorte de discours ne soient pas eux-mêmes sous les bombes n'est sans doute pas étranger à la facilité par laquelle prend forme ce pessimisme pour autrui.

47 Il faut rappeler que l'œuvre des réformistes islamiques était précisément opposé au fatalisme comme manque de foi en la capacité d'agir historique, ce dont témoignent de manière exemplaire les écrits de Rashid Rida. Voir <https://revue-conditions.com/rashidrida>.

48 Cette nécessité est d'autant plus manifeste qu'en l'état actuel des choses, la conscience idéologique arabe n'est apte ni à dialoguer réellement avec l'Occident, ni à l'affronter.

49 Parmi les plus vaines manifestations de ce travers figure l'émergence régulière de voix vertueuses affirmant, devant l'Occident-juge, s'être sauvées des pesanteurs civilisationnelles de leurs sociétés d'origine.

- 50 Abdallah Laroui écrit: « L'Occident opposé à nous est l'Occident opaque, confiant dans ses parcs, ses routes, ses canons et qui croit pouvoir se passer de l'acquiescement de l'homme. Mais l'Occident-critique qui, sans renoncer à ce cadre embelli et confortable, rappelle à tous l'espoir, autrefois exprimé dans des légendes éparses, d'un homme uni et réconcilié et qui, au-delà de nous et de lui-même, s'adresse au futur, celui-là doit être entendu, si nous voulons dépasser les sons inarticulés d'une fureur impuissante. » (Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit., p. 61).
- 51 Quelle meilleure preuve de la force qu'offre une nationalisation démocratique réussie que celle de l'extraordinaire infiltration du Hezbollah et du régime iranien par Israël et, *a contrario*, l'impossibilité pour *l'axe du refus* de disposer d'appuis similaires au sein du régime israélien ? Même fasciste, l'idéal national en partage au sein de la société la rend ainsi plus cohérente et moins susceptible de voir sa politique réduite à un vain jeu d'ombres.

—

Comment citer ce texte

Hamza Esmili, « Après la défaite. La nouvelle idéologie arabe », *Les Temps qui restent*, n°3, octobre-décembre 2024.

Dans le bain de l'Histoire: Sartre, Camus, la guerre d'Algérie

Par Juliette Simont | 28-11-2024

Dans ce deuxième épisode de son retour sur la querelle Sartre-Camus, saisie comme un de ces restes toxiques de la modernité avec lesquels il faut apprendre à vivre moins compulsivement, Juliette Simont en vient au cœur le plus douloureux de la controverse: la guerre d'Algérie. Elle montre que les positions respectives des deux hommes traduisent deux rapports à la complexité de l'histoire en train de se faire, complexité qui se trouve écrasée lorsqu'on se contente, après coup, de rejouer leur opposition en oubliant que ni l'un ni l'autre ne prétendaient *maîtriser* l'histoire. On ne sort jamais du « bain de l'histoire », mais on peut y être emporté de plusieurs manières.

Il était question, dans la livraison précédente de cette petite série, de la querelle de *L'Homme révolté*, qui date de 1952 et se noue autour des rapports respectifs de Camus et de Sartre au communisme¹. Je tentais de la traiter comme un « reste » intellectuel du XXe siècle dans le XXIe, afin de proposer un autre mode de coexistence avec ce « reste » que celui auquel nous sommes habitués ; de le libérer (et nous libérer) des simplifications réflexes à travers lesquelles l'antagonisme des deux hommes est compulsivement rejoué, et de l'injonction qui nous est faite de choisir notre camp.

Deux ans après cette retentissante querelle, à la Toussaint 1954, le déclenchement de ce qu'il était alors convenu d'appeler « les événements d'Algérie », par quoi la question coloniale, bien tard, fait irruption dans les consciences françaises, vient alourdir encore le

contentieux entre les deux hommes : depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, c'est aussi à l'ombre de la tragédie algérienne qu'est réévaluée leur relation. La canonisation *mainstream* dont bénéficie Camus aujourd'hui rend difficile de le concevoir, mais son affrontement avec Sartre se solda par une « victoire » de ce dernier ; sur la scène intellectuelle, Camus était plutôt isolé ; son silence relatif sur l'Algérie, à partir de 1956-1957, n'arrangeait rien ; et, quand il le rompait, sa parole, devenue inaudible au vu du rapport des forces tant en métropole que dans la colonie, rendait son isolement encore plus flagrant. Le purgatoire, après sa mort, dura près de vingt ans – jusqu'à ce que les « nouveaux philosophes » réactivent à grand bruit la critique du totalitarisme soviétique. Ce mouvement de balancier, survenu à la fin des années 1970, qui valut à Sartre une longue disgrâce politique – après la disgrâce philosophique infligée par les années structuralistes et poststructuralistes –, est peut-être aujourd'hui en train de s'inverser à nouveau à la faveur de la pensée décoloniale : le livre récent d'Olivier Gloag, *Oublier Camus*, en est un symptôme². Que les lectures évoluent avec les sensibilités et avec les questions que se pose une époque, rien de plus normal et de plus souhaitable. Mais, ce qui l'est moins, dans ces va-et-vient pendulaires, ce qui se gagne en intelligibilité se paie fréquemment de l'« oubli », activement poursuivi, de ce qui pourrait contrevenir à l'interprétation nouvellement proposée – le titre d'Olivier Gloag, en ce sens, au-delà de son intention provocatrice, a une portée méthodologique involontaire, qui dépasse son seul ouvrage.

Autour de la question coloniale telle que l'affrontent Sartre et Camus, est-il possible de tenir ensemble ces deux modes d'engagement, sans « oubli » et sans vouloir à toute force dresser l'un contre l'autre, discréditer l'un au profit de l'autre ? De les élucider dans leur situation, dans leur épaisseur temporelle et dans leurs devenirs, sans chercher à établir une thèse ou à renforcer une position ? Et d'esquisser un dispositif peut-être moins catégorique, plus douteux, mais plus équitable et peut-être, au bout du compte, plus stable, puisqu'échappant aux lassants renversements – pour Sartre, contre Camus (ou l'inverse) ? C'est du moins ce que je viserai ici, comme je l'ai fait pour la querelle de 1952.

Avant 1954 : anticolonialisme et anticommunisme

Je reviens à cette querelle. La question coloniale y était peu présente, ce n'était pas l'objet. Elle n'est pas présente dans *L'Homme révolté*, ou du moins pas explicitement : l'« esclave » qui se révolte, chez Camus, est un *type* (mi-Spartacus, mi-hégélien) plus qu'une figure historique concrète et il n'a pas les traits du colonisé. Elle était, par Jeanson, effleurée en une phrase : « Quel visage [le capitalisme] offre-t-il au mineur de fond, au fonctionnaire en grève, au Malgache torturé par la police, au Vietnamien “nettoyé” au napalm, au Tunisien “ratissé” par la Légion³? ». Et dans la réponse de Sartre à Camus figurent l'une ou l'autre allusion. Ainsi : « S'il fallait appliquer vos principes, les Vietnamiens sont colonisés donc esclaves, mais ils sont communistes donc tyrans. Vous blâmez le prolétariat européen parce qu'il n'a pas publiquement marqué de réprobation aux Soviets. [...] il me semble à moi, au contraire, que la seule manière de venir en aide aux esclaves de là-bas c'est de prendre le parti de ceux d'ici⁴. »

Sartre et Jeanson ont bel et bien déjà conscience de la question coloniale. En 1948, Sartre a écrit « Orphée noir », introduction à l'*Anthologie de la nouvelle poésie noire et malgache* de Senghor : « Jadis Européens de droit divin, nous sentions depuis quelque temps notre dignité s'effriter sous les regards américains et soviétiques. [...] Au moins espérons-nous retrouver un peu de notre grandeur dans les yeux domestiques des Africains. Mais il n'y a plus d'yeux domestiques : il y a les regards sauvages et libres qui jugent notre terre⁵. » En 1952 il a donné un entretien au journal du nationaliste algérien Ferhat Abbas, *La République algérienne*. Jeanson, en 1949, a fait une tournée de conférences en Algérie, au cours de laquelle le sous-préfet de Sétif l'emmène sur le charnier de la répression de 1945, dont reste un monticule de chaux sur une place publique, et s'exclame fièrement : « “Ils ont voulu nous avoir, les Arabes ! Eh bien, c'est nous qui les avons eus ! Mille pour un, Monsieur !” [...] Pour moi, ça a été décisif : cet homme pouvait me tenir pour comp-

lice, il se réclamait de la France à tout propos et il n'imaginait pas pouvoir me choquer en parlant de la sorte⁶. »

L'un et l'autre auraient pu reprocher à Camus, plus vertement qu'ils ne le font, l'absence de la problématique coloniale dans *L'Homme révolté*. S'ils s'en abstiennent, c'est que leur engagement anticolonialiste naissant est encore une annexe ou un corollaire de leur engagement procommuniste, alors à son climax, et qu'ils font confiance au PC, parti des opprimés, pour résoudre les questions coloniales. Le Parti, comme l'écrit Sartre, pourvoira à la libération des « esclaves » d'ici et de là-bas. Quant à Jeanson, si averti soit-il de l'horreur coloniale, « jusqu'au déclenchement de la guerre en novembre 1954, la situation algérienne ne l'obsède pas. Il met toutes ses forces à combattre l'anticommunisme en France⁷. » Camus, lui, engagé plus tôt dans les rangs du PC, en 1935, en Algérie, le quitte deux ans plus tard, notamment en raison de sa politique par rapport aux revendications « indigènes » du Parti Populaire Algérien, politique qu'il juge insuffisante et injuste. Non qu'il soit visionnaire et fasse siennes les revendications indépendantistes des partisans de Messali Hadj (il éprouve pour ce dernier une sympathie humaine, mais n'adhère pas à sa vision politique) : il pense plutôt que ces revendications n'auraient pas lieu d'être si la France se montrait progressiste et capable d'ouverture. Et le PC, outre qu'il reste d'une inébranlable fidélité à l'URSS alors que les procès de Moscou battent leur plein, se discrédite aux yeux de Camus en considérant que, si tous les « esclaves » sont égaux, certains, plus égaux que d'autres, méritent d'être libérés en priorité⁸. Qu'on lui « jette à la face », comme le fait Jeanson dans son article de 1952, « Indochinois, Algériens, Malgaches et mineurs de fond, pêle-mêle⁹ », cela lui semble vraisemblablement mépris pour son propre passé militant et naïveté par rapport aux communistes. Jeanson, en effet, quelque vingt ans après les désillusions algériennes de Camus, en 1958, fera lui-même l'épreuve de la frilosité du PC, voire de sa lâcheté, quand il cherchera, en France, son soutien pour le réseau d'aide au FLN qu'il a mis en place depuis quelques mois. La classe ouvrière française n'a pas de sympathie pour le nationalisme algérien, le Parti craint de « se couper des masses » et « condamne sans recours les camarades qui militent au sein du réseau Jeanson¹⁰ » : y participer,

c'est perdre sa carte d'adhérent. Rude réveil pour Jeanson, qui avait toujours soutenu sans compter les communistes – ainsi, en 1956, quand Sartre s'était éloigné du PC après la répression de l'insurrection hongroise, Jeanson avait répondu par une brouille à ce qu'il considérait comme un injustifiable reniement. Il ne revit Sartre qu'en 1959, justement pour obtenir de lui l'aide que lui refusait le PC.

La rupture avec Camus étant consommée, les interventions de Sartre et Jeanson quant à la cause algérienne se font sans contact direct avec lui – cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas à l'esprit ses positions. Des écrits, pour les trois hommes, résultent de leurs différentes modalités d'engagement : pour Sartre, divers textes provenant de diverses sources (participation à des meetings, préfaces, articles de presse), repris (pour certains) dans *Les Temps Modernes*, et ensuite dans *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*¹¹ ; pour Jeanson, outre ses articles, plusieurs livres¹². Camus, en 1958, recueille sous le titre *Chroniques algériennes* nombre de ses articles, anciens ou récents, consacrés à la situation en Algérie (produits des trois séquences de sa vie journalistique sur une vingtaine d'années, à *Alger républicain*, à *Combat*, à *L'Express* enfin), ainsi que quelques autres textes ; on peut évoquer aussi certaines nouvelles de *L'Exil et le Royaume*, « L'hôte » et « La femme adultère », « Le renégat » (1956), ainsi que *Le Premier Homme*, roman autobiographique publié à titre posthume, écrit durant les années de guerre.

Mais quels seraient, de Camus et de Sartre, les « restes » scripturaires liés aux convulsions de l'Algérie et qui, tout comme leur conflit de 1952, ont persisté avec virulence jusque dans notre aujourd'hui ? Sans doute, pour Sartre, faut-il retenir la « Préface » aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon, qui date de 1961 et, de nos jours encore, est objet de scandale pour sa violence – une violence que l'on peut lire comme une réponse à la retenue des articles de Camus sur l'Algérie. Et pour Camus, paradoxalement, *L'Étranger* – paradoxalement, puisque ce livre par quoi Camus fit irruption sur la scène littéraire parisienne date de 1942, bien avant le déclenchement des « événements » ; mais c'est que parfois le plus ancien est le plus vif, c'est que les lectures de *L'Étranger*, depuis la guerre d'Alg

érie et encore aujourd'hui, sont puissamment conflictuelles, conflictualité à la mesure de l'intensité énigmatique de l'œuvre : faut-il y voir le roman de « l'absurde », faut-il, en lisant de façon socio-historique ce roman algérien, y déchiffrer un inconscient colonial (son centre exact étant bien le meurtre d'un « Arabe » par un Français de la colonie) ?

La guerre d'Algérie, « la guerre de Sartre » ?

Le réseau Jeanson était filé depuis quelques mois par la DST quand plusieurs de ses membres furent arrêtés au début 1960, Jeanson lui-même entrant en clandestinité. Roland Dumas était son avocat au procès du réseau (il sera jugé par contumace), ainsi que celui de Sartre et Beauvoir pour l'appel à l'insoumission connu comme le « Manifeste des 121 », publié aux éditions de Minuit le lendemain de l'ouverture du procès. C'est Dumas qui eut ce mot : « la guerre de Sartre ». Et certes, les colonnes des *Temps Modernes* étaient largement ouvertes à la question algérienne. Durant ces années de guerre, Fanon y avait été publié ainsi que Gisèle Halimi ; y avaient paru des dossiers de témoignages sur les disparitions et les tortures, un dossier intitulé « Algérie : mythes et réalités », des articles de Lanzmann sur le sujet et les textes de Sartre déjà cités. Beauvoir et Sartre avaient accepté sans hésitation de soutenir l'action de Jeanson quand celui-ci, après une brouille de trois ans, vint les solliciter. Sartre fut très actif, particulièrement en 1959-1960, et l'OAS ne s'y trompa pas, qui plastiqua par deux fois son appartement.

En 1952, attaquant Camus, Sartre lui reprochait de se comporter, par rapport à l'Histoire, comme une fillette tâtant l'eau de la piscine d'un orteil dubitatif : est-elle assez chaude pour que je m'y baigne ? Lui-même revendiquait d'être pleinement dans le bain historique – c'est-à-dire politique, puisque, comme il croit devoir le rappeler à Camus, l'Histoire, d'un point de vue marxiste, n'est pas une abstraction, mais « n'est que l'activité de l'homme poursuivant ses propres fins¹³ ». L'opposition des deux hommes peut-elle être décrite ainsi, Camus « hors » de l'Histoire, Sartre résolument « dedans » ? Ou bien tous deux sont-ils « dedans-dehors » sur un mode différent ?

Jean Cau, qui fut secrétaire de Sartre, adapte la métaphore de la piscine politico-historique au comportement de son étrange patron : « La politique ? La corvée. Il faut bien comprendre qu'il ne s'intéressait pas du tout "à la politique", comme on entend à l'ordinaire ce mot. Il ne s'y plongeait, en vérité, que *poussé*. Sans résister aux pousseurs au bord de la piscine, mais vraiment, aussi, sans grimper aux échelles des plongeoirs en poussant le cri de Tarzan. Une fois dans le bain, en revanche, il nageait avec une bonne volonté – et une feinte ardeur – étonnante sur des distances d'une essoufflante longueur. À grand renfort d'informations brusquement rassemblées et de textes lus à la volée pour les besoins de la cause, [...], entraîné par sa vitesse, fouaillé par la résistance à vaincre, possédé par le fonctionnement de sa propre machine dans cet élément qui n'était pas le sien, il crawlait bravement¹⁴. » Annie Cohen-Solal ne dit pas autre chose : Sartre, fait-elle remarquer, par rapport à la cause de l'indépendance algérienne, n'est pas un initiateur : s'il est vrai que son soutien fut précieux du fait de sa renommée, des moyens dont il disposait (à commencer par sa revue) et de son rayonnement international, « fut-il vraiment actif, ou bien tout simplement consentant, géré et bien géré par les membres de son équipe, par les autres intellectuels français¹⁵ ? » Sartre disait de son rapprochement avec les communistes en 1952 (concomitant à sa rupture avec Camus) qu'il n'était pas sans rapport avec sa jeune équipe : celle-ci attendait de lui que la revue « saute le pas¹⁶ ». De même sans doute pour la guerre d'Algérie : Claude Lanzmann et Marcel Péju s'engagent sans réserve pour l'indépendance de l'Algérie, Sartre suit ; ensuite, c'est à Jeanson qu'il emboîte le pas en soutenant les réseaux d'aide au FLN.

Telle est en tout cas l'interprétation rétrospective de Claude Lanzmann, un des « pousseurs » de l'époque : la guerre d'Algérie était moins « la guerre de Sartre » qu'elle n'a fait de ce dernier son homme, avec l'aide de quelques-uns, au nombre desquels se compte Lanzmann. Ayant été l'instigateur de la rencontre entre Sartre et Fanon dont résulte la fameuse préface aux *Damnés de la terre*, il se sent en quelque façon responsable du contenu de ce texte et y revient un demi-siècle après sa parution. Même si on ne les a pas lues, on connaît ces pages de Sartre par des phrases dont le ress-

assement *ad nauseam* est supposé provoquer une indignation réflexe : « En ce premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol *national* sous la plante de ses pieds¹⁷. » Lanzmann comprend *a posteriori* comment Sartre a écrit cette préface : avec d'autant plus d'emportement qu'il n'y était pas porté par un projet propre, comme s'il lui fallait compenser un vide, comme s'il espérait, par la séduction de formules explosives et provocatrices, à la fois se convaincre de sa propre parole et précipiter l'adhésion du lecteur. Dans cette affaire, Sartre avait bien été « poussé » : même si Fanon le fascina réellement, la maladie en phase terminale dont il souffrait, son admiration sans bornes pour l'auteur de la *Critique de la raison dialectique* – qu'il prétendait faire lire aux combattants du FLN – constituaient une injonction morale écrasante, et l'équipe attendait que Sartre y obtempère. « On a beaucoup reproché cette préface à Sartre. Mon sentiment, la relisant à quarante-cinq ans de distance, est que l'écrire ne fut pas chez Sartre une décision libre. Il eut la main forcée et comme chaque fois qu'il devait s'astreindre à un travail qui n'avait pas sa source en lui-même, il se laissa aller au plus facile, la rhétorique : le texte est trop long, emphatique parfois, parfois fastidieux, l'appel à la violence et son exaltation sonnent faux [...]»¹⁸. »

Autre exemple de cette intermédiation active de l'équipe : la lettre de soutien « de Sartre » à Francis Jeanson, qui, lors du procès, fut lue à la Cour par Roland Dumas. Lanzmann, par téléphone, avait obtenu l'accord de principe de Sartre, alors au Brésil et qui n'envisageait pas rentrer pour l'occasion : il endosserait une lettre rédigée par ses lieutenants ; Marcel Péju se chargea de l'écrire et Siné, au bas de ce faux (non relu par Sartre, ni même par Lanzmann) imita la signature de l'écrivain. Quand Sartre découvrit après-coup la prose de Péju, il n'en approuva pas la grandiloquence ; Péju alliait la victoire imminente de la révolution algérienne à celle d'une nouvelle révolution française en marche dont, sous couvert de la prestigieuse signature, il se faisait le héraut. Les circonstances, bien entendu, commandaient de passer ce désaccord sous silence¹⁹.

En déléguant de la sorte, en se laissant « pousser », en offrant à des « causes » sa célébrité, en se faisant parfois, en toute lucidité, marionnette actionnée par d'autres, Sartre faisait-il preuve de désinvolture ? Son attitude relativise-t-elle ses engagements, la radicalité de ceux-ci serait-elle synonyme de négligence ou d'étourderie ? Quand Cau et Lanzmann décrivent les comportements politiques de Sartre, ce n'est pas cela qu'ils veulent mettre en évidence. Ce qu'ils entendent manifester, c'est un mode singulier de rapport à soi et au monde. Quelqu'un qui ainsi se prête et se rend si entièrement disponible à son époque et à autrui doit n'être pas obsédé par la nécessité de tout passer au crible d'une intériorité sans pareil. Et Sartre en effet, dès les années 1930 et sa découverte de Husserl, avait compris que l'ego, en droit, n'existe pas ; que ce compagnon intime, ce monstre préférable à tout que chacun est pour soi-même est une construction secondaire, dépourvue de vérité ; que la subjectivité n'est rien qu'ouverture au dehors –intentionnalité, pour reprendre le terme husserlien. *L'Être et le Néant*, au début des années 1940, apportera une structuration ontologique à ce « rien », à cette évanescence de la conscience : elle existe comme néant –comme capacité de se séparer de soi et du monde ou de l'Être. Le terme technique qui désigne ce mode d'existence est « néantisation », son nom courant est liberté²⁰.

La radicalité de Sartre tient sûrement à cette ressource de la « néantisation », à l'assurance qu'à la conscience d'être séparée du monde (*et liée à lui*) par l'infinitésimale distance d'un « ne pas » qui peu ou prou lui garantit de pouvoir reprendre sa mise : l'engagement se double constitutivement de la possibilité d'un « dégagement ». Du point de vue de Camus, c'est là une aberration et sûrement une des raisons de son refus obstiné d'être vu comme un « existentialiste²¹ ». De ce mode d'engagement il se moque dans une pochade, *L'Impromptu des philosophes* – qu'il s'abstient judicieusement de publier, mais qui n'est pas dénuée d'intérêt pour ce qui m'occupe. On y voit Monsieur Vigne, provincial, pharmacien de son état – une sorte de Homais, mais fasciné par la philosophie plutôt que par la science –, tomber dans les griffes de Monsieur Néant, philosophe (qui se révélera être évadé d'une clinique psychiatrique). Ce gourou du néant professe notamment que, si

l'engagement est nécessaire, celui qui s'engage, étant libre, peut toujours reprendre sa mise :

Monsieur VIGNE : La répudier [ma femme] ! Mais [...] je me suis engagé envers elle.

Monsieur NÉANT : Oh ! L'engagement est sans doute chose indispensable, mais ce livre vous donne faculté de choisir vos engagements et vous ne devez pas vous retenir pour si peu.

Monsieur VIGNE : Ainsi donc je pourrai... Ah ! Je n'avais jamais pensé à cela, j'ai donc le pouvoir de redevenir tout à fait libre.

Monsieur NÉANT : Tout juste, monsieur. – Et ce que j'enseigne d'abord, c'est à devenir libre²².

La guerre d'Algérie n'était pas « la guerre de Sartre » au sens où y prendre ardemment position aurait procédé pour lui d'une irrépressible exigence intérieure ; c'était en revanche vraiment celle de Camus, une tragédie qu'il avait anticipée – son engagement dans la question algérienne dura plus de vingt ans ; qu'il aurait voulu contribuer à empêcher (par le maintien constant d'un dialogue entre communautés et en plaidant pour la justice et l'égalité) ; qu'après son déclenchement il tenta d'élucider pour les métropolitains par ses articles dans *L'Express* ; pour laquelle, quand il était trop tard, quand l'indépendance devenait inévitable, il espérait encore une issue réconciliatrice désormais impossible : « “Il faut choisir son camp” crient les repus de la haine. Ah ! Je l'ai choisi ! J'ai choisi mon pays. J'ai choisi l'Algérie de la justice où Français et Arabes s'associent librement²³. »

La préface aux *Damnés de la terre*

Que Sartre ne soit pas lié à la guerre d'Algérie par l'intimité et l'épaisseur concrète d'un vécu au long cours, mais comme à une

cause qui le requiert, à titre de figure de la gauche, durant une séquence temporelle déterminée, c'est précisément ce qui lui permet d'être tranchant à un moment où il faut l'être : la situation, enkystée, inextricablement envenimée de haine et de violence, ne permet plus les nuances, et, s'il est vrai que « le colonialisme est un système ²⁴ », ce système doit être cassé coûte que coûte. Sartre répond à l'urgence, flamberge au vent, à partir de principes et de schèmes théoriques qui lui ont déjà servi en d'autres occasions similaires (on retrouve ainsi dans les textes sur l'Algérie des éléments d'*Orphée noir*), étoffés d'informations rassemblées pour la circonstance. La préface aux *Damnés de la terre* est le climax de ce tranchant²⁵. La première cible de la logique-couperet qu'y mobilise Sartre, ce sont les « libéraux » (dont Camus au premier chef, dont le nom n'est pas cité, mais les références sont transparentes) ; c'est qu'à rebours de la logique du « de deux choses l'une » mobilisée par Sartre, ils entendent tenir compte des raisons des deux parties (« Les raisons de l'adversaire », c'est le titre d'un des articles de Camus, repris dans *Chroniques algériennes*²⁶). Sartre traite ces « libéraux » comme s'ils portaient, dans le drame algérien, la plus lourde part de responsabilité, comme s'ils n'avaient jamais été, au mieux, que d'aimables rêveurs se berçant d'illusions, servant d'alibi au système inhumain et lui fournissant « l'exquise justification du pillage ». « Ils ont bonne mine, les non-violents : ni victimes, ni bourreaux ! Allons donc ! Si vous n'êtes pas victimes, quand le gouvernement que vous avez plébiscité, quand l'armée où vos jeunes frères ont servi, sans hésitation ni remords, ont entrepris un "génocide", vous êtes indubitablement des bourreaux²⁷. »

« Ni victimes ni bourreaux » : c'est le titre d'une série d'articles de Camus, datant de 1946-1948 et n'ayant trait ni au système colonial, ni à l'Algérie, mais à un ordre international en recomposition au lendemain de la guerre, à la description de la mondialisation du monde, aux débuts de la guerre froide, au refus de la légitimation idéologique du meurtre – de quelque bord que soit l'idéologie dont il s'agit (thème essentiel, un peu plus tard, dans *L'Homme révolté*). Dans ces articles, Camus ne prône pas la non-violence, mais, en un temps où foisonnent dans l'intelligentsia anathèmes, insultes, procès d'intention, il rejette ce qu'il appelle « la violence confortable » :

celle à laquelle en appellent des intellectuels assurés pour leur compte de ne pas faire partie d'un peloton d'exécution ou de ne pas se trouver sur un champ de bataille. Ils furent rédigés en un temps où Sartre et Camus participaient tous deux au Rassemblement démocratique révolutionnaire (RDR), mouvement politique se vouant à la recherche d'une troisième voie, indépendante des deux blocs, et c'est de cette recherche qu'ils témoignent. Sartre réinterprète ces textes à partir de son engagement pour l'indépendance de l'Algérie, à sa manière désinvolte mais pas infondée : Camus, à propos de l'Algérie, persistera dans ses reproches à l'égard des interventions enflammées d'intellectuels qu'il juge irresponsables. En 1957, il écrit ainsi au poète franco-algérien Jean Sénac, qui fut son ami et protégé, mais dont la guerre commence à le séparer : « Laissez-moi vous dire [...] que je continue de penser que celui qui écrit n'est jamais à la hauteur de ceux qui meurent. Il y a beaucoup de gens qui meurent aujourd'hui en Algérie, et des deux côtés. Vous qui écrivez, pensez-y bien [...]. Tout ce qu'un écrivain doit veiller à faire, tant qu'il ne se bat pas, est de ne pas ajouter, en cédant aux facilités de langage, à ce poids de sang²⁸. »

Il y a de la désinvolture aussi, de la part de Sartre, par rapport à l'engagement au long cours de ce « libéral » que fut Camus, qui lutta dès les années 1930 pour une Algérie franco-musulmane à laquelle la victoire du Front populaire sembla donner une chance. Il s'agit notamment du projet de réforme dont Sartre parle avec sarcasme dans sa préface aux *Damnés de la terre*, le projet dit « Blum-Viollette » (1936), visant à accorder des droits politiques à une minorité d'autochtones. Ce projet, certes, semble minimaliste et dérisoire si on le déchiffre à la lumière des événements ultérieurs, comme le fait Sartre quinze ans plus tard dans sa préface : « Les libéraux restent hébétés : ils reconnaissent que nous n'étions pas assez polis avec les indigènes, qu'il eût été plus juste et plus prudent de leur accorder certains droits [...]. Ils ne demandaient pas mieux que de les admettre par fournées et sans parrain dans ce club si fermé, notre espèce²⁹. » Mais que signifiait-il au moment où il fut conçu – et soutenu notamment par Camus ? Le début d'une série de réformes qui, en son temps, selon Charles-André Jullien – historien spécialiste de l'Afrique du Nord auprès de qui Sartre puise une

bonne part des informations étayant « Le colonialisme est un système » – « répondait à un vœu que ne cessaient de formuler les “évolués” [l'élite « indigène »] depuis un quart de siècle » et suscitait « l'adhésion enthousiaste de la majorité des Algériens³⁰ ». Le projet Blum-Viollette fut enterré du fait de l'hostilité des Français d'Algérie, et aussi de l'inertie du cabinet de Léon Blum, qui lui était favorable mais qui, pris par l'urgence des réformes à mener en Métropole, ne considérait pas les questions algériennes comme prioritaires.

S'il n'était décidément plus l'heure, en 1961, de faire le décompte des hypothétiques occasions manquées, les acerbes leçons d'intransigeance de Sartre se justifiaient-elles pour autant ? Comment ne pas entendre Camus quand, en 1955, il écrit dans *L'Express* : « Qui, en effet, depuis trente ans, a naufragé tous les projets de réforme, sinon un Parlement élu par les Français ? Qui fermait ses oreilles aux cris de la misère arabe, qui a permis que la répression de 1945 se passe dans l'indifférence, sinon la presse française dans son immense majorité ? [...] Le niveau de vie des Français, si insuffisant qu'il fût, n'aurait-il pas été moindre sans la misère de millions d'Arabes ? La France entière s'est engraisée de cette faim, voilà la vérité³¹. » ? S'en prendre en priorité aux « libéraux », c'est masquer combien le mal s'enracinait dans la gauche métropolitaine elle-même et combien fut écrasante sa responsabilité dans le pourrissement de la situation. Elle pécha par insouciance, l'insouciance qui, comme s'agissant du projet Blum-Viollette, lui fit méconnaître qu'introduire des changements en Algérie était nécessaire et urgent ; mais aussi, plus profondément, par conviction : si les libéraux, dont Camus, n'arrivaient à penser que dans le cadre de la colonie, c'est parce que l'« assimilation », l'« intégration » furent des idéaux de gauche, portés par l'esprit des Lumières. Pierre Nora, réfléchissant à un demi-siècle de distance sur son engagement pour l'Indépendance, note : « Comment celle-ci [la gauche] aurait-elle pu se déterminer à l'indépendance de l'Algérie quand toute son histoire se confondait avec son effort pour l'assimiler ? On se gausse aujourd'hui de la fameuse formule de François Mitterrand, en 1954 [...] : “L'Algérie, c'est la France”. Devant l'insurrection, elle n'était pas emblématique de la répression, mais d'une pensée libératrice.

Non seulement les partis de gauche se sont convertis tardivement à l'anticolonialisme, mais c'est au nom des Lumières, au nom de l'idéal révolutionnaire et jacobin que s'est opérée l'assimilation de l'Algérie à la France³². » Et Camus, parlant de ses années de militantisme en Algérie : « Étrange époque où les grands principes jacobins régnaient en seigneurs absolus sur les colonies [...] »³³. » Il n'était dès lors pas facile, dans les années 1930, si progressiste que l'on fût, d'envisager autre chose que réformer le système de l'intérieur, vers plus d'égalité et de justice, et l'exigence rétrospective de Sartre par rapport aux « libéraux » est exorbitante : ils auraient dû non seulement arriver à secouer décisivement l'apathie de la gauche française – et s'ils y échouèrent ce ne fut pas faute d'avoir essayé³⁴ –, lutter solitairement, en Algérie, contre des « ultras » que l'indifférence ou le dédain de cette même gauche avaient contribué à agglomérer et à durcir, mais aussi devancer, dans la population autochtone, un sentiment national qui ne se forgea que peu à peu et par la guerre elle-même³⁵.

Moi-pour-moi, moi-pour-les-autres

Alors, Sartre jusqu'au cou dans le bain de l'époque, Camus dehors ? Il s'agit plutôt de deux réglages incompatibles du rapport du dedans et du dehors, tels que les deux hommes ne peuvent que se mécomprendre. Camus est si obstinément dedans, si étroitement identifié à la situation qu'il ne cesse, immergé en elle, de prendre du recul (ni...ni), d'équilibrer les plateaux de la balance, de se précautionner contre les trop rapides prises de parti et contre lui-même (« En ce qui concerne l'Algérie, j'ai toujours peur d'appuyer sur cette corde intérieure qui lui correspond en moi et dont je connais le chant aveugle et grave³⁶ »), bref, de chercher une troisième voie, existentielle autant que politique. Aux yeux de Sartre, ce sont là prudences de fillette timorée qui refuse de plonger ; du point de vue de Camus, c'est la nécessité, pour un nageur emporté dans une eau tempétueuse, de sortir la tête pour respirer et pour se repérer dans les flots.

L'osmose que revendique Camus (l'Algérie-et-moi) rend l'action plus difficile : les ancrages anciens, les entreprises passées, réussies ou vaines, l'entêtement des fidélités, les évolutions non synchrones des différents acteurs, une sensibilité douloureuse, tout cela, plutôt que d'ajuster l'engagement à ce que requiert la situation, peut conspirer à produire blocages ou taches aveugles, à rendre malaisé ou impossible d'épouser le cours des événements et de s'y adapter ; Camus, sans doute, était resté attaché à cette fin des années 1930, années d'avant son départ pour Paris, qui virent l'acmé de son militantisme en faveur de la cause musulmane – ce militantisme est au reste pour beaucoup dans son exil, puisqu'il part quelques mois après l'interdiction du *Soir Républicain*, feuille dont il était rédacteur en chef et qui semble trop subversive aux autorités coloniales. Bien plus tard, il continua à raisonner avec des données de cette époque et en invoquant, parmi les indépendantistes, des interlocuteurs qui ne menaient plus le jeu – l'Union démocratique du manifeste algérien de Ferhat Abbas (UDMA), le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques de Messali Hadj (MLTD), puis le Mouvement national algérien qui lui succède (MNA) : il évaluait mal les rapports de force. Se souvenant comment, en mai 1937, à Barcelone, les anarchistes avaient été liquidés par les forces républicaines, c'est à la lumière de la guerre d'Espagne qu'il déchiffrait l'emprise du FLN et la guerre fratricide que celui-ci mena contre le MNA. Sartre, en 1952, lors de sa brouille avec Camus, lui reprochait déjà ce genre de décalage : si Camus, disait-il, avait été pendant l'Occupation et à la Libération « l'admirable conjonction d'une personne, d'une action et d'une œuvre », sept ou huit ans plus tard, sa personnalité, « réelle et vivante tant que l'événement la nourrissait, devient un mirage³⁷ » : désertée par l'Histoire, elle se transforme en coquille vide annonçant solennellement des vérités périmées.

Dans le second tome de la *Critique de la raison dialectique* (rédigé en 1958, inachevé et publié à titre posthume), Sartre élabore la théorie de ces désajustements, inhérents selon lui à notre condition ontologique ; celle-ci est telle que, par la mort ou autrement, il y a « nécessité pour chaque individu (et pour chaque groupe) de disparaître au cours de sa propre action, de vider les lieux, le théâtre de

ses fonctions *avant* d'avoir achevé son rôle (ou parfois *bien après* : de toute façon le décalage existe), ce qui signifie inversement pour chaque praxis la nécessité d'être désertée en cours de route par son homme et de continuer comme praxis inerte, ou de disparaître en laissant irrésolue la question pratique qu'elle voulait résoudre, ou d'être reprise et déviées par d'autres³⁸ ». Si Camus est à blâmer aux yeux de Sartre, c'est dans la mesure où, par son « moi », qu'il considère être mesure de la vérité, il tente, à rebours de cette inéluctable inadéquation, de posséder à jamais l'événement, de colmater et rattraper les fissures, cassures, déviations, inachèvements qui sont constitutifs de toute action historique ; et, plus la volonté d'adéquation est inflexible, plus les craquements sont manifestes.

Sartre, bien sûr, ne s'excepte nullement du lot commun : l'Histoire passe par les hommes, elle passe aussi sur eux et les dépossède de leurs entreprises. En 1967, dans le droit fil de la *Critique de la raison dialectique*, il parle avec Claude Lanzmann du personnage politique qu'il est devenu (notamment pendant la guerre d'Algérie) : « C'est ce que j'ai voulu, c'est ce que je n'ai pas voulu, c'est ce que je dois vouloir : tout cela revient au même³⁹ ». L'engagement rétrécit les possibles de celui qui s'engage, c'est là pour Sartre la texture même d'une vie. Son public a pris sur lui un ensemble d'hypothèses qui ne correspondent pas toujours à ses choix premiers, mais qu'il est tenu d'assumer parce qu'elles sont son « moi-pour-les-autres », par rapport auquel le « moi-pour-moi⁴⁰ » – l'ego, dont, je l'ai dit, il comprenait déjà la vacuité dans les années 1930 – ne peut revendiquer aucun privilège. Il ajoute : « Croire à l'existence de moi-pour-moi, c'est vraiment le malheur⁴¹. » Vraisemblablement, de son point de vue, tel fut le malheur de Camus.

Ce ne fut pas le sien. Il y échappe du fait des vertus déjà mentionnées de la « néantisation », que la prise en compte du « pratico-inerte » et du poids de l'Histoire par la *Critique de la raison dialectique* certes a limitées, mais sans les annuler totalement – ce refus du déterminisme, cet irrédentisme de la liberté (nommée désormais praxis) font l'hétérodoxie du « marxisme » de Sartre ; jusqu'à la mort qui vous transforme en « bloc de ciment », et si contraignants que soient la situation et les engagements pris, dit-il dans la

même interview avec Lanzmann, reste une « petite marge de choix ⁴² ». Il y échappe surtout par la disposition subjective première où s'enracine cette ontologie de la liberté : par une sorte de légèreté, de facilité à abandonner celui qu'il fut. Pendant la drôle de guerre, Sartre s'interrogeait sur cette attitude fondamentale. Sa « théorie de la liberté », comprenait-il alors (celle de *L'Être et le Néant*, qui commence à prendre forme durant sa mobilisation en Alsace), n'est que la mise en philosophie d'une singulière absence de solidarité avec soi-même : « [...] chaque instant de ma vie se détache de moi comme une feuille morte ⁴³ ». De cette aptitude sienne à se défaire perpétuellement de soi, qu'il constatait et décrivait sans la prôner, il saisissait l'ambiguïté : ne serait-elle pas une manière retorse, pour la conscience, de se mettre hors de portée de toute critique, de gagner une assurance inexpugnable ? Comment pourrait-on reprocher ses erreurs à une conscience qui, se dépouillant perpétuellement d'elle-même, *n'est plus* celle qui les a commises ? Sartre se demandait, inquiet, si la « sincérité » et le « courage » ne consisteraient pas, plus que dans cet effeuillage systématique de soi, à revendiquer « une sorte de continuité avec soi-même ⁴⁴ ». Beauvoir s'interrogeait elle aussi à propos de cette posture existentielle : « Le Castor m'écrivit justement que la véritable authenticité ne consiste pas à déborder sa vie de tous côtés [...] ou à se libérer d'elle à chaque instant, mais à y plonger au contraire et à faire corps avec elle. Cela est plus facile à dire qu'à faire [...]. Il faut être fait d'argile et je le suis de vent ⁴⁵. »

« Faire corps avec... » : c'est précisément cela dont Sartre crédite Camus dans le texte d'hommage qu'il écrivit juste après sa mort : Camus, dit-il, *était* son mode d'engagement dans le monde, « il *était* pour ainsi dire cette inébranlable affirmation [morale]. Pour peu qu'on lût ou qu'on réfléchît, on se heurtait aux valeurs humaines qu'il gardait dans son poing serré ⁴⁶. » On notera le « pour ainsi dire », qui, en 1960 encore, marque l'étonnement de Sartre par rapport à cette manière qu'avait Camus d'*incarner* ses convictions, de *se* mettre tout entier en elles, de les confondre avec l'histoire de son existence – Sartre, pour sa part, et quel que soit le poids de ses engagements, continue à être fait de vent plus que d'argile.

Que du malheur résulte de cette étroite identification, on le conçoit aisément : pour Camus, être critiqué dans ses idées, c'était être blessé dans sa personne et même dans sa chair. La pompe de ses formules, sa façon d'astiquer une statue marmoréenne de lui-même, que Sartre lui reprochait en 1952⁴⁷, sont la cuirasse dont il tente de protéger sa vulnérabilité. À lire ses carnets ou des correspondances, on mesure l'impact des attaques qu'il a subies, l'abattement et les longues ruminations amères qui s'ensuivent. Après la querelle avec Sartre, ainsi, Camus erre dans les couloirs de la maison Gallimard, en quête d'appuis, et est le plus souvent accueilli avec embarras. Il évite les lieux publics de Saint-Germain-des-Prés, de Montparnasse, où il pourrait rencontrer Sartre ou ses lieutenants. Paulhan tente en vain de le rassurer en ramenant la tonitruante affaire à ce qu'il considère être sa juste mesure : « une tempête dans une tasse de tisane parisienne⁴⁸ ». Plus tard, Camus sera atteint de même par l'incompréhension ou l'agressivité avec lesquelles sont reçues ses interprétations de la situation algérienne et les solutions qu'il entrevoit pour elle. Mais il conclut l'une de ces ruminations – une « Défense de *L'Homme révolté* » qu'il ne publiera pas – par ces mots : « Rien n'est inutile⁴⁹. »

« Rien n'est inutile » : *Les Mots*, *La Chute*

Sartre, en 1952, dans sa féroce « réponse » à Camus, écrivait : « Si vous me trouvez cruel, n'ayez crainte : je parlerai de moi bientôt et sur le même ton⁵⁰. » Il faisait allusion au projet autobiographique (et autocritique) auquel il commençait à penser alors, et qui, douze ans plus tard, après plusieurs réécritures, s'intitulerait *Les Mots*. Ce livre est-il cependant aussi implacable dans l'autocritique que ne l'est, dans ses critiques, la diatribe infligée à Camus ? Certes, Sartre, dans *Les Mots*, déchiquette à belles dents l'enfant qu'il dit avoir été, grandi entre les livres et bourgeoisement choyé, et c'est au spectacle d'une apostasie qu'il entend inviter le lecteur emporté par le scintillant carrousel de sa prose : reniement de son ancienne foi en la mission sacrée de l'écrivain et découverte de ses « vraies tâches⁵¹ », qui sont d'ordre politique. Tout comme il faisait grief à

Camus d'être resté sur la rive et, après son engagement résistant, d'avoir regardé de loin et avec désapprobation le cours de l'Histoire, il s'accuse d'avoir été trop longtemps enfermé dans une névrose littéraire qui l'aurait écarté des urgences du réel. Mais il n'attaquait pas seulement Camus sur des thèses ou des positions, il s'en prenait aussi, sans ménagement, au style de son rapport au monde – à sa manière de faire corps avec ses idées, c'est-à-dire à sa personne ou, dans le vocabulaire de *L'Être et le Néant*, à son « choix originel » –, et c'est pourquoi son texte est si blessant⁵².

Bien sûr, il est difficile de se blesser soi-même. Mais le « ton » auto-critique de Sartre laisse-t-il entrevoir en lui, du moins, quelque chose comme un décentrement, un bougé, un changement – ce changement qu'il reprochait à Camus de n'avoir pas accompli depuis 1945 ? Rien n'est moins sûr. Quand Sartre, dans son journal de guerre, s'interrogeait sur soi (Où est la sincérité, où le courage ? Qu'est-ce que l'authenticité ? Pourquoi l'abandon incessant de moi-même est-il ce à quoi je tiens le plus âprement ? Ne suis-je pas en train de tricher ?), on le sent désemparé, ou du moins en quête de réponses qu'il ne possède pas encore. Un quart de siècle plus tard, dans *Les Mots*, son « ton » confirme et consolide sa posture première (de perpétuel détachement de soi) plus qu'elle ne la déstabilise. Ce ton, c'est l'ironie, qui se trouve là élevée quasiment à la dignité de genre littéraire, une ironie étincelante, instrument d'une frénétique lucidité. Or l'ironie, qui consiste à ne pas dire ce qu'on dit, à dire ce qu'on ne dit pas, est l'exact reflet du mode d'être de la conscience théorisée par *L'Être et le Néant* : la conscience n'est pas ce qu'elle est, est ce qu'elle n'est pas⁵³. Et par la perfection du jeu ironique, Sartre, en un sens, se découvre prisonnier à perpétuité de sa propension très ancienne à se répudier en permanence. Parmi les phrases conclusives des *Mots* figure celle-ci : « On ne guérit pas de soi » (entendons : de ce soi-non-soi qui constitue le soubassement de la psychè de Sartre et de sa « théorie de la liberté »). Gérard Lebrun commente : « On se guérit encore moins de sa philosophie quand on est un grand penseur. Ce livre en est la démonstration lumineuse (et probablement involontaire) – au sens où l'auteur, dont l'honnêteté intellectuelle frise le masochisme, retrouve la validité

de ses concepts au moment même où sans doute il voudrait les relativiser⁵⁴. »

L'interrogation sur soi, chez Sartre, aurait donc produit un chef-d'œuvre littéraire, mais, quoi qu'il en pense, pas de changement fondamental – pas de réorientation de ce qu'il nomme dans *L'Être et le Néant* « choix originel » : après *Les Mots*, son économie psychique n'a pas été bouleversée, il a continué à se préoccuper de questions politiques (comme il le faisait dans les années 1950, même si les contenus forcément varient au fil du temps) et de littérature (son obstination à écrire sur Flaubert après 1968 incommodait fortement ses jeunes interlocuteurs maos).

Il en va peut-être autrement pour Camus. « Rien n'est inutile » : de la rumination des attaques dont il fut l'objet, de l'écho durable en lui des voix hostiles, résulte un questionnement de soi qui semble déplacer réellement les piliers de sa pensée et de son écriture. C'est *La Chute* (1956) qu'il faut lire ici. Je faisais allusion dans mon article précédent à Jean-Baptiste Clamence, l'unique protagoniste de ce livre. Clamence, comme le fera Sartre-Poulou huit ans plus tard, et au moyen lui aussi d'une implacable ironie, conspue sa mauvaise foi, traque ses duplicités et impostures, en un long monologue adressé à un interlocuteur muet et fantomatique qui n'est probablement que dédoublement de sa conscience. Peu m'importe ici la source de l'inspiration de Camus, en l'occurrence *Les Carnets du sous-sol* de Dostoïevski. Je m'attacherai à l'usage qu'il en fait, à l'« utilité » du procédé pour lui dans la difficile passe où il se trouve. Et, à ce sujet, plus que de Dostoïevski⁵⁵, c'est de Lermontov qu'il faut se souvenir et de son titre, *Un héros de notre temps*, que Camus aurait volontiers repris pour le monologue de Clamence. En épigraphe de l'édition anglaise de *La Chute*, il citait Lermontov : « *Un Héros de notre temps*, messieurs, est bien un portrait, mais pas celui d'un individu : c'est l'ensemble des vices communs à notre génération, dans son expression la plus complète⁵⁶. »

Clamence, homme à plusieurs visages, réunit des traits de son créateur, de Sartre, de Jeanson (et sans doute d'autres encore). De Jeanson, par exemple, la Résistance frustrée, le passage par un camp de

concentration de l'Espagne franquiste, puis par l'Afrique du Nord ; de Sartre, entre autres choses, la foi en la liberté – dont Clamence se dit à présent revenu (« Autrefois, je n'avais que la liberté à la bouche. Je l'étendais au petit déjeuner sur mes tartines, [...] je portais dans le monde une haleine délicieusement rafraîchie à la liberté⁵⁷ »). Quant à Camus, on le retrouve dans la profession parisienne de Clamence – celle qu'il abandonna pour l'exil amstellodamois : il fut « avocat généreux » choisissant avec soin ses « bons meurtriers » (Meursault ?), de façon à pouvoir, en les sauvant, se placer au-dessus de tous, accusés et juges (« Ma profession [...] me plaçait au-dessus du juge que je jugeais à mon tour, au-dessus de l'accusé que je forçais à la reconnaissance⁵⁸ ») ; la prétention à une haute moralité ; et pourtant des manières de séducteur peu précautionneux ; la thématique centrale d'un suicide féminin (qui fait écho à l'état dépressif de Francine Camus).

Comment Camus utilise-t-il les facettes de son Clamence ? S'agit-il de se défaire de ses propres travers en les diluant dans le siècle ? De relativiser les condamnations dont il fut l'objet en laissant entendre que ses frères de géhenne ne sont pas meilleurs que lui ? Son geste me semble plutôt attester qu'il a compris la vanité d'une posture dont il a sans doute abusé : le seul-contre-tous. C'est Meursault et son intransigeance à ne pas jouer le jeu, qui le place en dehors de l'humanité commune, oblitère le meurtre qu'il a commis et mue ses juges en conformistes haineux et bornés ; c'est le docteur Rieux faisant son « métier d'homme » avec un engagement si entier et si dépourvu d'emphase qu'il s'en trouve placé au-dessus des saints ; c'est le Camus de *L'Homme révolté*, assuré de détenir, seul parmi ses semblables (les intellectuels de gauche), la vérité sur les exactions du régime stalinien. Clamence, au bord des canaux croupis d'Amsterdam, à la chaude lumière du genièvre, décortique sa posture de « juge-pénitent » qui ne s'accuse jamais que pour juger les autres plus impitoyablement ; et, mettant la justice au placard, littéralement – il est receleur de l'un des panneaux de *L'Agneau mystique*, intitulé *Les juges intègres*, qui, dérobé à Gand en 1934, est remis dans l'armoire de sa chambre d'Amsterdam –, il abandonne en même temps la prétention à être le Juste. Camus a toujours détesté les juges, détestation née dans sa jeunesse de chroniqueur jud-

iciaire pour *Alger républicain*, quand il ferrailait contre l'inique justice coloniale (on le découvre dans ces chroniques : le juge d'instruction qui brandit un crucifix à la face de Meursault a réellement existé). Mais désormais il ne s'excepte plus, il se compte lui-même parmi les juges abusifs.

On se souvient de la célèbre fin des *Mots* : « Tout un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui⁵⁹. » Sept ans avant la parution du livre de Sartre, un an après avoir chuté (à ses propres yeux) de son piédestal de conscience jugeante, en 1957, Camus, dans le discours qu'il prononça à Stockholm pour la réception du prix Nobel, ne dit pas autre chose : il faut remettre « l'écrivain à sa vraie place, n'ayant d'autre titre que ceux qu'il partage avec ses compagnons de lutte » ; et ceci encore : « L'art [...] oblige [...] l'artiste à ne pas s'isoler. Et celui qui, souvent, a choisi son destin d'artiste parce qu'il se sentait différent apprend bien vite qu'il ne nourrira son art, et sa différence, qu'en avouant sa ressemblance avec tous⁶⁰. » À cette inflexion neuve de sa manière d'être-au-monde, Camus ajoute celle de son écriture – pour autant que sa vie tronquée nous la laisse entrevoir. *Le Premier Homme*, roman inachevé et publié à titre posthume (le manuscrit en fut retrouvé dans la voiture de l'accident mortel), abandonne non seulement le lyrisme extatique de *Noces*, non seulement l'écriture ténue de *L'Étranger*, cette écriture presque mutique qui nous emmenait aux lisières incertaines d'une terne existence, de la tragédie et de la métaphysique, mais encore l'éloquence trop noble et trop sentencieuse, aux périodes cadencées et symétriques, celle que Sartre disait pompeuse et que Clamence, plus féroce encore, parlant de son passé d'« avocat généreux », décrit ainsi : « J'avais le cœur sur les manches⁶¹. » Pour dire l'intrication d'un passé et d'un présent sanglants, de destins humains liés *et* disjoints, de la présence sensible écrasante d'un pays, l'écriture du *Premier Homme* trouve des accents faulknériens. C'est probablement ce devenir de l'homme que Sartre pressentait quand il écrivait, à la mort de son ex-ami : « [...] Camus devait vivre : cet homme en marche nous mettait en question, était lui-même une question qui cherchait sa réponse ; il vivait *au milieu d'une longue vie*. [...] Rarement, les caract

ères d'une œuvre et les conditions du moment historique ont exigé si clairement qu'un écrivain vive⁶². »

En 1957, après *La Chute* donc, témoignant au procès Ben Sadok, pour convaincre les jurés que l'acte du jeune nationaliste algérien relevait non d'une mission terroriste confiée par le FLN, mais de l'assassinat politique commis par un loup solitaire, Sartre se référait à Camus, il invoquait positivement *Les Justes* et la façon dont y est pensé l'assassinat du Tsar par Kaliayev⁶³. Cela ne l'empêchera pas, quatre ans plus tard, dans la préface aux *Damnés de la terre*, d'en appeler à la violence et de s'en prendre à nouveau à Camus ; toujours cette légèreté de qui ne croit pas au « moi-pour-moi » : Sartre était enclin à réviser ses jugements « selon les événements et [s]on humeur⁶⁴ » ou, pour le dire autrement, avait une longue pratique dialectique du « oui et non ». Mais une dialectique sans *Aufhebung* : le non ne produit pas de dépassement du oui, qui ressurgira tôt ou tard.

« Ces yeux futurs dont le regard nous hante... »

Qui peut juger ce kaléidoscope d'intelligences multiples que condense Clamence, empêtrées dans leur époque cruelle, diversement orientées et semblablement péremptoires dans leurs prises de parti divergentes ? Qui, sinon le futur ? Sartre écrivait en 1952 : « Ces hommes masqués qui nous succéderont et qui auront sur tout des lumières que nous ne pouvons même entrevoir, nous sentons qu'ils nous jugent ; pour ces yeux futurs dont le regard nous hante, notre époque sera objet. Et objet coupable [...]. Ce que nous voyons *ne sera plus* ; on rira de nos ignorances, on s'indignera de nos fautes⁶⁵. » J'évoquerai, pour conclure, la façon dont quelques-uns, pris d'une manière ou d'une autre par la tourmente algérienne, affrontèrent ces « yeux futurs » et négocièrent avec la hantise du jugement à venir.

Francis Jeanson, auteur de l'article qui causa la brouille de Sartre et Camus, fut un soutien sans faille du FLN – ou du moins de ses act-

ions *en Algérie*. Jeanson n'hésita pas à prendre parti pour le FLN dans les rivalités qui l'opposèrent au MNA de Messali Hadj, indépendantiste de la première heure ; il accrédita, sans distance critique aucune, l'interprétation du FLN, au nom de laquelle celui-ci mena une sanglante politique d'élimination : le MNA serait un mouvement contrôlé et manipulé par la police française⁶⁶ ; Jeanson se vit également un temps en acteur privilégié de la construction de la nouvelle Algérie après son indépendance. Bref, il était « dedans », dans le bain jusqu'au cou. Sinon précisément qu'il n'y était pas, qu'il pensait et agissait, lui, depuis la France. En 1958, Omar Boudaoud, président de la fédération française du FLN, l'informe qu'un « second front » va être créé en France même, pour créer un climat d'insécurité qu'il pense propice à l'éveil des consciences. Jeanson, se voyant tout à coup « dedans » d'une autre manière, est « horrifié » et « menace de dissoudre son organisation [le réseau Jeanson] si le FLN importe le terrorisme en France⁶⁷ ». Il a finalement gain de cause. Il sait pourtant que les Français d'Algérie ne sont pas seuls coupables et la responsabilité de la Métropole dans la situation lui apparaît avec évidence. Pourquoi alors s'effarouchait-il, sinon parce que le sang versé ailleurs lui importe moins, ou parce qu'il lui importe de sauvegarder, pour le jour d'après, la possibilité d'une amitié franco-algérienne où il jouerait un rôle clé⁶⁸ ?

Claude Lanzmann, un de ses compagnons de lutte, semble avoir cru, lui, à l'unité du front indépendantiste. Était-il plus idéaliste ? En tout cas, rétrospectivement, il dit des nationalistes algériens d'ici et de là-bas : « Nous les regardions comme notre pureté ». Après un séjour en immersion auprès de « l'armée des frontières », quand il comprit que ce que le FLN présentait comme un front unifié en vérité « masquait des luttes intestines et des déchirements impitoyables », il n'écrivit pas le reportage qui était censé résulter de son voyage. Son attitude est inverse de celle de Jeanson : « Je me suis dit, finalement, que je n'avais pas le droit de prendre parti dans cette guerre civile [...] la révélation de leurs violentes dissensions et de la haine que ces "frères" se portaient m'a brutalement imposé le silence. J'ai donc gardé tout cela pour moi⁶⁹. »

C'est en 1958 que la guerre éloignera de Camus une autre personnalité significative pour la question qui nous occupe : le poète Jean Sénac. En 1956, contrairement à Sartre et Jeanson, celui-ci n'appartient pas à la constellation des ennemis triturés par le monologue de Clamence. Il me semble néanmoins avoir toute sa place dans cette rapide évocation de destins croisés. Ce jeune poète franco-algérien était comme prédestiné à devenir proche de Camus : comme lui d'extraction très modeste, comme lui ayant une mère d'origine espagnole et qui faisait des ménages, comme lui grandi sans père, comme lui malade des poumons – Camus l'appelait *hijo* et l'avait introduit sur la scène littéraire parisienne. Sénac s'engagea impétueusement pour l'Indépendance, depuis Paris pendant la guerre, avec des étudiants algériens⁷⁰ ; puis, de retour en Algérie en 1962, il se mit à la disposition du gouvernement de la république socialiste naissante, où, pendant de brèves années, il occupa diverses fonctions culturelles et devint une sorte de poète officiel, signant parfois ses productions « Yahia el-Ouahrani », Jean l'Oranais. Fin octobre 1962, il note dans son journal :

ALGER

Joie

Enthousiasme

Confiance

Travail

Beauté

Et

Fraternité

La réalité est plus belle (malgré toutes les difficultés) que mes rêves de l'exil⁷¹.

Et exactement dix ans après, alors qu'il échoue à obtenir la nationalité algérienne : « Une fois de plus, la rengaine de rancœur et d'abjection, le froid vomi : “[...] tu n'es pas arabe.” Je l'ai tant de fois entendue, puante d'alcool et de schismes mal digérés. Déjà à Lutèce, Almek Daddah : “Tu ne t'appelleras jamais Moumed !” [...] Et même cet écrivain de talent qui “passa sa vie à traire une étoile” : “Qu'est-ce que tu fous ici ? Ce n'est pas ton pays !” Les ai-je entendues, ces litanies atroces de la différence et du crématoire, durer, avancer, croître sur le terrain vague des glaires⁷². »

L'amour à sens unique de Jean Sénac pour l'Algérie lui vaut un destin christique : après la prise de pouvoir de Boumediene, en 1965, il est peu à peu privé de ses tribunes, de ses fonctions, de ses moyens d'existence. Refusant de quitter sa patrie pour la France, il en est réduit, à Alger, à habiter un sous-sol auquel il accède en se frayant un chemin entre rats et poubelles. « Maudit trahi traqué / Je suis l'ordure de ce peuple / Le pédé l'étranger le pauvre le / Ferment de discorde et de subversion / Chassé de tout lieu toute page / Où se trouve votre belle nation⁷³. » Il est assassiné dans cette cave, le 30 août 1973, comme Pasolini le sera deux ans plus tard. Meurtre politique ? Affaire de mœurs liée à une vie sexuelle houleuse ? La lumière ne fut jamais faite. Quelques jours avant la mort de Camus, dont l'avait éloigné son propre engagement sans réserve aux côtés du FLN, il s'adressait à lui dans son journal, par-delà l'absence et le silence : « Camus, c'est peut-être du masochisme, mais chaque fois que je dirai un mot contre vous, c'est un coup de couteau que je me donnerai⁷⁴. »

Et Sartre ? Et Camus ? Que devinrent ces deux visages principaux de Clamence ? Sartre, en février 1962, après le cessez-le-feu, rédige un éditorial intitulé « Les somnambules », qui sera publié dans *Les Temps Modernes* d'avril. C'est une méditation angoissée, qui revient sur les impuissances de la gauche pendant les sept années de guerre, sur l'apathie des masses en métropole, sur le sang versé par les Algériens, sur ce qu'il considère être la montée du fascisme en France (en janvier, son appartement est pour la deuxième fois plastiqué par l'OAS), sur la fragilité d'une trêve que pourrait rompre la moindre provocation – l'armée française continuant à encadrer la population européenne d'Algérie –, sur l'empressement des Français à s'en laver les mains. « Hier soir les gens s'attroupaient autour des marchands de journaux. Le froid les dispersait vite, ils avaient le temps de jeter un coup d'œil à la manchette, ça leur suffisait. Un type disait à voix haute : "Avec l'Algérie, c'est fini" [...] Du soulagement, rien de plus : voilà ce qui frappait, hier, dans les rues de Paris. [...] En 1945, les Parisiens criaient de joie parce qu'on les délivrait de leur souffrance ; aujourd'hui ils ont ce soulagement taciturne parce qu'on les délivre de leurs crimes⁷⁵. » Mais, à l'Indépendance, quelques mois plus tard, « c'est fini » pour lui aussi : il consid

ère avoir fait ce qu'il devait faire et, à son accoutumée, il tourne la page. L'année qui suit est consacrée à des voyages en URSS – dont les motifs sont plus sentimentaux que politiques, Sartre s'étant lié à sa guide et interprète Lena Zonina – et à l'achèvement de son projet autobiographique, commencé dix ans plus tôt. Quand *Les Mots* (dont Lena Zonina est la dédicataire) valut à Sartre le prix Nobel de littérature, il fit savoir, en refusant cette distinction, qu'il aurait sans doute accepté, en revanche, un prix qui serait venu couronner son action pour la libération de l'Algérie.

Et Camus ? Camus... Loin de moi la volonté de vouloir à mon tour, du haut de je ne sais quel tribunal des siècles, trancher dans cet écheveau inextricable d'existences pensantes, de passions, de fidélités, de reniements, d'affects blessés, que structurent et recomposent les remous de l'Histoire. « Nous sommes tous dans le risque et à la peine, à la recherche de nos vérités⁷⁶ », écrivait Camus à Sartre en 1952. Et tous, à mon sens, produisent des éclats de vérité, que les « yeux futurs » réévalueront et réagenceront selon l'époque qu'il leur est donné de vivre. La pensée décoloniale, je l'ai dit, paraît pour l'heure faire pencher la balance du côté de Sartre – Camus, corrélativement, apparaissant irréductiblement attaché au système colonial. Cette vision, quoique très simplifiée – j'espère l'avoir montré en partie – n'est pas entièrement fausse. Je voudrais seulement, dans ces procès sans cesse réitérés, pour l'un, contre l'autre, et vice-versa, et dans le temps que nous vivons – le temps court, l'année écoulée – prendre une position de témoin plus que d'accusateur ou de juge : témoin des effets d'une lecture dans ce moment historique précis.

Lire pour la première fois les *Chroniques algériennes* peu après le 7 octobre 2023 et ce qui s'est ensuivi de déchaînement meurtrier (je l'avoue, ce fut mon cas), cela les fait résonner autrement. Nous aspirions et aspirons tous, faute de mieux, du moins à une trêve pour les civils ; nous avons vu Schlomo Sand – qu'on ne peut soupçonner d'être réactionnaire –, après avoir milité toute sa vie pour la solution à deux États, se demander si un État binational (« deux peuples pour un État »), en d'autres termes un partage de la souveraineté et non de la terre, ne constituerait pas au Proche-Orient

une possibilité de paix moins lointaine. Dans ces circonstances où nous nous trouvons, l' « Appel pour une trêve civile en Algérie » prononcé par Camus à Alger en 1956 sous la menace des « ultras », ainsi que son esquisse d'une solution fédérale pour l'Algérie – il invoque à l'appui de cette éventualité des raisons similaires à celles que mobilise Schlomo Sand, intrication des populations et des économies – n'apparaissent plus comme des songeries de moraliste déconnecté de la marche de son époque. Les propositions de Camus ont pour but non de proscrire toute violence (« La lutte des idées est possible, même les armes à la main⁷⁷ »), mais d'essayer d'éviter que la violence, devenant sa propre fin, interdise tout dialogue politique et donc tout futur : « Nous [Français et autochtones] sommes trop ligotés par l'ampleur du drame et la complexité des passions qui s'y déchaînent pour espérer obtenir dès maintenant l'arrêt des hostilités. Mais nous pouvons agir au moins sur ce que la lutte a d'odieux et proposer, sans rien changer à la situation présente, de renoncer seulement à ce qui la rend inexpiable, c'est-à-dire le meurtre des innocents [...]. En provoquant, sur un point donné, ce faible dégel, nous pourrions espérer un jour défaire, dans son entier, le bloc durci des haines et des folles exigences où nous sommes tous immobilisés [...]. Ce qui arrivera [sinon], c'est la destruction de tout espoir et un malheur dont nous n'avons encore qu'une faible idée⁷⁸. » À ces mots, et à beaucoup d'autres du même genre dans les *Chroniques algériennes*, me semble faire écho, qu'il le veuille ou non, la chronique de Frédéric Neyrat dans ce même numéro : « Que signifie non dans “non”-violence ? ». L'auteur soutient lui aussi que la « “non”-violence » est un « appel », s'affirmant, pour la réguler, du sein même de la violence ; un appel au suspens d'actes tels que : « affamer ; rendre misérable ; tuer des enfants ; s'en prendre aux civils lors d'une guerre ; faire la guerre de telle sorte qu'aucun objectif politique ne puisse indiquer clairement comment la guerre peut finir », appel qui seul préserve la possibilité d'une « futurité ».

Après avoir évoqué la querelle de *L'Homme révolté* et la grande brouille des deux hommes autour de la question communiste, puis les nœuds inextricables des consciences, des choix et des destins qui constituèrent le « moment algérien » de cette querelle, il me

faut peut-être faire un pas en arrière, revenir au début. Revenir à *L'Étranger*, ce petit livre de 1942 qui suscite maintes interprétations divergentes. Sartre fut le premier à lui donner un retentissement en France, par un long article très et sans doute trop philosophique, qui, déchiffrant le roman à partir du *Mythe de Sisyphe*, l'inscrit durablement sous le signe de « l'absurde » (terme fort peu présent dans *L'Étranger*) et d'une métaphysique de l'existence. Dans cette lecture sartrienne de 1943, on ne trouve pas la moindre trace de ce qui fera plus tard la substance de son différend avec Camus : pas l'ombre d'un soupçon, ainsi, quant à la dimension possiblement coloniale de ce roman. Depuis, pourtant, on ne cesse d'interroger l'anonymat de la victime de Meursault et la façon dont Camus évoque les « Arabes » dans son œuvre. J'y viendrai dans le prochain numéro des *Temps qui Restent*, et, évoquant les interprétations « décoloniales » de *L'Étranger* – celles qui à nouveau font pencher la balance du côté de Sartre –, j'en arriverai, pour terminer cette série, à ce qui pour moi en a été le déclencheur : *Oublier Camus*, par Olivier Gloag.

—

Notes

- 1 Paru dans le numéro 2 des *Temps qui Restent*
- 2 Olivier Gloag, *Oublier Camus*, Paris, La Fabrique, 2023. Il eut des précurseurs : Yves Ansel, *Albert Camus totem et tabou*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012 ; également Isabelle Ansel, *L'Étranger de Camus*, Paris, éditions Pédagogie moderne, 1981 ; voir aussi, dans un registre bien moins pamphlétaire et plus nuancé, les recherches au long cours de Christiane Chaulet-Achour, notamment : *Albert Camus, Alger. L'Étranger et autres récits*, Biarritz, éditions Atlantica, 1998 ; Albert Camus, *Le poids de la colonie. Une œuvre, des contemporains, des lecteurs*, Arcidosso, éditions Effigi, 2023. La tendance est plus précoce dans la bibliographie anglo-saxonne : Conor Cruise O'Brien, *Albert Camus, of Europe and Africa*, New York, Viking Press, 1970. Edward Saïd, *Culture and Imperialism*, pour le chapitre « Camus and the French Imperial Experience », New York, Random House, 1994, p. 169 et sq.

- 3 Francis Jeanson, « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps Modernes*, n° 79, mai 1952, p. 2089-2090.
- 4 Sartre, « Réponse à Albert Camus », *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952, repris dans *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 107.
- 5 Sartre, « Orphée noir », repris dans *Situations, III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 230-231.
- 6 Francis Jeanson, Christiane Philip, *Entre-deux. Conversations privées 1974-1999*, Paris, Le Bord de l'eau, 2000, p. 62.
- 7 Marie-Pierre Ulloa, *Francis Jeanson. un intellectuel en dissidence. De la Résistance à la guerre d'Algérie*, Paris, Berg International, 2001, p. 134.
- 8 Sur « le parcours communiste d'Albert Camus », voir Alain Ruscio, *Les Communistes et l'Algérie*, Paris, La Découverte, 2019, p. 96-99. Également Olivier Todd, *Albert Camus. Une vie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 180 et sq.
- 9 Camus, « Lettre au directeur des *Temps Modernes* », *Les Temps Modernes*, n° 80, juin 1952, repris dans *Actuelles II*, sous le titre « Révolte et servitude », *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p.420-421. Jeanson, dans son article, notons-le, ne mentionne pas l'Algérie ni les Algériens.
- 10 M.-P. Ulloa, *Francis Jeanson...*, *op. cit.*, p. 161-162. Voir aussi F. Jeanson, C. Philip, *Entre-deux...*, *op.cit.*, p. 67-69 et sq.
- 11 Paris, Gallimard, 1964. Les textes repris dans les *TM* sont « Le colonialisme est un système », « “Vous êtes formidables” », « Nous sommes tous des assassins ».
- 12 *L'Algérie hors la loi* (avec Colette Jeanson), Paris, Le Seuil, 1955, *Notre guerre*, Paris, Minuit, 1960, *La Révolution algérienne. Problèmes et perspectives*, Milan, Feltrinelli, 1962.
- 13 Sartre, « Réponse à Albert Camus », *art. cit.*, p. 123.

- 14 Jean Cau, *Croquis de mémoire*, Paris, Julliard, 1985, p. 245.
- 15 Annie Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p.716.
- 16 Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations, IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964, p.251.
- 17 Sartre, « Préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon, dans *Situations, VI*, éd. G. Barrère, M. Berne, F. Noudelmann, A. Sornaga, Paris, Gallimard, 2020, p. 208.
- 18 Claude Lanzmann, *Le Lièvre de Patagonie*, Paris, Gallimard, « Folio », 2009, p. 574.
- 19 *Ibid.*, p. p.484-485.
- 20 « Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la *liberté*. » (*L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003, p. 59).
- 21 Camus, « Non, je ne suis pas existentialiste », *Œuvres complètes*, II, éd. J. Levi-Valensi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, p. 655-660.
- 22 Camus, *L'Impromptu des philosophes*, *Œuvres complètes*, II, *op. cit.*, p. 782 Quant à la datation, l'éditeur de ce texte hésite, en fonction d'indices calendaires, entre 1947 et 1952 (l'année de la rupture de Camus et de Sartre). Dans les dernières pages, il apparaît que la cible de Camus est moins l'auteur de « ce livre » (de *L'Être et le Néant*) que ses disciples, ce qui pourrait indiquer qu'est visé Francis Jeanson, « plume » de la brouille, qui serait Monsieur NÉANT : « LE DIRECTEUR [de la clinique psychiatrique] : En ce qui concerne ce livre, je puis ajouter que je l'ai lu attentivement, et je n'y ai trouvé qu'une philosophie fort abstraite ma foi, et aussi légitime que bien d'autres. MONSIEUR VIGNE : Cette philosophie n'est donc pas folle. LE DIRECTEUR : [...] Puisque vous me demandez mon avis, je sais qu'il n'est pas bon que la philosophie s'étende à trop de gens. Les philosophes doivent être seuls. »(p. 790) Camus, dans sa « Lettre au directeur des *Temps Modernes* », reprochait à Jeanson de n'avoir pas lu *L'Homme révolté* ; ici « le critique de métier » a pour

méthode « de ne jamais lire les livres dont il parle », comme « c'est l'usage dans cette belle profession », et n'a peut-être même jamais lu le bréviaire de la liberté dont il s'est fait le zélateur (p. 789).

- 23 Camus, « Trêve pour les civils », *Chroniques algériennes*, dans *Œuvres complètes*, IV, éd. R. Gay-Crosier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 368.
- 24 Tel est l'intitulé de l'intervention de Sartre au meeting pour la paix qui se tint le 27 janvier 1956 à la salle Wagram à Paris ; le texte fut publié dans *Les Temps Modernes* deux mois plus tard, puis repris dans *Situations*, V, *op. cit.*, p.25-48.
- 25 Cette radicalité ne caractérise pas seulement les écrits polémiques de Sartre. Par exemple, dans *Critique de la raison dialectique*, où Sartre consacre de longs développements à la question algérienne, le ton est fort différent, non plus appel à la violence, mais constat et description phénoménologico-dialectique ; cependant, sur l'interprétation politique de la situation, Sartre ne varie pas : « Une seule issue : à la négation totale opposer la négation totale, à la violence une violence égale ; nier la dispersion et l'atomisation par une unité d'abord négative dont le contenu se déterminera par le combat : la nation algérienne. » (*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 812)
- 26 Camus, *Œuvres complètes*, IV, *op. cit.*, p. 363 et sq.
- 27 Sartre, « Préface » aux *Damnés de la terre*, art. cit., p. 211.
- 28 Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, Paris, éditions Nicolas Philippe, 2002, p. 175-176.
- 29 Sartre, « Préface » aux *Damnés de la terre*, art. cit., p. 207.
- 30 Charles-André Jullien, « Introduction » dans Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Paris, Christian Bourgois, 2012 [1961], p. 211.
- 31 Camus, « La bonne conscience », dans *Chroniques algériennes*, *Œuvres complètes*, IV, *op. cit.*, p. 360.

- 32 Pierre Nora, « Cinquante ans après », préface pour la réédition de *Les Français d'Algérie*, *op. cit.*, p. 31.
- 33 Camus, « Défense de *L'Homme révolté* », *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 367.
- 34 Voir la lettre de Maurice Viollette du 2 juin 1936 citée par Charles-André Jullien : « Voulez-vous dire au président que je suis angoissé par son inaction pour les réformes algériennes [...]. Chez tous [les élus algériens] la même appréhension de demain, la crainte de la catastrophe [...]. Les délégués qui se présentent au Secrétariat d'État à l'intérieur s'entendent dire "qu'il faut attendre". Attendre quoi ? C'est à se jeter par la fenêtre. Attendre, toujours attendre, que les choses s'arrangent toutes seules, que le miracle s'accomplisse. Mais, bon Dieu, nous allons à la catastrophe. » (art. cit., p. 48)
- 35 Voir la « Lettre de Jacques Derrida » publiée en annexe de la réédition de *Les Français d'Algérie*, *op. cit.*, p. 278 et sq. Derrida l'adressa à Pierre Nora en avril 1961, après lecture de son livre. C'est de lui le seul texte publié (et à titre posthume) sur la question algérienne. « Alors oui, si les libéraux d'Algérie avaient pu concevoir et faire avant 1954 ce que ni le gouvernement français, ni la majorité des nationalistes algériens (qui ne furent pendant longtemps qu'une minorité des Algériens) n'avaient pu ni concevoir ni faire, ce qu'une minorité des nationalistes avait pu espérer sans réussir, alors oui, nous n'en serions pas là... » (p. 281) Voir aussi Charles-André Jullien, art. cit., p. 60-61.
- 36 Camus, *L'Été*, *Œuvres complètes*, III, Paris, *op. cit.*, p.596.
- 37 Sartre, « Réponse à Albert Camus », art. cit., p. 111, p. 121.
- 38 Sartre, *Critique de la raison dialectique*, II, Paris, Gallimard, 1985, p. 323.
- 39 Sartre, « On naît plusieurs Socrate, on meurt un seul. Entretien avec Claude Lanzmann », *Les Temps Modernes*, *Notre Sartre*, n^{os} 632-633-634, juillet-octobre 2005, p. 671.
- 40 *Ibid.*, p. 670.

- 41 Sartre, « On naît plusieurs Socrate, on meurt un seul », art. cit., p. 670.
- 42 *Ibid.*, p. 671.
- 43 Sartre, *Carnets de la drôle de guerre, « Les Mots » et autres écrits autobiographiques*, J.-F. Louette (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 233.
- 44 *Ibidem.*
- 45 *Ibid.*, p. 582.
- 46 Sartre, « Albert Camus », *Situations, IV, op. cit.*, p. 127.
- 47 Par exemple : « En nous faisant l'honneur d'entrer dans ce numéro des *Temps Modernes*, vous y amenez avec vous un piédestal portatif. » Ou cette antiphrase : « Je ne vous reproche pas la pompe, qui vous est naturelle. » (Sartre, « Réponse à Albert Camus », art. cit, p. 92, p. 97)
- 48 Cf. Olivier Todd, *Albert Camus. Une vie, op. cit.*, p. 792.
- 49 Camus, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 377.
- 50 Sartre, « Réponse à Albert Camus », art. cit., p. 122.
- 51 Sartre, *Les Mots, « Les Mots » et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 138.
- 52 Par exemple : « Mais dites-moi, Camus, par quel mystère ne peut-on discuter vos œuvres sans ôter ses raisons de vivre à l'humanité ? Par quel miracle les objections que l'on vous fait se changent-elles sur l'heure en sacrilèges ? » (« Réponse à Albert Camus », art. cit, p. 93)
- 53 Voir à ce sujet la « Notice » de J.-F. Louette, « *Les Mots » et autres écrits autobiographiques, op. cit.*, notamment p. 1272, p. 1293.
- 54 Gérard Lebrun, « *Les Mots* ou les préjugés de l'enfance », *Les Temps Modernes*, n° 700, 2018, p. 34. Ce texte, initialement, est

paru au Brésil dans la revue *Revisão* (n° 2, 1965), dans une traduction portugaise. Le texte original en français ayant été perdu, cette traduction a été elle-même traduite en français par Diogo Sardinha.

- 55 Voir à ce sujet Ernest Sturm, *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus*, Paris, Nizet, 1967.
- 56 Cf. Ernest Sturm, *ibid.*, p. 39.
- 57 Camus, *La Chute*, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 707.
- 58 *Ibid.*, p. 704.
- 59 Sartre, *Les Mots*, *op. cit.*, p. 139.
- 60 Camus, « Discours de Suède », *Œuvres complètes*, IV, *op. cit.*, p. 240-242. Voir, sur cette évolution de Camus, René Girard, « Pour un nouveau procès de *L'Étranger* », *Critiques dans un souterrain*, Paris, Le Livre de Poche, 1983, p. 137-175.
- 61 Camus, *La Chute*, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p.704.
- 62 Sartre, « Albert Camus », art. cit., p. 128. Sartre disait également de *La Chute* que c'était « le plus beau peut-être [des livres de Camus] et le moins compris » (*ibid.*, p. 127). Jeanson lui aussi apprécia ce livre, qu'il lut après la mort de son auteur, et qui lui fit regretter de ne pas l'avoir connu. Voir notamment Francis Jeanson, Christiane Philip, *Entre-deux*, *op. cit.*, p. 238 et sq.
- 63 Voir J. Bourgault et G. Cormann, « “Je ne connais pas Ben Sadok”. Quelques remarques sur le témoignage de Sartre au procès Ben Sadok », *Genesis*, n° 39, 2014 ; en ligne dans [Open Editions Journals](#).
- 64 Sartre, « Albert Camus », art. cit., p. 128.
- 65 Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard, « Nrf », 1985, p. 661.

- 66 Le FLN interviewé par *France Observateur* au sujet d'une possible alliance avec le MNA : « Vous ignorez la réalité en Algérie. Le MNA groupe le trio : Lambert, Messali, Merbah, des profiteurs (toutes les révolutions ont connu de ces sinistres individus), des mouchards et des traîtres. Vous ne pensez tout de même pas que nous allons accepter l'alliance de ces gens-là. » (cité par Colette et Francis Jeanson, *L'Algérie hors la loi*, Paris, Paris, Le Seuil, p. 318 et sq.) Selon une technique éprouvée, les Jeanson accusent les militants du MNA, discrédit supplémentaire, d'appartenir aux « milieux trotskystes ». Pour une critique argumentée de l'attitude de Jeanson à ce sujet, voir la lettre ouverte qu'en 1956 Yves Dechezelles adressa au couple à propos de leur livre, reprise dans Lou Marin, *Albert Camus et les libertaires*, Marseille, Égrégore, 2008, p. 311 et sq.
- 67 Marie-Pierre Ulloa, *Francis Jeanson...*, *op. cit.*, p. 152 et sq.
- 68 C'est l'objet de son dernier livre sur l'Algérie, *La Révolution algérienne. Problèmes et perspectives*, *op. cit.*
- 69 Claude Lanzmann, *Le Lièvre de Patagonie*, *op. cit.*, p. 500-501.
- 70 « La réaction d'Albert Memmi, effrayé de voir Sénac faire "le fellagha à Paris" et craignant de le voir "arrêté un de ces jours", rejoint l'inquiétude grandissante d'un Camus qui ne sait plus comment protéger celui qu'il nomme désormais "mi hijo". » (Guy Dugas, « Une conscience trop lourde d'aspirations », dans Jean Sénac, *Un cri que le soleil dévore. 1942-1973. Carnets, notes et réflexions*, Paris, Le Seuil, 2023, p. 24, n. 1)
- 71 Jean Sénac, *ibid.*, p. 640.
- 72 *Ibid.*, p. 786. Almek Daddah est un anagramme pour Malek Haddad, et l'écrivain qui « trait les étoiles » est Kateb Yacine.
- 73 Jean Sénac, « Citoyens de laideur », *Pour une terre possible*, Paris, Points, 2013, p. 279.
- 74 Jean Sénac, *Un cri que le soleil dévore*, *op. cit.*, p. 517.

- 75 Sartre, « Les somnambules », *Les Temps Modernes*, n° 191, p. 1397-1398.
- 76 Camus, « Révolte et servitude », *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 429.
- 77 Camus, *Chroniques algériennes*, *Œuvres complètes*, IV, *op. cit.*, p. 298.
- 78 Camus, « Appel pour une trêve civile en Algérie », *Chroniques algériennes*, *op. cit.*, p. 376-377.

—

Comment citer ce texte

Juliette Simont, « Dans le bain de l'Histoire: Sartre, Camus, la guerre d'Algérie », *Les Temps qui restent*, n°2, oct-dec 2024.

La Haine du genre. Sur *Qui a peur du genre?* de Judith Butler

Par Romain Vielfaure | 12-11-2024

Le nouveau livre de Judith Butler, *Qui a peur du genre ?*, entend répondre aux discours anti-genre qui mettent en danger, partout dans le monde, les femmes et les personnes LGBTQI+. Pourquoi cette haine du genre, sur quels fantasmes s'appuie-t-elle et comment y répondre ? Dans sa recension de l'ouvrage pour les TQR, Romain Vielfaure revisite quelques-unes des pistes que propose Judith Butler. C'est également pour lui l'occasion de revenir sur l'évolution de la pensée de Butler, et de questionner la traduction française de son travail. De quoi Judith Butler est-iel le nom ?

JUDITH BUTLER

QUI A PEUR
DU GENRE ?

JUDITH
BUTLER

Flammarion
NOUVEL AVENIR

La parution en septembre de *Qui a peur du genre ?* fait figure d'événement. Pour la première fois depuis vingt ans et la parution de *Défaire le genre*, Judith Butler remet la question du genre au centre d'un livre. Iel observe que les réflexions sur le genre ont aujourd'hui

une dimension mondiale¹, ce qui donne à ce nouvel ouvrage une dimension elle-même mondiale. Cependant, Butler prévient dès son introduction : il ne s'agira pas ici de défendre la théorie mise en place depuis *Trouble dans le genre* (1990), ni de fournir de nouvelles thèses sur la question. En effet, *Qui a peur du genre ?* est un livre qui a vocation à intervenir directement dans le débat contemporain en partant du constat suivant : il existe aujourd'hui une pensée réactionnaire qui a pris le genre, c'est-à-dire l'ensemble des études de genre dans leur grande diversité et tout ce qui, de près ou de (très) loin, semble s'y rapporter, comme bouc émissaire. Celle-ci a opposé au trouble dans le genre la peur du genre, peur qui s'est muée en haine. Cette haine est légitimée par la thèse selon laquelle c'est le genre qui serait par essence haineux ; la haine réactionnaire ne serait qu'une défense face aux attaques du genre contre le monde existant.

L'objectif de *Qui a peur du genre ?* est dès lors de repartir des attaques contemporaines contre le genre, et de montrer avec pédagogie comment elles déforment les pensées féministes et *queer* jusqu'à les unifier avec confusion. Les réponses apportées par Butler relèvent d'une urgence réelle, car les attaques contre le genre mettent un grand nombre de personnes en danger, et risquent de conduire à « anéantir tous ceux qui veulent seulement vivre et respirer librement »².

Le fantasme du genre : Histoire de plus d'un titre

Le titre *Qui a peur du genre ?* est sans doute familier à plus d'un.e lecteur.ice français.e. En effet, en janvier 2023 avait lieu le colloque « Qui a peur de la déconstruction ? » à la Sorbonne et à l'ENS de la rue d'Ulm ; cinq ans plus tôt Bruno Perreau, que Butler remercie à la fin de son livre, publiait *Qui a peur de la théorie queer ?*. Ces trois questions, références à la pièce *Qui a peur de Virginia Woolf ?*, visent à chaque fois à répondre aux attaques contre les théories du genre. L'événement de 2023 était une réponse aux attaques du colloque « Après la déconstruction », qui entendait dénoncer l'existence d'une « secte culturelle internationale d'extrême-gauche »³.

Le livre de Perreau répondait aux attaques contre la théorie *queer* dans le contexte du Mariage pour tous. Dans le cas de Judith Butler, il s'agit de s'opposer aux attaques portées à la théorie du genre à une échelle mondiale. Contrairement à ce que l'on pourrait penser à première vue, la question « qui » ne doit pas mener à l'identification de responsables de ces attaques, comme l'indiquait déjà Perreau :

« Il s'agit donc d'un « qui » sans autre sujet que des incarnations fugaces, parcellaires et traversées de contradictions. »

⁴

La référence à *Qui a peur de Virginia Woolf ?* a bien plutôt pour but de s'inspirer de la manière dont, dans la pièce de théâtre, la fiction et le fantasme dirigent les actions des personnages. Or, les attaques contre la théorie *queer* et les études de genre sont elles aussi le lieu de fantasmes, « fantasmes épistémologiques transnationaux »⁵ chez Perreau. Dans *Qui a peur du genre ?*, Butler reprend à son compte l'entreprise de ce dernier, et conclut son introduction par cette question :

« quelle sorte de fantasme le genre est-il devenu, et quelles sont les craintes, les peurs et les haines qu'il rassemble et qu'il mobilise ? »⁶

Pour Perreau comme pour Butler, il ne s'agit pas de s'opposer à de simples idées, mais de constater que celles-ci « guident les interactions sociales et donnent aux institutions leur capacité d'agir »⁷ chez Perreau, donnent lieu à un fantasme « doué d'une puissance destructrice »⁸ pour Butler.

Dans *Qui a peur du genre ?*, Butler reprend ainsi le constat de Perreau et ses objectifs stratégiques, mais ne s'appuie cependant pas sur la même conceptualisation du fantasme. Perreau, étudiant un contexte plutôt franco-états-unien que mondial, s'appuyait sur la penseuse des études de genre Joan W. Scott dans le but de penser le fantasme, sa production et sa reproduction⁹. De son côté, Butler se réfère au psychanalyste Jean Laplanche, de manière à définir le fant-

asme anti-genre comme le lieu de l'élaboration d'une scène fantasmatique mondiale. Iel en déduit que

« [le fantasme] n'est donc pas juste une création de l'esprit, une rêverie subliminale, mais une organisation du désir et de l'anxiété qui suit certaines règles structurelles et organisationnelles, lesquelles puisent à un contenu en même temps conscient et inconscient. »¹⁰

Là où le théoricien français s'appuyait sur une autrice états-unienne, Butler reprend donc un auteur français¹¹. L'histoire des échanges transatlantiques, qui ont fortement contribué au développement des études de genre¹² semble ainsi connaître un nouveau chapitre au moment de la conceptualisation du fantasme à l'origine de la haine du genre.

Quelles sont les caractéristiques de ce fantasme ? Butler distingue trois points saillants de cette construction. Le premier est l'absence de lecture rigoureuse des études de genre. Il conduit au second, l'unification monolithique de pensées très diverses sous un seul nom, le genre, quitte à associer des pensées opposées. Enfin, le genre désormais unifié est investi de toutes les peurs et les craintes imaginables, elles-mêmes souvent contradictoires, de manière à en faire « un monolithe à l'influence et la puissance terrifiantes »¹³.

Le but est ainsi de faire passer le genre pour une immense vague de haine prête à déferler sur le monde ; la haine que l'on pourra opposer au genre n'en sera alors plus vraiment une, puisqu'elle ne sera qu'un processus de défense face à une attaque monstrueuse. La haine du genre se présente ainsi comme une haine de la haine. Elle est d'autant plus efficace qu'elle est avant tout fantasmée :

« Le caractère contradictoire du fantasme lui permet de contenir toutes les craintes et les peurs que l'idéologie anti-genre juge bon de mobiliser pour arriver à ses fins, sans jamais avoir besoin d'en former un tout cohérent. »¹⁴

Dans l'introduction comme dans la conclusion de l'ouvrage, ce triple processus est défini par Butler comme proprement fasciste, le

fascisme nommant ici les passions qui rendent possible un régime autoritaire¹⁵. La haine du genre conduit à plus d'autoritarisme contre les femmes et tous.les les membres de la communauté LGBTQIA+, au sens où leur vie seraient rendues moins vivables, et ce à l'échelle mondiale.

Une haine mondiale

Qui a peur du genre ? se propose d'étudier différentes attaques contre le genre dans le monde. Si ses développements les plus longs portent sur les États-Unis et la Grande-Bretagne, Butler cite tout de même un grand nombre de chercheur.euse.s qui analysent des contextes différents.

Cette étude mondiale est annoncée dès le titre du premier chapitre, « La scène mondiale ». Dans ce chapitre comme dans le deuxième, Butler s'intéresse au rôle du Vatican dans la haine du genre. Iel considère en effet qu'il est le premier à avoir contribué à ce fantasme :

« L'idée que le genre est une idéologie dangereuse est apparue dans les années 1990, quand le Conseil pontifical pour la famille affirma que le « genre » constituait une menace pour la famille et pour l'autorité biblique. »¹⁶

Butler étudie de nombreux discours du Vatican, dont ceux du pape François qui avait comparé les défenseurs du genre aux « dictateurs du siècle dernier » en 2015. Iel s'intéresse également à un certain nombre de prêtres catholiques ou évangélistes et pointe ainsi le rôle de la « droite religieuse », quelle que soit sa religion, qui « s'efforce, pour sa part, d'étendre sa propre liberté, définie comme une liberté religieuse, et qui est, en substance, une liberté de discriminer »¹⁷. En tentant de protéger le monde contre un genre supposé haineux, la droite religieuse ne fait qu'augmenter la précarité des membres de la communauté LGBTQIA+, comme Butler le montre notamment à travers l'exemple de l'Ouganda, où les associations représentant les minorités sexuelles ont peu à peu été int-

er dites, notamment en raison de l'influence de groupes religieux états-uniens¹⁸.

La caractéristique la plus remarquable de cette haine du genre est qu'elle s'appuie sur un fantasme consistant à projeter sur le genre des dangers existant au sein de l'Église, notamment catholique, et de la famille hétérosexuelle. Ainsi, on fait de l'éducation sexuelle par les études de genre un lieu de danger pédophile, alors que le Vatican a lui-même été inattentif, parfois négligeant¹⁹, au moment de traiter certaines affaires de pédocriminalité :

« Peu importe que le mouvement gay et lesbien lutte contre les violences sexuelles faites aux enfants, et que c'est l'Église catholique qui risque la banqueroute en raison des réparations qu'elle doit payer aux enfants auxquels elle fait subir des violences depuis plusieurs dizaines d'années. »²⁰

Butler rappelle ainsi qu'en France, entre 1950 et 2020, on estime à 330000 le nombre de mineurs victimes d'abus sexuels de la part de membres de l'Église. De même, la parentalité *queer* conduirait au risque de l'inceste d'après le Vatican, alors que ce danger est également présent dans la famille hétérosexuelle²¹. Il y a donc reprise de peurs réelles, et projection de ces peurs dans l'espace monolithique du genre, de manière à justifier la haine à son encontre.

À la lecture de ces deux premiers chapitres, on remarque que le concept de « droite religieuse », s'il permet à Butler de mettre en relation des discours semblables de haine du genre, court le risque de la mener à perdre en nuance, en mélangeant

« le cas du Vatican, de l'Église orthodoxe russe, de diverses Églises chrétiennes en Asie de l'Est et en Afrique, et de la politique familiale islamique d'Erdoğan. »²²

Cette liste un peu rapide pourrait conduire la droite religieuse à répondre que Butler effectue elle-même des rapprochements hâtifs et une unification de mouvements différents, en un mot qui est le fantasme la droite religieuse. Cette difficulté aurait peut-être pu être atténuée par un propos plus détaillé ; néanmoins, l'efficacité de

l'ouvrage tient justement au fait qu'il identifie des marques de haine du genre qui traversent un grand nombre de discours religieux, aussi différents soient-ils, quitte parfois à ne pas mentionner ces différences.

Après cette étude des discours religieux, Butler s'intéresse à la politique états-unienne et souligne la mise en danger des personnes transgenres par les lois votées dans nombre d'États, et elle porte son attention sur les discours TERF²³ en Grande-Bretagne, aux effets semblables.

Sexe/genre, nature/culture : le concept de genre et ses évolutions chez Butler

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse à la haine du genre à travers l'étude de concepts précis : ceux de sexe, de race, de nature et de culture. Ils nous permettent en creux d'observer l'évolution de la pensée du genre de Butler. Dès l'introduction, on trouvait le genre associé à deux notions phares de la conceptualisation du genre par Butler dans les années 1990. Butler reprend la conception itérative du genre, dont les premières bases étaient posées dans *Trouble dans le genre*, et exprime à nouveau l'idée selon laquelle l'itération n'est pas une simple répétition du même, et peut par conséquent donner lieu à « des interruptions et des contestations »²⁴. Elle mobilise également le concept d'interpellation²⁵, repris à Althusser depuis *La Vie psychique du pouvoir* (1997), dans le but de caractériser le rapport des sujets au pouvoir.

Les chapitres sur les rapports entre sexe et genre font en revanche montre d'une prise de distance vis-à-vis des idées des années 1990. Là où *Trouble dans le genre* semblait parfois dissoudre la notion de sexe biologique dans celle de genre²⁶, ou du moins faire du sexe une forme du genre, *Qui a peur du genre ?* met l'accent sur l'interaction entre le sexe et le genre en s'appuyant notamment sur les travaux d'Anne Fausto-Sterling²⁷. Cette inflexion est soulignée lorsque Butler revient sur les rapports entre nature et culture. Elle admet ouvertement une dévaluation trop importante du concept de nature

dans les travaux des années 1990. Butler considère que son travail et celui d'autres chercheur.euse.s de sa génération

« ont été amenés à comprendre la nature précisément comme ce qui devait être dépassé pour qu'une action et un sens proprement humains apparaissent dans le monde. Nous étions dans l'erreur. »²⁸

L'idée d'une place plus juste accordée au concept de nature, déjà présente dans les ouvrages récents de Butler, lui permet notamment de saisir la question environnementale. C'était par exemple le cas dans son livre précédent, *Dans quel monde vivons-nous ?*, publié en 2023 et qui portait sur la pandémie du Covid-19²⁹. Dans *Qui a peur du genre ?*, il s'agit d'encourager les travaux sur le genre prenant en compte les considérations biologiques sans les considérer comme des faits culturels parmi d'autres, ce qui conduit également à mieux considérer les enjeux climatiques³⁰.

Enfin, dans l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage, Butler lie la question du genre à la question du colonialisme et du racisme, suivant en cela une direction prise autour de 2001³¹. Iel s'inscrit en faux contre l'idée selon laquelle les théories du genre et leur remise en cause de la binarité seraient par essence occidentales, et constitueraient une forme d'impérialisme épistémologique sur les pays non-occidentaux, comme a pu le suggérer le pape François. Butler rappelle en effet qu'avant la colonisation de nombreux peuples ne pensaient pas le genre de manière binaire. C'est par exemple ce que montrent les travaux de Maria Lugones sur les peuples indigènes d'Amérique³², ou ceux d'Ifi Amadiune sur le Nigeria³³. D'où la conclusion suivante :

« c'est la *binarité de genre* qui a été et qui est imposée encore aujourd'hui par les pouvoirs coloniaux et racistes et par leurs représentants, et non pas l'inverse. »³⁴

La seconde partie du livre, tout en mettant en lumière des réponses à la haine du genre, offre ainsi des éléments de reprise et d'approfondissement de la théorie butlerienne du genre.

Trouble dans la traduction : de quoi Judith Butler est-iel le nom ?

Reste désormais à trouver des armes plus précises permettant de lutter contre la haine du genre et la mise en danger des femmes et des personnes LGBTQIA+ à laquelle elle donne lieu. C'est précisément l'entreprise de la fin de *Qui a peur du genre ?*. Ces armes sont au nombre de trois : l'alliance entre communautés, la construction de contre-imaginaires afin de créer d'autres fantasmes que ceux de la haine du genre, et le développement d'une pensée de la traduction³⁵. Le dernier chapitre du livre porte spécifiquement sur ce dernier point. Butler met l'accent sur la nécessité d'une réflexion à propos de la traduction dans un contexte où le genre est devenu une question mondiale. Celle-ci doit permettre de « développer une épistémologie multilingue »³⁶. Butler pose notamment la question de la traduction du mot « genre », et propose de mettre en lumière les mots semblables qui existent déjà dans plusieurs langues, plutôt que de chercher à imposer de l'extérieur le même mot à toutes les cultures.

Un autre mot qui semble poser question est en réalité un nom propre. Il s'agit du nom de Butler. Butler remarquait déjà en 2007 que son nom était devenu un symbole des études de genre³⁷. Pour cette raison, il a souvent été attaqué par la haine du genre, comme Perreau le constatait déjà dans *Qui a peur de la théorie queer ?* :

« Pourquoi font-ils.elles de Judith Butler le symbole d'une théorie qu'ils.elles affirment combattre ? »³⁸

Dans ce dernier chapitre, Butler revient sur les attaques que son nom a subies, et explique *in fine* qu'en écrivant ce livre, il s'agissait autant de répondre aux attaques sur le genre que de comprendre « comment son propre nom peut être transformé en figure fantasmatique et méconnaissable »³⁹. Se demander qui a peur du genre, c'est donc également se demander qui a peur de Judith Butler, comme le remarque judicieusement Patrice Maniglier⁴⁰. C'est égal-

ement lutter contre les déformations autour de son nom, créer en quelque sorte un contre-imaginaire à propos de Butler, qui affirme dans ce livre vouloir mieux représenter qui iel est⁴¹. Il faut bien noter que cette représentation plus juste ne semble pas pouvoir avoir lieu sans un questionnement autour de la manière de genrer Butler iel-même. Butler recommande l'usage du pronom « iel » à son propos, mais accepte également le pronom « elle » en français. On peut ainsi regretter que la française ne mentionne pas la position de Butler à ce sujet, et ne mette pas non plus en avant les raisons pour lesquelles le pronom « elle » a été retenu. Cette réflexion est particulièrement importante puisque c'est précisément au moment où Butler parle d'iel-même que la traduction française fait le choix de continuer de genrer Butler au féminin :

« J'ai moi-même été représentée [*sic*], dans la propagande du mouvement idéologique anti-genre, en diablesse, en sorcière, en trans, en Juive aux trait exorbités. »⁴²

On pourrait également questionner le choix de cette traduction de ne pas utiliser l'inclusif, en particulier lorsqu'il s'agit de mentionner les victimes de la haine du genre, « tous ceux qui veulent seulement vivre et respirer librement »⁴³, associées en un masculin pluriel assez peu représentatif des « femmes, [...] personnes transgenres et non binaires », « gays et lesbiennes »⁴⁴ que Butler identifie comme les premières personnes touchées par la haine du genre. La traduction du titre du chapitre, « trouble de la traduction », est elle-même minée par une équivoque, puisqu'elle donne l'impression que le titre est un écho à *Trouble dans le genre*, alors que Butler utilise en réalité deux termes différents, *Gender Trouble* et « Disturbance of Translation ». Si on y ajoute l'absence d'explication quant au choix de ne pas utiliser l'inclusif et celui de genrer Butler au féminin, alors on est en droit de se demander si la traduction française ne court pas justement le risque d'entretenir un certain trouble. Ces difficultés, qui soulignent la nécessité de nous questionner avec toujours plus de précision sur nos choix de traduction, ne font que renforcer la thèse de Butler :

« La traduction, en réalité, est la condition de possibilité de la théorie du genre dans un cadre mondial. »⁴⁵

Qui a peur du genre ?, après avoir longuement analysé les discours fantasmatiques sur le genre à l'origine de la haine à son encontre, puis dégagé des pistes de réflexion, en vient pour conclure à rappeler l'urgence de la situation. Combattre les fantasmes haineux sur le genre, c'est faire face aux passions fascistes qui se développent et tendent à rendre invivables nombre de vies. Contre le monde autoritaire qui vient, il est dès lors urgent d'établir le fantasme nouveau d'un « monde dans lequel le genre et le désir seront au cœur et même au fondement de ce que nous entendons par la liberté et par l'égalité »⁴⁶. Un monde dans lequel, nécessairement, il faudrait mieux connaître les théories du genre dans leurs diversités et leurs alliances avec d'autres. Un monde également dans lequel on saurait un peu mieux de quoi Judith Butler est le nom.

—

Notes

- 1 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, Ch. Jaquet (trad.), Paris, Flammarion, 2024, p.11.
- 2 *ibid.*, p.44.
- 3 J.-B. Fressoz, « « Le colloque en Sorbonne adoubé par Jean-Michel Blanquer était à mille lieues des conventions universitaires » », *Le Monde.fr*, 19 janvier 2022 (en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/19/le-colloque-de-la-sorbonne-adoube-par-jean-michel-blanquer-etait-a-mille-lieues-des-conventions-universitaires_6110055_3232.html ; consulté le 18 octobre 2024)
- 4 B. Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2018, p.8.
- 5 *Ibid.*, p.8.
- 6 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.55.

- 7 B. Perreau, *Qui a peur de la théorie queer?*, op. cit., p.8.
- 8 J. Butler, *Qui a peur du genre?*, op. cit., p.11.
- 9 B. Perreau, *Qui a peur de la théorie queer?*, op. cit, p.24.
- 10 J. Butler, *Qui a peur du genre?*, op. cit., p.19.
- 11 On note que Joan W. Scott utilisait déjà Laplanche pour conceptualiser le fantasme. J. W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, C. Servan-Schreiber (trad.), Paris, Fayard, 2009, p.136-138.
- 12 F. Cusset, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p.158-167.
- 13 *Ibid.*, p.10.
- 14 *Ibid.*, p.27.
- 15 *Ibid.*, p.373-374.
- 16 *Ibid.*, p.57.
- 17 *Ibid.*, p.101.
- 18 *Ibid.*, p.84-91.
- 19 Voir par exemple *Ibid.*, p.128.
- 20 *Ibid.*, p.123.
- 21 *Ibid.*, p.123.
- 22 *Ibid.*, p.94.
- 23 *Trans-Exclusionary Radical Feminist*, courant supposément féministe qui exclut les femmes trans des luttes qu'il mène.
- 24 *Ibid.*, p.47.

- 25 *Ibid.*, p.24-25, voir également p.47-49.
- 26 On citera par exemple « *Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce que l'on appelle « sexe » est une construction culturelle au même titre que le genre ; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux.* », J. Butler, *Trouble dans le genre*, Cynthia Kraus (trad.), Paris, La Découverte, 2006, p.69.
- 27 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.272-273.
- 28 *Ibid.*, p.296.
- 29 La part donnée à la nature peut par exemple être observée dans : « Si la vie dépend de l'air que nous nous passons entre nous, et d'une nourriture et d'un abri issus des ressources de la nature et du travail humain, alors la destruction climatique met en avant les nécessités de cette vie autrement que la pandémie. » J. Butler, *Dans quel monde vivons-nous ? : Phénoménologie de la pandémie*, C. Jacquet (trad.), Paris, Flammarion, 2023, p.60.
- 30 Voir par exemple J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.259-260.
- 31 « Sans constituer un tournant à proprement parler, les textes de Butler rédigés après le 11 septembre 2001 [...] semblent poser la question de la mélancolie raciale dans des scènes de violence politique qui ne sont pas uniquement abordées à partir d'un appareillage théorique féministe explicite. » H. Bentouhami, *Judith Butler: Race, genre et mélancolie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022, note 9 p.98.
- 32 M. Lugones, « The Coloniality of Gender », dans W. Harcourt (éd.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*, London, Palgrave Macmillan, 2016, p. 13-33, cité in J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.314-316.
- 33 I. Amadiume, *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*, Londres, Zed Books, 2015, cité in *Ibid.*, p.319-320.

- 34 *Ibid.* p.313.
- 35 *Ibid.*, p.346.
- 36 *Ibid.*, p.329.
- 37 « En un sens, « Joan Scott » et « Judith Butler » sont devenues des noms, des références dont ces structures avaient besoin pour fonder leur légitimité. » J. Butler, É. Fassin et J. W. Scott, « Pour ne pas en finir avec le « genre »... Table ronde », *Sociétés & Représentations*, vol. 24, n° 2, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 285-306.
- 38 B. Perreau, *Qui a peur de la théorie queer?*, *op. cit.*, p.109.
- 39 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.339.
- 40 P. Maniglier, « Mais qui a peur de Judith Butler? », *Libération*, 19 septembre 2024 (en ligne : https://www.liberation.fr/culture/livres/mais-qui-a-peur-de-judith-butler-20240919_7H4HEE4CS5BIBGTMFCELEVEOSQ/ ; consulté le 18 octobre 2024).
- 41 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.339.
- 42 J. Butler, *Qui a peur du genre ?*, *op. cit.*, p.339. Voir également « je me suis efforcée » p.371.
- 43 *Ibid.*, p.44.
- 44 *Ibid.*, p.18.
- 45 *Ibid.*, p.332.
- 46 *Ibid.*, p.377.

Une autobiographie au point de rupture: les mémoires de Beauvoir adaptés au théâtre

Par Esther Demoulin | 12-12-2024

Sur *Les Forces vives*, mis en scène par Camille Dagen aux Ateliers Berthier

Jusqu'au 20 décembre 2024, les Ateliers Berthier présentent une pièce ambitieuse de la compagnie Animal Architecte, qui met en scène la vie de Beauvoir racontée par elle-même. Mais le dispositif brise avec beaucoup d'intelligence l'illusion biographique, en insistant sur l'importance de la guerre d'Algérie dans le projet mémorial de Beauvoir. Entre mémoire d'une vie, histoire collective et héritage d'un siècle, Beauvoir revient au coeur de notre présent.

Il y a de ces projets artistiques qui paraissent presque fous. En soi, l'ambition de Beauvoir de raconter sa vie par le genre des Mémoires alors qu'elle n'avait pas encore 50 ans l'était déjà un peu ; en faire un spectacle de moins de quatre heures sur la scène de l'atelier Berthier l'est encore davantage. D'autant plus que ce resserrement temporel de la vie de Beauvoir – ou en tout cas d'une grosse partie de sa vie, puisque le récit s'achève par la fin de la guerre d'Algérie et de *La Force des choses* –, s'oppose en partie au projet de Beauvoir. À son « positivisme narratif¹ », d'une part, qui implique un désir vain de tout dire et de le dire avec la plus grande exactitude possible. À sa dictature de la chronologie, d'autre part, dénoncée par Philippe Lejeune² qui jugeait bien naïf ce respect d'une progression chronol-

ogique stricte au sein des Mémoires – à la différence des *Mots* de Sartre qui accumulait davantage les aller-retours entre l'enfance et la vie d'adulte. Lorsque Camille Dagen, qui incarne une sorte de Beauvoir archétypale, se promène sur le plateau où crie la petite Simone qui (sur)joue l'enfance, ou lorsque Marie Depoorter, qui incarne la Beauvoir adolescente, narre la rencontre avec Zaza, le spectacle résout la difficulté qui faisait aussi la beauté du projet des *Mémoires* : il donne du sens aux faits contingents d'une vie.

Le début du spectacle est sans doute le plus beauvoirien (et sartrien) en ce sens qu'il met en scène les comédies familiales et religieuses de la petite Simone. On la voit hurler dans une boîte qui incarne alors le carcan de la vie bourgeoise catholique ; on la voit incarner à l'excès le chauvinisme de la guerre 14-18 ; on la voit se complaire avec sa petite sœur Poupette dans des comédies religieuses qui prennent la forme de divers jeux masochistes. Là, le théâtre donne tout son sens au projet puisqu'il fait exister la comédie de l'enfance, incarnée par l'excellente Hélène Morelli. Tout change à partir du moment où la jeune Simone commence à devenir la Beauvoir qu'on connaît : le rire s'efface progressivement, sinon pour représenter les *scènes* entre l'adolescente et ses parents. Là, le genre bourgeois du vaudeville rend habilement compte des préjugés familiaux et du conditionnement dont a dû s'extirper Beauvoir. Mais à mesure que Simone devient Beauvoir, l'intérêt de l'adaptation théâtrale semble s'amoinrir. En témoigne la scène qui conclut la première partie du spectacle : la jeune Elisabeth Lacoïn, aussi incarnée par Hélène Morelli, énonce les différents obstacles à son mariage avec Merleau-Ponty quand une vidéo filmée en hors champ et diffusée sur un écran montre la jeune Beauvoir glousser aux côtés de Maheu, Nizan et Sartre dans la « thurne » d'un des « petits camarades ». La mise en scène est intelligente ; elle révèle implicitement la culpabilité de Beauvoir, qui pointe à la fin des *Mémoires d'une jeune fille rangée*, lorsque sont simultanément racontées la mort de Zaza et la libération de Beauvoir. Mais elle révèle aussi toute la difficulté du projet. Car comment *mettre en scène* Sartre et Beauvoir ? Comment éviter le biopic sentimental et hagiographique quand il s'agit de représenter le début d'une histoire d'amour entre deux des plus grands intellectuels du xx^e siècle ? La

décision de faire jouer Sartre par une comédienne suffit-elle ? Tout à coup, le rideau tombe et se transforme en un écran géant où se voit projeter le nombre de morts pendant la Seconde Guerre mondiale, comme si le rappel des tragédies de l'histoire offrait la seule issue pour sortir de l'impasse où s'engouffrait progressivement le spectacle.

Après l'entracte, le rideau ne se relève pas directement. La troupe abandonne ses accessoires – fausses lunettes rondes et turban obligeant – pour mimer une recherche Google et incarner, avec une ironie appuyée, les différents critiques du *Deuxième Sexe*, de François Mauriac à Paul B. Preciado. L'ironie est double ici : elle sert à moquer ceux qui moquaient (et continuent de moquer) le projet féministe de Beauvoir. Là où la première partie proposait des allers-retours entre la petite Simone et la jeune Beauvoir, la seconde partie suggère des parallèles entre l'histoire de la guerre d'Algérie et la fascisation de nos sociétés contemporaines. Ce changement de tonalité implique une prise de distance par rapport au projet mémorial. Désormais, Camille Dagen n'incarne plus Beauvoir, mais joue son propre rôle, celle de la metteuse en scène consciencieuse qui est allée consulter à la Bibliothèque nationale de France les manuscrits de *La Force des choses*. Elle explicite alors son choix de se concentrer désormais sur la seule guerre d'Algérie dans laquelle prend sa source le projet des Mémoires, entrepris dès l'automne 1956. On passe donc de la vie de Beauvoir jusque 1945 (première partie) au moment de l'écriture de cette vie (seconde partie). Entre les deux : la mise en scène de la polémique du *Deuxième Sexe*, qui sert aussi à indiquer la portée féministe des Mémoires. Car ce qui intéresse particulièrement Camille Dagen dans le récit de la guerre d'Algérie proposé par Beauvoir, c'est l'affaire Djamilia Boupacha, seul viol médiatisé du conflit, qui permet d'évoquer simultanément l'engagement anticolonialiste et féministe des Mémoires. La tonalité du spectacle change alors, et le spectacle biographique se transforme en un théâtre documentaire d'où jaillissent çà et là quelques traits du théâtre de guignol quand Maurice Patin, président de la Commission de sauvegarde, tente de justifier son inaction. Si le genre mémorial permet de raconter la vie d'un-e homme/femme

ies de cet objet, et ce jusqu'à la scène finale jouée par Sarah Chauvette. Monologue issu des dernières pages de *La Force des choses*, la scène permet de réconcilier *in extremis* la vie de Beauvoir et le récit de son temps, en introduisant sur scène une réflexion bienvenue sur la vieillesse – vieillesse de Beauvoir, vieillesse des femmes, vieillesse des actrices.

Peut-être est-ce là que réside la dimension la plus beauvoirienne du spectacle, dans cette ambition du *tota simul*, dans ce désir de vouloir tout dire et tout faire dont rend si bien compte l'accumulation des points-virgules dans la prose des Mémoires : dire la vie de Beauvoir et faire le récit de la modernité, faire le récit de la modernité et raconter les temps qui restent, raconter les temps qui restent et donner à voir les différentes manières de faire du théâtre, quand il en est encore temps. En ce sens, le spectacle porte bien son nom.

—

Notes

- 1 Jacques Deguy, « Simone de Beauvoir : la quête de l'enfance, le désir du récit, les intermittences du sens », *Revue des sciences humaines*, n° 222, avril-juin 1991, p. 87.
- 2 Philippe Lejeune, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1975, p. 237.

Le tournant hantologique de l'anthropologie

Par Frédéric Keck | 29-11-2024

À propos de *La voix des fantômes* de Grégory Delaplace et de *Spectres de Marx* Jacques Derrida.

A l'occasion de la publication simultanée de *La voix des fantômes* de Grégory Delaplace et de *Spectres de Marx* de Derrida, Frédéric Keck remarque que le « tournant ontologique » de l'anthropologie contemporaine s'est prolongé en un « tournant hantologique » qui peuple de revenants les sciences humaines de notre monde post-soviétique. Car comment vivre avec des êtres qui hantent les places qui ne sont plus les leurs ?

Un spectre hante l'anthropologie contemporaine : « le tournant ontologique ». Cette expression désigne l'injonction à prendre en compte la présence des acteurs qui étaient jusque-là écartés des formes du « symbolique », défini comme la capacité de l'espèce humaine à échanger des signes¹. Depuis une vingtaine d'années, ce « tournant » a été l'occasion pour les anthropologues de faire de grandes virées dans l'école buissonnière des forêts, où ils ont décrit des esprits, des divinités, des animaux, en leur donnant autant d'« agentivité » que les humains, c'est-à-dire de capacité d'agir dans des situations sociales. Il s'agissait de « repeupler les sciences sociales », en montrant que la notion de « peuple », sur laquelle les sciences sociales se sont construites depuis deux siècles, devait inclure les « non-humains »², et en redéfinissant l'être du signe comme une entité variable que les humains partagent avec les non-humains³.

Un tel tournant a souvent été perçu comme un retour en arrière⁴. Prétendre analyser l'ontologie des Runa d'Amazonie, comme le fait Eduardo Kohn, n'est-ce pas revenir au romantisme de Martin Heidegger, dont l'anthropologie des formes symboliques de Pierre Bourdieu formulait une vigoureuse critique⁵? Oser cartographier des ontologies à partir des différentes façons qu'ont les sociétés humaines de penser la physicalité et l'intériorité, comme le fait Philippe Descola, est-ce un retour au culturalisme de Johann Gottfried von Herder, qui assigne à chaque société une culture en fonction de sa langue⁶? Proposer de décrire l'ontologie des réseaux constitués par les technologies des sociétés humaines, comme l'a fait Bruno Latour, conduit-il à un relativisme qui, en connectant les relations les unes aux autres, empêche de les juger depuis une position de savoir⁷?

Ces objections pouvaient sembler raisonnables pour une discipline qui se veut scientifique. Dire que l'anthropologie devait porter sur l'ontologie et non sur le symbolique, domaine dans lequel ce que Lévi-Strauss a qualifié de « technique de dépaysement » a conquis sa scientificité, peut apparaître comme un retour en arrière⁸. Auguste Comte, en fondant la sociologie et en la prolongeant en anthropologie pour décrire la singularité de chaque vie sociale, faisait de cette science la clé de l'accès au positivisme, qui devait selon lui mettre fin à l'âge métaphysique⁹. Le tournant ontologique, en prétendant dire pour chaque société ce que l'être est et comment le monde est peuplé¹⁰, fut perçu par de nombreux anthropologues positivistes comme « le fantôme à exorciser »¹¹. Le sociologue des religions Brian Wilson a appliqué ce terme au philosophe et anthropologue Lucien Lévy-Bruhl, qui fut le premier à prendre au sérieux des énoncés comme « Les humains sont des oiseaux », car il mettait selon lui en danger rien moins que la rationalité humaine et la capacité à faire sens de ce que dit autrui¹².

De telles objections au « tournant ontologique en anthropologie » manquent cependant la façon dont il s'est prolongé et ramifié en un « tournant hantologique » pour mieux saisir l'expérience humaine dans ses détours et ses bifurcations. Si l'anthropologie donne une présence aux non-humains, c'est la présence absente des esprits,

des spectres et des fantômes, qui fait dérailler le projet totalisateur des sciences sociales, car elle ouvre la figure du peuple à ce qui le déborde. Or une telle présence spectrale était au cœur du « tournant ontologique en anthropologie » si on le prend depuis des figures moins médiatiques et masculines. À la fraternité entre Bruno Latour, Philippe Descola et Eduardo Kohn (fraternité réelle et quasi monastique, puisqu'on peut rattacher ces anthropologues aux convictions religieuses par ailleurs très différentes à la figure de saint François d'Assise communiquant avec les animaux), il faut ajouter la sororité entre Anne-Christine Taylor (qui étudie les pratiques funéraires des Achuar pendant que Philippe Descola étudie leurs pratiques de chasse¹³), Vinciane Despret et Isabelle Stengers (qui analysent les sorcières et les fantômes encore actives dans notre modernité en dialogue permanent avec Bruno Latour¹⁴) ou encore Donna Haraway et Anna Tsing (qui participent avec Eduardo Kohn à ce qui a été conçu aux États-Unis comme une « ethnographie multi-espèces » car elles décrivent les vivants qui résistent à la standardisation globalisée¹⁵). Alors que cette fraternité annonce la bonne nouvelle d'un nouveau peuple plus large pour les temps qui viennent, cette sororité montre qu'il est composé de spectres apparaissant dans les failles de la modernité pour les temps qui restent.

En publiant presque en même temps les livres de Grégory Delaplace, *La voix des fantômes*, et de Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, les éditions du Seuil permettent aux lecteurs de prendre la mesure de ce que le « tournant hantologique » a fait à la pensée des sciences sociales. Si le livre de Grégory Delaplace prolonge les enquêtes qu'il mène depuis vingt ans en Mongolie et si celui de Jacques Derrida est réédité pour le vingtième anniversaire de sa mort, ils s'inscrivent en vérité dans une période plus longue : celle qui s'est ouverte avec la chute du mur de Berlin en 1989, l'écroulement soudain du bloc soviétique, l'effondrement de l'espérance communiste et la disparition du marxisme, que Jean-Paul Sartre décrivait dans la préface de la *Critique de la raison dialectique* en 1961 comme « l'horizon indépassable de notre temps. »¹⁶ Le livre de Jacques Derrida est en effet issu d'un colloque organisé en 1993 à l'Université de Californie intitulé « Wither Marxism ? » (Où va le

marxisme ?) pour analyser les figures de l'esprit chez Marx, et celui de Grégory Delaplace se situe dans une Mongolie post-soviétique où les fantômes prolifèrent sur les ruines de la collectivisation.

Grégory Delaplace ouvre son livre sur la première phrase du livre de Jacques Derrida : « Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : je voudrais apprendre à vivre enfin. »¹⁷. Alors que *Spectres de Marx* abonde en formules qui sont devenues centrales dans la deuxième partie de son œuvre ouverte par ce livre crucial (« la justice comme indéconstructible », « le messianique sans messianisme »...), cette formule a été rarement commentée par les lecteurs et disciples du fondateur de « l'école de la déconstruction »¹⁸. Dans la postface qu'il a écrite pour la réédition de ce livre, et qui ouvre le dialogue qu'il eut avec Jacques Derrida au Collège International de philosophie en 1994, Etienne Balibar rappelle que *Spectres de Marx* arrivait au moment du débat sur « la fin de l'histoire » lancé par le livre à succès de Francis Fukuyama¹⁹. « Apprendre à vivre enfin », dans ce contexte, c'est apprendre à vivre dans le temps de la fin de l'histoire, à condition de ne pas concevoir ce temps, à la manière de Kojève repris par Fukuyama, comme une réconciliation de l'humanité avec elle-même (et avec son animalité, ajoutait Kojève) mais comme un temps « *out of joints* », expression de Shakespeare dans *Hamlet* que l'on traduit ordinairement par « hors de ses gonds » mais que Derrida préfère traduire par « usé dans ses jointures », pour interpréter son usage par Marx et Engels dans le *Manifeste du parti communiste*²⁰. Ainsi *Spectres de Marx* se présente-t-il comme une exégèse brillante de la figure du spectre dans l'œuvre de Marx en vue de dégager l'esprit de la critique marxiste des décombres d'une ontologie matérialiste et dialectique qui apparaissait alors usée.

Après avoir analysé l'être du signe à partir de la violence originare qu'il a appelé « différance » et dont il a retracé les formes dans l'écriture²¹, Jacques Derrida a orienté son travail de réflexion éthique et politique sur le don et la dette. Le sous-titre de *Spectres de Marx*, qui fait suite à un commentaire de Marcel Mauss publié sous le titre *Donner le temps*²², est « L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale ». Ce sous-titre fait saisir à quel point la déconstruction est pour Derrida un geste à la fois philosop-

hique et politique. Le terme « État de la dette » lui permet de diagnostiquer une certaine modalité d'organisation de l'État néo-libéral après la chute du mur de Berlin et la nécessité de penser une « nouvelle Internationale » en faisant le deuil des espérances de l'État soviétique. Derrida mentionne en passant son expérience comme prisonnier de cet État à Prague en 1982, et son impossibilité à penser qu'un tel État, que les « nouveaux philosophes » qualifiaient alors de « totalitaire », pourrait s'effondrer²³. Il montre ainsi que l'État néo-libéral et l'État totalitaire s'enracinent dans la même source : le besoin vital du sujet moderne de conjurer les spectres. Dans une lecture brillante des textes de Karl Marx sur Max Stirner, Derrida fait apparaître de façon visionnaire le thème qui deviendra central dans ses textes des années 1990 jusqu'à son diagnostic des conséquences de l'attaque du 11 septembre à Manhattan : la peur constitutive du sujet moderne à l'égard des autres qui sont en lui, suscitant des mécanismes d'auto-immunité et des technologies du virtuel pour contrôler ces autres²⁴.

D'une façon qui a peu été commentée par les lecteurs de Derrida mais qui apparaît nettement lorsqu'on le lit au regard d'une anthropologie de la Mongolie, le pouvoir moderne mobilise des techniques de chasse pour conjurer les spectres²⁵. La conjuration des puissances européennes mène, dit Marx dans le *Manifeste du Parti Communiste*, une « sainte chasse » au spectre communiste²⁶. Mais Marx lui-même se fait chasseur de fantômes, puisque son but par le *Manifeste* est de rendre visible et réel ce fantôme que Max Stirner et les hégéliens de gauche n'ont fait qu'évoquer en idée. « L'acharnement d'un chasseur consiste à disposer d'un leurre animal, ici le corps vivant sans vie d'un fantôme, pour tromper sa proie. (...) Cercle spéculaire, on chasse pour chasser, on pourchasse, on se met à la poursuite de quelqu'un pour le faire fuir, on l'éloigne, on l'expulse pour le chercher encore et rester à sa poursuite. »²⁷ En écrivant ces lignes en 1993, Derrida anticipe ici ses analyses de la chasse aux terroristes et à toutes les figures d'étranger après le 11 septembre 2001, ce que Grégoire Chamayou va appeler le « pouvoir cynégétique »²⁸. C'est parce que le pouvoir construit une ontologie qui sépare le même et l'autre que la déconstruction apparaît comme une hantologie, attentive au travail de deuil par lequel une

chasse sans finalité apparente invente une forme de justice. L'ontologie, dit Derrida, est une technique d'exorcisme des spectres dont il faut faire une déconstruction minutieuse pour « apprendre à vivre enfin » avec ses fantômes. C'est dans cette visée que devient éclairante une ethnographie des sociétés où l'État moderne n'a pas imposé son ontologie au même degré que dans la nôtre, et où les techniques de chasse font percevoir d'autres relations avec les fantômes que l'exclusion ou l'exorcisme.

Grégory Delaplace travaille depuis les années 2000 au nord-ouest de la Mongolie chez les Dörvöd, un peuple d'éleveurs et chasseurs nomades qui n'ont jamais connu le bouddhisme diffusé dans le reste de la Mongolie, et qui sont revenus, après l'effondrement de l'État soviétique, à des pratiques chamaniques²⁹. L'État soviétique a condamné les pratiques funéraires traditionnelles consistant à laisser un cadavre se décomposer dans la steppe après l'avoir disposé selon un ordonnancement rituel, et il a obligé les Mongols à enterrer leurs morts dans des cimetières selon des normes d'hygiène occidentales. Grégory Delaplace a observé comment les Dörvöd, malgré leurs discours sur la nécessité d'oublier les morts et de ne plus en parler, perçoivent la présence des morts dans leur environnement et manifestent cette présence par des photographies disposées dans les yourtes ou dans la steppe. Il est devenu attentif aux situations dans lesquelles les humains sont sensibles à la présence des fantômes, souvent par l'intermédiaire des animaux comme un cheval qui s'arrête ou un corbeau qui croasse³⁰.

Cette attention ethnographique aux fantômes l'a conduit à mener un dialogue à l'Université de Cambridge avec l'anthropologue Heonik Kwon, qui a étudié la perception des fantômes de la guerre au Vietnam³¹. Heonik Kwon a observé qu'en parallèle des grands dispositifs rituels par lesquels l'État vietnamien célèbre les morts de la guerre d'indépendance nationale contre la France et les États-Unis, les citoyens inventent des micro-dispositifs qui leur permettent d'accueillir des morts français, américains, algériens... Pour comprendre ces dispositifs qui résistent à l'analyse des rituels enseignée par le fonctionnalisme britannique dans la suite des *Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim – le rituel comme mise

en pratique de représentations collectives nécessaires à la permanence de la vie sociale - Heonik Kwon a réhabilité un membre oublié de l'école durkheimienne, Robert Hertz, mort sur le front aux premiers jours de la Première Guerre mondiale après avoir analysé le mécanisme des « doubles funérailles »³². Dans un grand nombre de sociétés, et notamment chez les Dayak de Borné étudiés par Hertz, le cadavre est enterré pour ouvrir une phase de cérémonies rituelles, puis déterré et enterré une nouvelle fois, ce déplacement des morts étant nécessaire selon Hertz pour que la vie sociale puisse reprendre après le deuil. Au lieu de considérer ce moment de suspension du cadavre entre la vie et la mort comme une superstition primitive, Hertz se demande plutôt pourquoi la civilisation moderne l'a progressivement résorbé en voulant donner à chaque mort sa place.

En reprenant cette intuition de Hertz à laquelle Kwon a donné une première forme ethnographique, Delaplace fait un pas de plus : il se demande quelle agentivité est attribuée aux morts dans ces dispositifs rituels. Une telle interrogation s'inscrit dans « le tournant ontologique de l'anthropologie » en ce qu'elle élargit l'agentivité aux non-humains ; mais Delaplace se méfie de la notion d'ontologie, car celle-ci risque selon lui d'assigner les agents à des places, alors que l'hantologie – terme que Delaplace reprend à Derrida – est attentive au travail par lequel les morts débordent les places qui leur sont données par les vivants en se manifestant comme des fantômes. Delaplace appelle « hantement » ce mode d'agentivité des morts: « La relation tour à tour silencieuse et stridente (jamais communicationnelle d'emblée) qu'on entretient avec des morts qui ne sont pas encore, et ne deviendront peut-être jamais (car ils passent à côté des institutions qui auraient permis de les instaurer comme tels) des fantômes. La présence de choses, puisque leur existence en tant qu'êtres n'est même pas établie, dont la morbidité n'a pas de nom. (Note) Alors que la hantise est ce que produisent les fantômes culturellement reconnus comme tels (en vertu d'une certaine ontologie qui admet leur existence), le hantement désigne la présence et l'action des morts pour qui aucune place n'a été ménagée³³. »

Le livre de Delaplace se présente ainsi non comme un inventaire des représentations culturelles des fantômes mais comme une enquête sur les situations où les morts débordent les places qui leur sont attribuées par les vivants. Les rituels d'endo-cannibalisme en Amazonie, les règles d'interaction avec les fantômes codifiées par les clercs après l'invention du purgatoire dans l'Europe médiévale, les dispositifs photographiques de capture des fantômes dans l'Angleterre du dix-neuvième siècle, les techniques de distribution de l'héritage au Ghana, les bureaucraties des morts dans la Chine impériale ou les techniques de gestion des fantômes dans la Chine post-maoïste sont analysés comme autant de cas de débordements singuliers, avec parfois des diagrammes de parenté comme celui que fait Grégory Delaplace pour une scène d'apparition qui eut lieu en Inde au début du vingtième siècle³⁴. Il s'agit à chaque fois de suivre comment les vivants apprennent à vivre avec les morts en nouant des relations avec les fantômes qui débordent des sépultures.

Grégory Delaplace conclut son livre par une phrase qui pourrait être écrite par Jacques Derrida : « Au commencement était le spectre » (ou plutôt « les spectres », aurait dit Derrida, car il y en a toujours plus d'un...) Delaplace critique ici la thèse, souvent reçue en anthropologie, selon laquelle l'humanité aurait commencé par le traitement funéraire des morts qui aurait ouvert l'espace du symbolique. En s'appuyant sur les travaux de l'archéologue Paul Pettitt, Delaplace souligne que les primates ont toujours été hantés par leurs morts mais que les humains se distinguent plutôt par les dispositifs pour « apprendre à vivre enfin » avec eux³⁵. Le fantôme n'est pas un mauvais mort mais un mort qui n'a pas encore été éduqué, écrit Delaplace.

Une telle thèse est paradoxale : la fin de l'humanité – avoir des relations justes avec les vivants et les morts – serait ainsi présente dès le début, en sorte que le travail du deuil devient un point de départ pour être humain³⁶. Mais cette thèse prolonge l'hypothèse de Claude Lévi-Strauss dans son introduction à l'œuvre de Marcel Mauss : l'humanité a commencé par un excès de signifiant et le reste de son histoire consiste à adjoindre des signifiés à ces signif-

nants qui débordent³⁷. Pour le dire dans les termes de la sociologue Avery Gordon, qui a beaucoup influencé le débat anglophone en littérature et en histoire au cours des vingt dernières années : les fantômes sont des formes qui nous concernent et qui deviennent matérielles (*ghosts are forms that matter*), en sorte que les humains doivent bricoler avec elles³⁸. L'anthropologie ne cesse peut-être de tirer les conséquences ontologiques – ou plutôt hantologiques – de l'intuition fondatrice de l'anthropologie structurale, qui résonne encore comme un appel à l'inventivité théorique pour les enquêtes ethnographiques.

Notes

- 1 Cf. Frédéric Keck, Ursula Regehr et Saskia Walentowitz, « Anthropologie : le tournant ontologique en action », *Tsantsa*, 20, 2015, p. 34-41.
- 2 Cf. Sophie Houdart et Olivier Thiery (dir.), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La découverte, 2011, p. 65-74.
- 3 Cf. Patrice Maniglier, *La vie énigmatique des signes : Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, L. Scheer, 2006.
- 4 Cf. Jean-Pierre Digard, « Le tournant obscurantiste en anthropologie », *L'Homme*, 203-204, 2012, p. 555-578.
- 5 Cf. Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 ; Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.
- 6 Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; Michael Carrithers, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, Soumya Venkatesan, "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester", *Critique of Anthropology*, 30(2), 2010, p. 152-200.

- 7 Cf. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 ; *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- 8 Cf. Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket, 2005.
- 9 Cf. Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.
- 10 Je reprends ici la définition de l'ontologie donnée par Bruno Latour et Philippe Descola dans leur discussion avec leurs collègues américains publiée sous le titre « The ontological French turn » (*Hau. Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 2014). Il faudrait la distinguer de la définition de l'ontologie comme intensification de l'être mobilisée par Eduardo Viveiros de Castro en reprenant les analyses de Gilles Deleuze dans *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009.
- 11 Cf. Brian Wilson, *Rationality*, Oxford, Basic Blackwell, 1970, p. 11.
- 12 Cf. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Editions, 2008.
- 13 Cf. Anne-Christine Taylor, « Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme*, 1993, tome 33 n°126-128, p. 429-447.
- 14 Cf. Vinciane Despret, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015 ; Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2008.
- 15 Cf. Donna Haraway, *Quand les espèces se rencontrent*, Paris, La Découverte, 2021 ; Anna Tsing, *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*, Paris, La Découverte, 2020 ; Eben Kirksey et Stefan Helmreich, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology* 25 (4), 2010.

- 16 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1961, p. 58.
- 17 Grégory Delaplace, *La voix des fantômes. Quand débordent les morts*, Paris, Seuil, 2024, p. 9, citation de Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Seuil, 2024, p. 11.
- 18 Les éditions Galilée ont repris en 2005 cette expression pour la publication d'un livre posthume de Jacques Derrida : *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*.
- 19 Etienne Balibar, « 30 ans après », in Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 275-279 ; Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992
- 20 Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 36-45.
- 21 Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie Paris, Minuit, 1967*.
- 22 Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- 23 Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 116.
- 24 Cf. Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2004.
- 25 Sur la chasse aux fantômes et aux virus en Inde et en Chine, cf. Emmanuel Grimaud, *Metavertigo. Vertiges de l'humain augmenté par ses vies antérieures*, Paris, La Découverte 2024 ; Frédéric Keck, *Les sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Paris, Seuil, 2021.
- 26 Cf. *ibid.*, p. 70-71 : « Toutes les puissances de la vieille Europe se sont alliées en une sainte chasse à coure contre ce spectre (*verbündet zu einen heiliger Hetzjagd gegen dies Gespenst*) »
- 27 *Ibid.*, p. 217-218.

- 28 Cf. Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris, La fabrique, 2010.
- 29 Cf. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie Université de Paris-X, 1990 ; Caroline Humphrey et Urgunge Onon, *Shamans and Elders*.
- 30 Grégoire Delaplace, *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes, 2009.
- 31 Cf. Heonik Kwon, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- 32 Cf. Robert Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, 10, p. 48-137.
- 33 Grégoire Delaplace, *La voix des fantômes*, op. cit., p. 175. Il s'agit d'une discussion avec le livre de Gil Bartholeyns, *Le hantement du monde. Zoonoses et pathocène*, Paris, Dehors, 2021.
- 34 Cf. Beth Conklin, *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*, University of Texas Press, Austin, 2001 ; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994 ; Grégoire Delaplace, *Les Intelligences particulières : Enquête dans les maisons hantées*, Paris, Les vues de l'esprit, 2021 ; Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors a Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, Stanford University Press, 1962 ; Vincent Goossaert, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor et Fides, 2017 ; Erik Mueggler, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley, University of California Press, 2001 ; *Look Back with Me: Memories of Dr. Shridhar Vyankatesh Ketkar*, Calcutta, Writers Workshop, 1990.
- 35 Paul Pettitt, *The Palaeolithic origins of human burial*, Londres, Routledge, 2010.
- 36 Cf. Grégoire Delaplace, *La voix des fantômes*, op. cit., p. 188. Il s'agit d'une critique judicieuse du livre de Thomas Laqueur, *Le travail des*

morts. Une histoire culturelle des dépouilles mortuaires, Paris, Gallimard, 2018. En partant du tombeau de Marx à Londres, Laqueur adopte en effet une approche productiviste des morts que Derrida et Delaplace permettent de questionner.

37 Claude Lévi- Strauss, « *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XLIX.

38 Cf. Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, trad. fr. *Matières spectrales : Sociologie des fantômes*, Paris, B42, 2024.

Réponse à la question: Le queer a-t-il tué le camp?

Par Pierre Niedergang | 05-11-2024

Dans ce texte, Pierre Niedergang s'interroge sur la disparition supposée de l'humour *camp* au profit des esthétiques queer. Le *camp*, stratégie esthétique d'abord liée à la situation des hommes gays au début du XX^e siècle, a-t-il survécu aux transformations des conditions politiques et sociales des principaux intéressés ? En retraversant les classiques de la théorisation du *camp* à partir des enjeux contemporains, et à partir du travail de la performeuse Naëlle Dariya, l'auteur entend conceptualiser la possibilité d'un *camp* queer pour le XXI^e siècle, un *camp* pour les temps qui restent.



« *Le queer a-t-il tué le camp ?* » voilà une étrange question que me posaient en 2021 les éditeurs de la revue *Monstre*¹. Gardons cette formulation, déplions-la. Elle suppose une opposition violente, mortelle, entre deux stratégies, « le » queer et « le » *camp*. C'est cette violence de l'opposition qui surprend. Après tout, le *camp* n'est-il pas une esthétique historiquement liée à certains milieux interlopes, comportements cryptés et mode de lecture queer²? Comment comprendre, alors, qu'on puisse formuler la question ainsi ?

À lire les spécialistes comme l'historien Georges Chauncey et l'anthropologue Esther Newton, le *camp* constituait d'abord une stratégie esthétique-politique très locale, répondant à une situation socio-politique spécifique qui est celle de la stigmatisation et du mépris (de soi) auxquels étaient confrontés les hommes gais au début et au milieu du XX^e siècle aux États-Unis et en Europe³. L'humour acide des spectacles drag dont parle Newton, ou bien les sous-entendus mobilisés par les hommes gais que mentionne Chauncey sont autant de stratégies adaptées à une situation sociale et politique précise. Or, celle-ci a bien changé depuis le milieu du XX^e et d'autres stratégies se sont succédées pour faire face au stigmate de la *queerness* qui n'impliquaient plus le *double-entendre*, le cryptage et l'agressivité propres à l'humour *camp* : la revendication d'une fierté gaie, la déconstruction des identités, les alliances queer, la multiplication d'identités de genre et sexuelles alternatives à l'hétérosexualité, ou bien encore les tentatives d'intégration (normalisante) au monde *straight*. Or, si le *camp* est une réponse stratégique à une situation sociopolitique donnée, la transformation de cette situation n'implique-t-elle pas le dépassement du *camp* comme une stratégie désuète et inadaptée ? Si le queer désigne le déplacement vers d'autres stratégies à la fois politiques et esthétiques comme, par exemple, la dénaturalisation et la multiplication des identités de genre et la construction d'alliances qui échappent aux catégories de l'identité, alors le queer pourrait bien être l'héritier parricide du *camp*.

Pourtant, malgré ces transformations, deux éléments laissent à penser que le *camp* n'est pas tout à fait caduc.

D'un côté, il ne faudrait pas exagérer l'ampleur des transformations de la situation sociopolitique des hommes gays. Ceux-ci sont encore l'objet de nombreuses violences, et la honte reste un spectre qui plane sur eux⁴. D'autre part, si la situation sociopolitique des minorités sexuelles a en général sans doute évolué, elle n'en est pas moins chargée de conflits divers, des conflits que l'humour *camp* pourrait peut-être prendre en charge. L'enjeu actuel des stratégies de résistance contre la normalisation gay, le passage des gays à droite, le racisme dans les milieux queer et l'enjeu de l'articulation entre politiques queer et trans, sont peut-être des tensions où peut venir se placer un *camp* qui ne soit pas lié seulement aux conflits propres aux hommes gays, mais qui questionne les limites et les impensés de nos milieux queer. J'y reviendrai en évoquant, à la fin de cet article, le travail de la performeuse Naëlle Dariya. Si la stratégie esthétique-politique *camp* n'est pas sclérosée, si elle est capable d'adaptation, alors il faut reprendre la question *camp* à partir de nos problématiques contemporaines : Quelle est la place du *camp* dans le contexte de la normalisation gay, des captures nationalistes et capitalistes des subjectivités queer? Mais aussi, quelle est la place de l'incongruité, de la théâtralité, de l'humour *camp* dans des politiques queer? Les politiques fondées sur la reconnaissance de notre vulnérabilité sont-elles incompatibles avec l'usage d'un humour *camp* parfois agressif et méchant? Le queer est-il devenu une nouvelle moralité excluant l'immoralité et la destructivité interne au *camp*?

Pour répondre à ces questions, je voudrais éviter deux écueils : l'un consisterait à traiter la question sur un plan purement esthétique (celui du sentir), l'autre sur un plan purement stratégique (celui du pouvoir). Queer et *camp* mobilisent notre capacité à penser les stratégies (de survie) politiques dans leurs rapports aux corps et au sentir, et à penser la manière dont toute esthétique mobilise, relaie, réempuissance (ou, au contraire, épuise et désempuissance) les forces politiques et corporelles. Il faudrait plutôt parler du *camp* et du *queer* comme des *structurations politiques du sentir et de l'affectivité*: ainsi, le *camp* ne doit-il pas être réduit à une pure esthétique, mais comprend un aspect sociopolitique indéniable⁵; tandis que la

question d'une *esthétique queer* est posée à nouveaux frais par sa confrontation possible avec le *camp*⁶.

Stigmate, vulnérabilité queer et stratégie humoristique

Le problème que je souhaite aborder se pose particulièrement à partir du moment où les représentations, discours et politiques queer se sont réorientées autour de la vulnérabilité et de l'affectivité⁷. Pour les théoriciens queer Sam Bourcier et Jack Halberstam, les théories et milieux queer auraient été l'objet d'une transformation délétère depuis la fin des années 1990, convertissant leur puissance d'agir subversive en une longue plainte triste et épuisante sur la vulnérabilité, les traumatismes et la violence. Du côté théorique, Bourcier voit dans la théorie de la vulnérabilité développée par Judith Butler depuis le début des années 2000⁸ une invitation à « des politiques du disempowerment [qui] dévitalisent le mouvement et les politiques queer en proposant une vision nulle ou victimisante des acteurs minoritaires doublée d'un effacement de leurs ressources micro- ou subculturelles. »⁹ Du côté des milieux queer, Halberstam dénonce « la réémergence d'une rhétorique fondée sur la blessure et le traumatisme qui remodèle toutes les différences sociales en termes d'offenses subies et qui divise les individus d'une même alliance politique selon une échelle de stigmates. »¹⁰ Son article commence précisément par une référence à l'humour comme enjeu de controverses au sein des milieux queer et dénonce une focalisation outrancière de ceux-ci sur « sur des questions de vocabulaire, d'argot, de représentations satiriques ou ironiques et de sentiments d'avoir été injurié·e ou agressé·e; des controverses qui ont donné lieu à des débats *pas très drôles* et ont suscité des velléités d'interdictions, de censure et de changements de nom. »¹¹

L'abandon de l'humour comme stratégie et le glissement vers des débats « pas très drôles » sur certaines formes d'humour perçues comme injurieuses (par exemple, l'utilisation du terme « travelo ») sont pour Halberstam le signe d'une transformation dans le rap-

ations du rapport queer à l'humour, et notamment à l'humour *camp*, il faut en effet prendre en compte la transformation du rapport au stigmaté dans la mesure où le *camp* peut être compris comme une stratégie pour *faire avec* le stigmaté. Concernant la culture *camp* des années 1920 à New York, et notamment l'humour et la moquerie *camp*, Georges Chauncey écrit par exemple que « le *camp* était à la fois un *style* culturel et une *stratégie* culturelle, car il aidait les hommes à comprendre, répondre et ébranler les catégories sociales du genre et de la sexualité qui servaient à les marginaliser. »¹² Parmi ces stratégies, le double-entendre comique était une manière de gérer la double vie entre le monde gay et le monde *straight*. Si l'humour *camp* est une stratégie pour faire avec le stigmaté, alors il est extrêmement dépendant, à l'intérieur des groupes sociaux, du rapport que les sujets entretiennent avec la blessure, le traumatisme. *La focalisation récente des théories et politiques queer sur l'affectivité des corps et la vulnérabilité n'a-t-elle pas tué toute possibilité d'une mobilisation stratégique de l'humour camp?*

D'un côté, si le *camp* est une esthétique parfois cruelle, une « esthétique de la désaffectation »¹³ et que, de l'autre, le queer a effectivement pris « un tournant affectif » ou « affectiviste » dans son rapport au stigmaté, alors on peut dire que le queer et le *camp* apparaissent aujourd'hui incompatibles. La sur-affectivité queer empêcherait de faire un quelconque usage d'une stratégie esthétique *camp* qui porte en étendard sa superficialité, son artificialité et sa cruauté. D'un côté, la stratégie esthétique *camp* consisterait à s'éloigner de l'affect, à le mettre à distance pour le rendre tolérable; de l'autre, le tournant affectif queer nous inviterait à nous tourner vers l'affect, à nous y plonger et à trouver en lui une force de subversion.

Mais est-il vrai de dire que la superficialité, l'artificialité et la cruauté *camp* sont *désaffectées*? En fait le *camp*, à travers son humour cruel, sa « désaffectation » de surface, et sa volonté d'être au-delà de l'affect ou de se rire de l'affect, peut être pensé comme l'envers de la vulnérabilité. Le *camp* n'a cessé de proposer des alternatives affectives nouvelles dans le monde *straight*: le plaisir du double-entendre, le sentiment de puissance que donne le fait d'être en drag, par exemple, sont des affects *camp*. Le *camp* peut être pensé comme

une stratégie esthétique affective qui insiste sur la jouissance plutôt que sur la vulnérabilité, l'une et l'autre étant deux faces de notre condition d'êtres exposés au monde¹⁴.

Par exemple, au moment où la vulnérabilité des corps gays s'est manifestée de manière tragique avec l'épidémie de sida, l'humour *camp* est resté une ressource d'autant plus puissante que les corps étaient exposés à la mort et à la perte. Il en va ainsi, selon Jean-Yves Le Talec, de la stratégie politique de certains groupes comme ACT-UP. Celui-ci considère que la création du triangle rose act-upien constitue une démarche « parfaitement *camp* en ce qu'elle met en jeu l'incongruité et la théâtralité », notamment « l'incongruité "historique" qui consiste à récupérer un symbole de honte et d'oubli et à l'utiliser comme objet de fierté dans un contexte totalement différent »¹⁵. On peut aussi penser aux stratégies humoristiques déployées autour du sida. Une scène très *camp* du film musical *Zero Patience* de John Greyson m'a particulièrement touché. Zero, regardant son sang au microscope, assiste au spectacle de Miss HIV, incarnée par Michael Callen en drag blonde couronnée et robe noire. Tandis qu'elle chante « Raconte l'histoire d'un virus, de l'avidité, de l'ambition et de la fraude; l'exemple d'une science qui tourne mal. Raconte l'histoire d'amis qui nous manquent, une histoire cruelle et triste », le ridicule contenu dans la scène, qui fait du VIH une drag désuète et sympathique, ne désactive pas l'affect de tristesse, mais le transfigure à travers une sorte de soulagement étrange.

Tendus entre l'horreur et la joie, les affects qui composent la palette des stratégies *camp* sont ek-statiques : ils font sentir l'exposition des corps ou leur ouverture au dehors, sans la réduire à la vulnérabilité d'un corps qui subit. Perçues ainsi, les stratégies esthétiques *camp* sont compatibles avec le tournant affectif du queer, parce qu'elles donnent accès à l'envers de la vulnérabilité, c'est-à-dire à l'idée que le corps n'est pas seulement exposé à la destruction et à la mort mais qu'il est également sensible aux affects positifs et empuissant (et ceci, au cœur même de la destruction).

La moralité queer et la possibilité d'une méchanceté émancipatrice

Si le *camp* peut être queer, certaines manières de représenter les réalités queer conduisent à ce que la stratégie humoristique *camp* se trouve étouffée. J'ai déjà évoqué les représentations vulnérabilistes dénoncées par Halberstam qui réduisent les corps queer à la passivité face à la destruction. Mais d'autres types de représentations queer constituent des obstacles pour le développement d'un *camp* queer, c'est le cas des représentations qui font du queer le domaine de la pureté morale, ce que Travis Edwards appelle la « moralité queer »¹⁶. L'humour *camp* permet de questionner tout moralisme queer, et révèle la possibilité d'une éthique queer.

Le *camp* fut d'abord, au regard des représentations queer, un outil esthétique-stratégique de détournement de la censure. La montée des phénomènes de censure aux États-Unis et en Europe de l'Ouest dans les années 1930 a conduit à invisibiliser la représentation de l'homosexualité sous toutes ses formes dans les médias, et notamment dans les films. Le code Hays est paradigmatique de cette époque de *backlash*. Le principe général (« On ne produira aucun film susceptible de porter atteinte à la morale »), appliqué à la sexualité, interdit la représentation des homosexualités: « On exaltera toujours les liens sacrés du mariage ainsi que de la famille », dit le Code. Dans ce contexte répressif, comme l'explique Le Talec « le langage élaboré du *camp*, verbal et corporel, et le *double entendre* fournissent un extraordinaire moyen de contourner toutes ces censures, sur scène et sur les écrans »¹⁷. Dans ce contexte, la stratégie esthétique *camp* peut être comprise comme un ensemble de codes maîtrisés seulement par les personnes queer et leur permettant de se reconnaître et de se diffuser dans le monde *straight*¹⁸. Ainsi, le *camp* permettait de contourner la censure de la morale hétéro.

Or, le contexte est bien différent aujourd'hui. Les interdictions concernant les représentations des homosexualités ont été levées dans la production cinématographique *mainstream* américaine, et

une insistance croissante s'établit à l'égard des représentations positives des personnes queer. Actuellement, notre problème est moins celui de la censure que le problème de la normalisation et de la standardisation des représentations des subjectivités queer. La « moralité queer » est un des phénomènes typiques de cette normalisation. Travis Edwards la définit comme « l'idée que tout ce qui est immédiatement perçu comme queer est "moral" et possède une innocence inhérente ». Dans certaines représentations de la queer-ness (Edwards prend l'exemple de la série *Euphoria*), toute ambivalence se trouve effacée pour construire le queer comme bon, bien, gentil, positif. « Queer » devient le nom d'une nouvelle norme morale inquestionnable que devrait viser chaque relation, qu'elle soit amoureuse, amicale ou sexuelle. Par ce mécanisme, toute la violence se trouve magiquement reversée du côté *straight*, exemptant les milieux et interactions queer de toute critique concernant les mécanismes d'exclusion et de violence qui s'y jouent, notamment en termes de classe et de race. Le queer est alors censé représenter la « réalité » de la sexualité par-delà les fantasmes destructeurs de l'hétéro-patriarcat, le vrai sexe, comme il devrait être : joyeux, épanouissant « baigné dans un excès de calme, de désir euphorique, et de moralité affective. »¹⁹ Cette prétention de la moralité queer à représenter le réel de la sexualité, et donc l'adhérence supposée entre la représentation et le réel, ne laisse aucune place pour qu'une stratégie *camp* puisse s'insérer. La moralité queer écrase la représentation sur un premier degré moralisant (queer=bien) qui rend impossible la reconnaissance de l'espace de l'incongruité où se déploie le *camp*.

Au contraire, le *camp* suppose un décollement par rapport à l'idée d'une pureté morale. Il naît là où peut s'épanouir une certaine « déviance morale ». Comme l'affirme Esther Newton : « la déviance morale est le lieu de perception de l'incongruité [*camp*] » tandis que « la déviation des rôles et la manipulation des rôles sont au cœur [de] la théâtralité, seconde propriété du *camp*. »²⁰ Ainsi, si le queer se pose comme moralement pur, hors de tout rapport de pouvoir et de toute forme de domination, il est impossible de dégager à partir du queer l'espace de la déviance morale *camp*, de s'autoriser cette

distance avec les normes qui fixent ce qui est bien ou mal. Ainsi, la moralité queer tue la possibilité d'un *camp* queer.

Alors, pour réouvrir cette possibilité, il faut refaire de la sexualité queer un espace moralement impur parce qu'elle est, comme la sexualité hétérosexuelle, tissée de relations de pouvoir et de domination. *Plus largement, il faut aussi se rendre compte de la possibilité d'une méchanceté queer. Les personnes queer et leurs sexualités ne représentent pas une nouvelle norme morale (queer=bien), ni un espace moralement pur et bon qui se trouverait miraculeusement hors du champ des violences.* Il n'y a pas d'idéal du queer qui serait une sexualité sans relations de pouvoir. Les théories queer ont insisté sur l'impossibilité de séparer la sexualité et le pouvoir.

L'humour *camp*, parfois cruel et immoral, permet l'expression de cette méchanceté queer et active les potentialités politiques de critique sociale et de réflexion éthique que contient cette ambivalence morale. L'humour *camp* peut prendre la forme d'une méchanceté mise au service de la critique sociale et politique, laquelle réouvre la nécessité d'une réflexion éthique et d'un travail normatif²¹. C'est en s'extrayant du domaine de la moralité que l'humour *camp* est politique. Un exemple de cette puissance critique, c'est l'humour mobilisé par la performeuse Naëlle Dariya dans son seule en scène *Les cishets à l'anis* que j'ai eu la chance de voir lors de la troisième édition du festival *Comme nous brûlons* en 2019. Dans cette performance, elle incarne une « physio » de club appliquant une politique stricte, bien décrite par ces quelques lignes au début du spectacle :

- *(À une personne du public) Bonsoir, je suis désolée, ça va pas être possible ce soir. Passez une bonne soirée!*

- *Comment ça, pourquoi? Ah non non non non non non non (en secouant les seins). Bah t'as deux couilles, c'est tellement binaire. Fais-toi greffer un 3^e testicule, ça passera la prochaine fois.*

- *Hey ! Mais je te connais, toi! T'es trans un jour sur deux il me semble! Trans le lundi, trans le mercredi, trans le vendredi. Pas de bol c'est jeudi soir! Reviens demain, bye!!!*

- Ah non, non non non non non non non (en secouant les seins de haut en bas)! Comment ça t'es racisé? Racisé Polonais 3^e génération? Bah je m'en moque moi, tu ressembles à un blanc, ça ne se verra pas sur mes photos que t'es racisé! Écoute je te laisse rentrer mais ce soir tu paies plein pot!

On voit que, loin de se représenter dans une posture de « moralité queer », Naëlle Dariya incarne au contraire un personnage moralement ambigu, elle est à la fois agressive, drôle, et redoutée, bref *camp*. À travers ce personnage, elle suscite un rire « critique » : d'un côté, nous nous reconnaissons et rions de nous ; mais de l'autre, une critique politique (cryptée et ambivalente) perce à travers le rire. La méchanceté *camp* nous éloigne de l'identification du queer à la bonté et à la moralité et nous permet de saisir la contingence des normes qui structurent nos propres milieux et nos subjectivités. La méchanceté *camp* en jeu dans le spectacle de Naëlle Dariya suscite un mouvement réflexif de questionnement de nos propres catégories, et ouvre paradoxalement la possibilité d'une réflexion éthique et politique contre les représentations moralisantes. *C'est parce que nous pouvons être cruel·les, et que nous en jouissons, que la réflexion éthique queer est possible contre la moralité queer.* Le *camp* permet alors de trouver dans la destructivité des ressources pour repenser et questionner les normes qui persistent dans nos milieux, c'est-à-dire pour réactiver le travail normatif queer.

Mort ou diffractions ?

Au fond, la question de la mort du *camp* est elle-même une question *camp*. Comme l'explique Patrick Mauriès dans son *Second manifeste camp*, c'est « la logique propre du *camp* que de se dénoncer comme caduc »²². Il ne cesserait de poser sa propre mort, sa propre caducité, de s'auto-détruire pour renaître ailleurs et sous de nouvelles formes. Mais qu'est-ce qui produit cette dialectique et la haute volatilité du *camp* ? Si le *camp* est un outil de critique sociale qui réactive la réflexion éthique, alors il est extrêmement sensible aux transformations des structures socio-politiques. « Stratégie pour une situation », le *camp* dépend, dans son esthétique même, du jeu des forces dans lequel il cherche à s'insérer. Les transformat-

ions de la situation des hommes gays (normalisation, passage à droite, etc.) n'a pas seulement conduit à une transformation du rapport entre *camp* et identité gay, mais également à un déplacement par lequel le *camp* vient s'insérer dans des problématiques liées à gestion de l'identité qui ne sont plus seulement celles des hommes gays. Le *camp* est une pratique qui s'est diffractée en même temps qu'est venue au jour la pluralité des identités et leur complexité.

Il s'est également diffracté parce qu'il devait entrer dans un processus de résistance aux tentatives de captures capitalistes et néo-libérales de son esthétique et de sa sensibilité. Depuis les années 1990, n'ont cessé de se développer des forces de « domestication du *camp* et d'autres forces queer disruptives »²³ dont le *camp* commercial au cinéma et dans certains programmes de télévision est paradigmatique. Si le *camp* persiste comme stratégie esthétique de résistance, c'est en se déplaçant lui-même sans cesse. José Esteban Muñoz dans *Disidentifications* insiste par exemple sur la possibilité non-blanche et féministe du *camp* en comprenant celui-ci comme une « pratique de désidentification », un « mode de représentation de soi » ou « politique du style », utilisant l'humour pour permettre « d'éviter les scénarii de confrontation directe avec des idéologies phobiques et réactionnaires »²⁴. À travers les exemples de Ela Troyano et Carmelita Tropicana, Muñoz insiste alors sur la possibilité d'un *camp* qui ne soit pas associé seulement aux hommes gays blancs, mais un *camp* féministe et un *camp* cubain. La destructivité *camp* dont nous parlions est réinterprétée dans une conception affective du *camp* comme « pratique de respiration au sein de situations anciennes », « pratiques de suture de différentes vies, de réanimation, à travers la répétition dans la différence ». Une stratégie bien loin de la désaffection et qui produit des effets « d'affirmation communautaire et identitaire »²⁵.



Naëlle Dariya avant sa performance "Les cishet à l'anis", photographiée par Gaëlle Matata (<https://photos.gaweb.fr/book-et-portraits/>).

Les performances moralement ambivalentes de Naëlle Dariya incarnent aussi cette pratique de l'humour *camp* comme désidentification. D'un côté, la situation (la porte d'un club) et les catégories mobilisées (trans, racisé, binaire, etc.) produisent des effets de reconnaissance, des bribes identificatoires, pour toute personne ayant traversé les espaces des nuits queer. D'un autre côté, la mobilisation franche et directe de ces catégories, ainsi que la démonstration de leur contingence et de leur précarité, produit un effet de désidentification critique et humoristique. Ici, les catégories à travers lesquelles nous nous pensons n'apparaissent plus comme des catégories « justes », adaptées, mais comme des catégories qui servent à exclure, à faire le tri. Plus tard dans la performance, la performeuse/physio explique par exemple le principe de son calcul pour déterminer qui peut rentrer ou pas dans le club. Juste après, arrive un homme cis qui n'entre que parce qu'il connaît Annie²⁶, la patronne du lieu :

Mais parfois c'est hyper compliqué à évaluer. Exemple, Arno et Momo sont dans un bateau, qui tombe à l'eau? Bah en fait, comme Momo est arabe, il a + 4 points. Arno est homo = + 4 points mais comme il vient du 16^e, on lui retire 6 points. Du

coup Momo reste sur le canot et Arno tombe à l'eau. Tu comprends mieux le concept? Allez vas t'amuser ma poule, passe une bonne soirée!

- Salut, ah non non non non non non non non. Non tu ne rentres pas je te dis. T'es un mec 666, t'es le diable incarné. Les guerres c'est de ta faute! Les viols c'est toi aussi. La mauvaise météo du jour, c'est toi! Le réchauffement climatique c'est toi! Mon brushing raté, c'est toi aussi! Vous êtes responsable de tous les maux du monde! Comment ça tu connais Annie? Annie, la patronne? hannnn, sur la tête de mère je vais la dénoncer. Donc comme ça, Annie aime les cishets... Bah si tu copines avec la patronne je vais être obligée de te faire rentrer.

La hiérarchie des oppressions prise comme principe de jugement, la même que dénonçait Halberstam, est ici ridiculisée et s'écroule totalement devant une simple référence à l'amitié ou au copinage avec la personne qui possède le pouvoir dans cet espace, la patronne Annie. Ainsi, l'humour cruel de Naëlle Dariya produit une critique des processus de normalisation et de moralisation au sein des milieux queer: il ne s'agit pas d'une critique de l'intersectionnalité en tant qu'épistémologie qui permet d'approcher la logique des oppressions. Il s'agit de critiquer la rigidification d'un principe épistémologique légitime en une règle sociale hiérarchisante, excluante et surtout hypocrite. Car ces processus censés protéger les personnes les plus précarisés au sein de nos milieux laissent en fait intacts les passe-droits et la structure de pouvoir qui les rend possibles.

Le *camp* de Naëlle Dariya ne vient donc pas s'insérer au niveau du rapport de l'identité gay blanche avec le stigmat, mais elle prend en charge d'autres problématiques queer qui concernent l'identité et l'oppression. À partir de cet exemple, on peut suggérer que le *camp*, alors que se transformaient les conditions de vie queer et que se développaient les phénomènes de normalisation gay, n'a été tué ni par le « tournant affectif » ni par un quelconque moralisme queer, mais qu'il s'est diffracté pour s'insérer dans les interstices problématiques liées à d'autres identités et d'autres expériences. En

vertu de la nature esthétique-stratégique du *camp*, ce déplacement politique conduit nécessairement à un déplacement esthétique; d'où une certaine illisibilité de certaines formes de *camp* au prisme de ce qu'il était et l'illusion d'optique selon laquelle il serait mort.

—

Notes

- 1 Une première version de cet article a été originellement rédigée pour un numéro de la revue *Monstre* qui n'a jamais vu le jour. Je remercie *Les temps qui restent* de le publier aujourd'hui.
- 2 Georges Chauncey, *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 2019 (1994), p. 271sq.
- 3 Esther Newton, *Mother camp. Female Impersonators in America*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979, p. 105.
- 4 Camille Desombre / Matthieu Foucher, « Les gays sont un genre à part et finalement toujours minoritaires au sens politique du terme. », *Frustration Magazine*, URL : <https://www.frustrationmagazine.fr/entretien-militant-gay/>.
- 5 Jean-Yves Le Talec insiste sur cet aspect socio-politique du *camp* dans sa critique de Susan Sontag. Voir : Jean Yves Le Talec, *Folles de France. Repenser l'homosexualité masculine*, La découverte, 2008, p.96sq.
- 6 Sur cette question de l'esthétique et de l'art queer, voir par exemple : Isabelle Alfonsi, *Pour une esthétique de l'émancipation*, Paris, B42, 2019 ; Renate Lorenz, *Art queer. Une théorie freak*, Paris, B42, 2018. Et puis récemment : Quentin Petit dit Duhal, *Art queer. Histoire et théorie des représentations LGBTQIA+*, Paris, Double Ponctuation, 2024
- 7 Il me semble qu'on peut lier ensemble le « tournant affectif » des théories queer (porté en autres par Eve K. Sedgwick, José Esteban Muñoz, Ann Cvetkovich et Lauren Berlant) et la mise en avant de la notion de vulnérabilité, notamment chez Judith Butler. Il s'agit dans

les deux cas d'une tentative de s'affranchir de la domination de la conceptualisation psychanalytique vers la reconnaissance du caractère exposé ou ek-statique des subjectivités corporelles.

- 8 Voir, notamment : Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- 9 Sam Bourcier, *Queer zones 3. Identités, culture et politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 307.
- 10 Jack Halberstam, « "Tu me fais violence!" La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *Vacarme*, 2015/3 N° 72, p. 32.
- 11 *Ibid.*, p. 29-30. Je souligne.
- 12 Georges Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 290.
- 13 Patrick Mauriès, *Second manifeste camp*, Paris, Éditions du seuil, 1979, p. 71.
- 14 Il me semble que c'est précisément cet aspect « jouissif » de l'exposition que la théorie butlerienne de la vulnérabilité a eu tendance à mettre de côté, au profit d'une insistance sur le deuil.
- 15 Jean -Yves Le Talec, *Folles de France*, *op. cit.*, p. 251.
- 16 Travis Edwards, « Morality and Queerness: The emergence of Queer Morality in media », *Medium*, Septembre 2021, URL : <https://adanggghost.medium.com/morality-and-queerness-the-emergence-of-queer-morality-in-media-f07826c2600d>
- 17 Jean-Yves Le Talec, *Folles de France*, *op. cit.*, p. 89.
- 18 Georges Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 288.
- 19 Travis Edwards, « Morality and Queerness: The emergence of Queer Morality in media », *op. cit.*
- 20 Esther Newton, *Mother Camp*, *op. cit.*, p. 207.

- 21 À propos du travail normatif au sein des milieux queer, voir : Pierre Niedergang, *Vers la normativité queer*, Toulouse, Blast, 2023.
- 22 Patrick Mauriès, *Second manifeste camp*, op. cit., p. 20.
- 23 Robert McRuer, *Crip Theory. Cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, 2006, p. 175.
- 24 José Esteban Muñoz, *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 1999, p. 119.
- 25 *Ibid.*, p. 128.
- 26 On peut supposer qu'il s'agit d'une référence humoristique à Anne-Claire ou « Dactylo », Dj et organisatrice de soirées queer importantes à Paris, notamment la Flash Cocotte et La trou aux biches.

Être juif au Brésil : un récit personnel

Par Peter Pál Pelbart | 24-10-2024

Traduit par Julien Pallotta

Julien Pallotta traduit ici pour les *TQR* un texte subjectif et acide du philosophe juif brésilien Peter Pál Pelbart. Rédigé avant le 7 octobre 2023, il décrit la droitisation d'une part significative de la communauté juive à São Paulo, la façon dont elle oublie sa dimension minoritaire et la solidarité qui la liait naguère aux autres minorités, sa complaisance vis-à-vis du bolsonarisme et le malaise des Juifs de gauche face à cette dynamique que les événements de l'année écoulée n'ont fait qu'accentuer.

Nous publions un texte écrit en août 2023 par le philosophe juif paulista Peter Pál Pelbart¹. Le point de départ de l'écriture de ce récit subjectif et engagé est un sentiment de malaise, qui pourrait être appelé *le malaise du juif de gauche*. Ce malaise est pensé à partir du cas spécifiquement brésilien. Pál Pelbart prend acte d'un double phénomène, résultat d'un processus historique d'au moins un siècle : d'un côté, avec l'ascension sociale de la communauté juive brésilienne, une identification de celle-ci avec les élites blanches d'un pays fortement inégalitaire héritant d'un passé colonial-esclavagiste ; de l'autre, une identification des membres de la communauté juive à l'État d'Israël. Cette double identification met fin, selon lui, à une condition existentielle minoritaire qui a été celle de l'être-juif diasporique. Pál Pelbart voit dans le ralliement en 2018 de la majorité de la communauté juive au candidat de l'extrême-droite brésilienne Jair Bolsonaro un indice de sa fascisation, et déplore, en Israël, l'alliance du nationalisme avec l'intégrisme religieux.

Les questions posées par Pelbart, à partir de sa réflexion sur les Juifs et leur relation à Israël, touchent à des phénomènes plus généraux que ces cas empiriques : d'un côté, l'État et son lien aux attributs théologiques (dans le cas israélien, l'État n'était-il pas destiné à se réapproprier la symbolique du messianisme juif pour absolutiser sa légitimité?), et de l'autre, la question du fascisme ou de la fascisation des sociétés. S'il fallait penser une spécificité du processus de fascisation israélien à partir de Pelbart, il faudrait aller vers l'examen des effets de la prise en charge par l'État du trauma génocidaire, au nom duquel une sécurité absolue est exigée et pour laquelle tous les moyens sont bons. Concernant la lutte contre le fascisme, Pelbart reconnaît qu'elle ne peut être simple, et donne des pistes pour le cas de la communauté juive brésilienne.

Depuis l'écriture de ce texte, il y a eu le 7 octobre 2023 et ses suites. Les événements n'ont fait qu'approfondir les dynamiques à l'œuvre pointées du doigt par Pelbart. Mais il a éprouvé le besoin avec un ami israélien, Bentzi Laor, d'écrire dans l'urgence un livre de protestation contre la captation de la judéité par l'État d'Israël, *O Judeu pós-judeu. Judaicidade e etnocracia* [Le juif post-juif. Judéité et ethnocratie], publié en mars 2024. Ce livre a suscité de nombreux débats dans la communauté juive brésilienne. Sur le site des *edições n-1*, fondées par Pelbart lui-même, on peut trouver un dossier intitulé *Terra arrasada* [Terre dévastée], dans lequel sont recueillies des lectures du livre par des intellectuels de gauche brésiliens, juifs ou non juifs, et divers textes sur le Proche-Orient. Le livre de Pelbart et Laor est animé par deux aspirations distinctes mais complémentaires, déjà visibles dans le texte que nous proposons ici. D'un côté, si les auteurs reconnaissent qu'ils ne savent pas très bien ce que signifie l'être « juif-post-juif », et que davantage que l'objet du livre, il en est le sujet d'énonciation, le lecteur comprend qu'il est question là de l'endurance du désir d'être juif sans être défini par l'État d'Israël, et qu'il s'agit de faire revivre la condition existentielle minoritaire du Juif. D'un autre côté, les auteurs s'adressent à la diaspora en lui suggérant que son aspiration fondamentale ne doit plus être la réunion de tout un peuple sur une terre

considérée sainte, et qu'elle doit plutôt se porter sur un « internationalisme cosmopolitique ». Par là, les auteurs veulent réactiver les ferments utopiques de l'être-diasporique juif et nous incitent à voir dans cette revendication la marque de l'anti-fascisme contemporain. Pour finir, on peut annoncer au lecteur qu'une remarquable figure de cette judéité internationaliste cosmopolitique est donnée dans le présent texte de Pelbart : Claudia Andujar, survivante de la Shoah, qui, au Brésil, a réinvesti son expérience traumatique de la catastrophe dans la défense du peuple indigène yanomami, lui aussi menacé de disparition. L'évocation de cette figure fait un lien avec le texte de Davi Kopenawa publié dans la première livraison de la revue, et fait signe vers la proposition d'un « Brésil mineur », section locale de l'internationale cosmopolitique à la fois naissante et à venir.

Julien Pallotta

Je suis juif, hongrois, amateur de philosophie, de fous, d'indigènes, sympathisant des zapatistes, des féministes, des mouvements sociaux et de leurs occupations, des dissidents de toutes sortes, et farouche antifasciste. Par bonheur, je ne vis ni en Hongrie ni en Israël, bien que j'aie déjà obtenu – et abandonné – les passeports de ces deux pays, dont l'escalade xénophobe et fondamentaliste (chrétienne ou juive) est pour moi une source de matinées agitées et de nuits blanches – tout comme le récent revirement politique au Brésil² est une source de soulagement et de réjouissance quotidiens.

Rien ne me semble plus abject que le fascisme, sous ses différentes formes, qu'elles soient historiques ou actuelles. Dans le passé, il a fait des victimes parmi les juifs et juives, les tziganes, les homosexuels, les gauchistes, les fous et folles, les artistes, les scientifiques, les intellectuel-le-s et les déviant-e-s. Nous, à gauche, pensions qu'il s'agissait d'un chapitre enterré de notre histoire, et quelle n'a pas été notre surprise de le voir réapparaître sous de nouvelles formes au XXI^e siècle.

Il fut un temps où être juif ou juive était, en partie, une condition existentielle minoritaire. La persécution s'accompagnait de rêves

révolutionnaires. Face à la violence sélective, le salut du monde. Appartenir à la communauté signifiait aller au-delà de la communauté et embrasser le monde. Un certain messianisme transparaisait dans des utopies qui n'avaient rien de religieux. Même quand ce n'était pas le cas, une immense générosité éthique caractérisait cette constellation : Spinoza, Marx, Freud, Rosa Luxemburg, Kafka, Benjamin, Hannah Arendt, Paul Celan, Gertrude Stein, Lévi-Strauss, et plus récemment Judith Butler et tant d'autres.

L'image du Juif errant est bien connue. La connotation de cette figure est essentiellement négative. Pour l'antisémite, le Juif errant est l'éternel étranger, l'infiltré, le parasite, le traître, dont le but est de corrompre la culture et de dégénérer la race. Il est toujours soupçonné de complot, tantôt comme agent du communisme international, tantôt comme manipulateur des destinées du monde, puisqu'il fait partie de la ploutocratie financière.

Omniprésent et insidieux, le Juif représente le plus grand danger pour la civilisation occidentale, du *Protocole des Sages de Sion* à *Mein Kampf*. À l'opposé, se tient l'image du Juif comme nomade, qui ne manque pas d'une terre, puisqu'il fait du voyage incessant sa propre maison. Par définition, il vit en marge de l'Empire, dans le désert, en dispersion, en exil, exposé à tous les vents et à tous les événements. Extérieur à l'État et à ses pouvoirs, c'est un transfuge, qui subvertit les codes, qui déplace les pertinences, qui trace une ligne transversale ou de fuite. D'où l'idée d'une « pensée nomade », selon l'expression de Gilles Deleuze, qui traverse les frontières, qui fait du mouvement son territoire existentiel – Nietzsche ou Kafka en seraient des exemples significatifs.

Dans ce dernier sens, une définition possible d'un juif serait : celui qui est capable de devenir une autre chose qui n'est pas juive. Pas le Zelig de Woody Allen, qui ne fait qu'imiter. Ni le juif-non juif d'Isaac Deutscher, avec sa double vie. Il s'agit de quelque chose de plus subtil : une certaine puissance de métamorphose, de réinvention dans le voisinage de l'altérité. Dans le formidable *Notre musique* de Jean-Luc Godard, une journaliste israélienne interviewe le poète palestinien Mahmoud Darwish qui, privé de sa terre, a fait

des mots sa patrie. Et elle fait le commentaire suivant : « Vous commencez à parler comme un juif ! ». Le devenir-juif du Palestinien, le devenir-palestinien du Juif.

Mais revenons au Brésil. Nous savons que notre histoire a été marquée par la présence juive dès ses débuts, avec les nouveaux chrétiens et tout le jeu de cache-cache face aux persécutions de l'Inquisition. Curieusement, la première synagogue des Amériques a été construite à Recife pendant l'occupation hollandaise (1630-1654), à l'initiative de juifs séfarades d'origine portugaise réfugiés aux Pays-Bas. En creusant un peu, on finit par trouver un arrière-arrière-grand-parent descendant d'un crypto-juif.

Mais c'est au XXe siècle qu'une importante communauté juive s'est formée, avec l'afflux massif d'immigrants d'Europe de l'Est fuyant les pogroms d'abord et le nazisme ensuite. En général, ils ont trouvé ici un accueil favorable. Hormis l'alignement passager de l'*Estado Novo*³ sur les pays de l'Axe, et la relative subordination à certains diktats discriminatoires qui en a résulté, comme la restriction temporaire de l'immigration juive et la tristement célèbre déportation d'Olga Benário, il n'existe aucune trace d'antisémitisme systématique de la part de l'État ou de la population en général – hormis celui cultivé par l'intégralisme⁴ – ceci à la différence du cas argentin.

Le fait est que la communauté juive a généralement bénéficié d'extraordinaires opportunités économiques, sociales, universitaires et culturelles au Brésil, ainsi que d'une liberté absolue de culte, d'association et de communauté. Un juif ne peut pas se plaindre d'un pays qui lui a tant donné. Mais l'histoire joue des tours. Prenons l'exemple du quartier de Bom Retiro, à São Paulo. C'était autrefois le centre de la vie juive au Brésil, ou du moins à São Paulo : synagogues, centres culturels, organismes de bienfaisance, vente ambulante, centralité de la confection textile, enfants à l'université, écoles à l'esprit progressiste (Scholem Aleichem), mouvements de jeunesse liés à différents courants de pensée, tantôt plus communistes, tantôt plus sionistes, tantôt plus traditionnels. En outre, le Théâtre d'art brésilien israélite (Taib), la presse yiddish, l'Institut

culturel brésilien israélite (Icib – aujourd’hui la Casa do Povo [Maison du Peuple⁵ étaient actifs, sans oublier Ezra, Ofidas, la Polyclinique, la Coopérative de crédit du Bom Retiro, la Chevra Kadisha, et des organismes d’autres quartiers, comme la Maison de retraite, la Fédération israélite, la Confédération israélite du Brésil.

Avec l’ascension sociale de ses membres, la majorité de la communauté s’installe à Higienópolis, dans le quartier des Jardins⁶ ou dans les environs. La nouvelle génération, composée essentiellement de professions libérales, médecins, ingénieurs, enseignants, psychologues, journalistes, éditeurs, ou de personnes liées au commerce ou à la finance, voire d’entrepreneurs ou de banquiers, ne vit plus la vie du *shtetl* qui prévalait encore à Bom Retiro. Néanmoins, des réseaux de soutien ont été préservés, comme le Children’s Home, fondé par des Juifs allemands, ou Unibes, qui se consacre depuis longtemps à l’assistance aux personnes en état de vulnérabilité, ou encore les clubs (Hebraica, Macabi).

Cependant, à part quelques centres religieux supplémentaires, avec leurs synagogues parfois scandaleusement ostentatoires, protégées par des murs fortifiés ou entourées d’agents de sécurité, les liens communautaires ont en général tendance à se relâcher. En contrepartie, l’identification à l’État hébreu s’est renforcée. On peut comprendre cette attitude de la part des survivants de la Shoah dispersés dans le monde entier dans l’immédiat après-guerre, qui aspiraient à une référence protectrice.

Mais avec l’embourgeoisement progressif de la communauté, on peut faire l’hypothèse que l’État d’Israël – qui n’est plus une terre promise de paix et de justice – a fini par prendre le pas sur la vie juive. À l’horizon spirituel s’est substituée l’adaptation aux données géopolitiques concrètes. Depuis 1977, avec l’élection de Menachem Begin, la politique israélienne a pris un virage à droite, la diaspora ne pouvait rester indifférente à ce changement.

Que de chemin parcouru aujourd’hui depuis le profil que l’on dressait du juif errant ou nomade. La fondation de l’État d’Israël comme foyer national des Juifs, en leur offrant un territoire, les a

aussi reterritorialisés subjectivement. Les Israéliens devaient être durs, forts, victorieux, et se détacher autant que possible de l'image du Juif diasporique, fragile, vulnérable, apatride. Les intellectuels israéliens qui ont remis en question cette image arrogante n'ont pas manqué : les écrivains Amós Oz et David Grossman, la poétesse Léa Goldberg, le cinéaste Amos Gitai, le philosophe et biologiste religieux Yeshayau Leibovics (qui, à propos de l'occupation de la Cisjordanie, a inventé l'expression intolérable pour un Israélien : nazi-sionisme !), l'activiste et journaliste Uri Avnery – ce ne sont là que quelques exemples d'une immense liste.

Néanmoins, la guerre des Six Jours, la conquête des territoires palestiniens, les mécanismes de plus en plus pervers de gestion de la population soumise, la vénération croissante de l'État, la suprématie de l'armée, le mirage d'une Terre Sainte et le droit biblique du « peuple élu » sur celle-ci, ainsi que l'alignement inconditionnel sur les États-Unis, ont conduit à ce que nous voyons aujourd'hui : l'alliance la plus sinistre entre l'extrême-droite nationaliste et colonialiste et l'intégrisme religieux.

Pis encore, si l'on adopte une vision plus large, l'État d'Israël s'arroge le droit exclusif de représenter le judaïsme mondial dont il prétend monopoliser l'héritage. Il lui dicte ainsi sa forme nationale et sa couleur politique : c'est ni plus ni moins qu'une séquestration de la multiplicité qui constituait autrefois la mémoire historique de la diaspora.

On sait qu'un important conseiller américain en marketing politique, Arthur Finkelstein, invité par Benyamin Netanyahou pour l'aider dans une campagne particulièrement difficile après l'assassinat de Rabin, a eu une lecture aiguë du scénario israélien et émis une suggestion diabolique. Son diagnostic était que la droite s'identifiait davantage comme « juive » et la gauche davantage comme « israélienne ». Pour changer la direction politique du pays, il fallait contaminer l'environnement avec un discours « juif » – un étrange paradoxe pour une nation qui voulait se débarrasser de son image diasporique.

C'est ce qui est arrivé. Il va sans dire que c'est ce même consultant, juif lui aussi, qui a suggéré au Premier ministre Victor Orbán de faire du méga-investisseur milliardaire juif hongrois George Soros, fondateur d'Open Society, l'ennemi public numéro un du pays, renforçant ainsi la force de la droite hongroise et sa dimension antisémite!

Le prix à payer pour 55 ans de domination israélienne sur des millions de Palestiniens n'est pas mince. Il s'agit des Israéliens tués au combat pour perpétuer l'occupation, mais surtout de l'insensibilité qui accompagne l'inversion historique des lieux. Le gouvernement actuel, qui se considère comme l'héritier des victimes du nazisme, ne se rend pas compte d'à quel point il joue désormais le rôle de bourreau.

Un blindage sensoriel dans les discours et les pratiques, dans les médias et dans la gestion des populations, a conduit à naturaliser la violence micro-politique et macro-politique. État d'exception, dit Giorgio Agamben, nécropolitique, dit Achille Mbembe. La menace iranienne, bien réelle, ne fait que couvrir et renforcer le déni de l'occupation des territoires, sujet tabou – toujours relégué à l'arrière-plan, même s'il fait l'objet d'une actualité quotidienne. C'est la loi du plus fort qui redessine la géopolitique et ses priorités.

Et quel effet cela a-t-il eu sur les Juifs brésiliens? C'est ce que nous avons constaté: le rapprochement d'une partie de la communauté avec le candidat à la présidence⁷ qui n'a jamais caché ses sympathies pour les régimes autoritaires. Son gouvernement a ressuscité ce qui semblait dépassé: des relents de suprémacisme blanc, le mépris des populations autochtones ou précaires, la propagande inspirée de Goebbels, la valorisation de la force militaire ou milicienne, le bellicisme pur et dur, l'attaque systématique des institutions et de la culture, le génocide.

En bref, un programme d'extrême-droite régressif à l'extrême. Qui plus est, l'adhésion sans restriction de l'extrême-droite brésilienne à la politique israélienne était visible: le drapeau israélien a fait partie de la campagne de Bolsonaro et est même apparu dans le

coup d'État d'invasion des palais de la Praça dos Três Poderes le 8 janvier 2023! En d'autres termes, pour de nombreux Juifs, il n'y avait pas de contradiction entre les positions fascistes ou proto-nazies et l'alignement inconditionnel sur Israël. Tout était lié.

Le bolsonarisme a gagné le soutien de certains Juifs brésiliens non pas en dépit de sa facette fasciste, mais précisément à cause d'elle. Nous devons donc nous demander ce qu'il est advenu d'une partie de cette communauté, d'un point de vue éthique ou politique, qui est passée du statut de minorité persécutée ou réfugiée à celui de classe moyenne supérieure et à l'adhésion à des idéologies totalitaires.

Les rires et les applaudissements que l'humour raciste de Jair Bolsonaro a suscités dans le public lors d'une conférence à la Hebraica de Rio de Janeiro pendant sa campagne présidentielle de 2018 n'en étaient qu'une indication. La participation d'un Weintraub au ministère de l'éducation en était une autre – voici où nous en sommes arrivés: un analphabète qui cite fièrement le célèbre écrivain juif connu sous le nom de Kafka.

Il est difficile de ne pas mettre ces aspects dans la balance lorsque l'on s'interroge sur ce que doit ou peut être le degré de pertinence, de participation et d'implication d'un Juif dans le contexte brésilien. Il ne fait pas de doute que de nombreuses personnes sont révoltées par la complicité active d'une partie de la communauté avec un programme qui, des décennies auparavant, avait été la cause du malheur de la communauté juive européenne. Le fait que la cible soit aujourd'hui noire ou indigène, homosexuelle ou pauvre, emprisonnée et sans défense de toutes sortes, ne fait que témoigner du profond changement d'inclination et de sensibilité de la communauté juive, compte tenu de sa recomposition de classe, de son identification avec les élites d'un pays aussi inégalitaire, avec le conformisme qui en découle face au racisme atavique (structurel) dont, soit dit en passant, elle a également profité, tout comme une partie de la partie blanche de la population.

Les élites blanches du pays ont beaucoup de mal à reconnaître la « blanchité » sur laquelle reposent leurs privilèges. Il en va de même pour les Juifs, même s'ils se cachent derrière leur histoire de persécution. Le manque d'empathie à l'égard des descendants de tragédies horribles comme celles des Afro-descendants ou des peuples indigènes soulève des questions décapantes sur la dialectique de la domination, l'identification à l'agresseur, le déni, la difficulté à gérer les traumatismes, la répétition de l'histoire.

Comment cet état de choses peut-il être transformé ? Je ne pense pas qu'il y ait de solution rapide, pas plus qu'il n'y en a pour le fascisme. La lutte est la même, le défi est le même. Même si des initiatives spécifiques peuvent être menées dans des espaces communautaires de plus en plus rares, je ne pense pas qu'elles seront efficaces si elles restent détachées de leur environnement plus large.

La Casa do Povo, mentionnée plus haut, est un bon exemple dans ce sens, avec sa ligne d'action à la fois locale et globale, singulière et universelle, historique et actuelle. Refuge pour les persécutés de la dictature militaire, elle fait cohabiter aujourd'hui la chorale yiddish, les fêtes juives, les répétitions et performances de groupes artistiques guarani, boliviens et transgenres, les discussions sur juin 2013 et les répétitions de la compagnie théâtrale Ueinz⁸. C'est dans cette rencontre de mondes différents que l'on peut entrevoir une issue.

Une autre piste qui me vient à l'esprit, dans la même veine, est celle des livres. Jacó Guinsburg nous a appris ce qu'une maison d'édition peut faire dans un pays comme le Brésil. Aux côtés de Scholem, Buber, Agnon et des plus grands noms de la littérature juive mondiale, le catalogue le plus audacieux de la pensée universelle, de Platon à Nietzsche, des œuvres complètes de Spinoza à Hannah Arendt, sans oublier les essais classiques et modernes sur l'esthétique, le théâtre, la sémiotique – la liste est infinie. Ce que le Brésil doit à ce projet éditorial reste à écrire.

La petite maison d'édition⁹ que nous avons fondée il y a dix ans s'inscrit dans le sillage de cet esprit. Des titres comme *Critique de la*

raison nègre (Mbembe), *Ces corps qui comptent* (Butler), *Métaphysiques cannibales* (Viveiros de Castro), *Cosmopolitique des animaux* (Juliana Fausto), *Manifeste contre-sexuel* (Preciado), *Le Royaume et le jardin* (Agamben), *L'Énigme de la révolte* (Foucault) ne sont qu'un petit échantillon des différents mondes convoqués par les éditions n-1. *Éparses*, livre de Georges Didi-Huberman sur les archives du ghetto de Varsovie, sortira pendant la semaine de célébration de l'anniversaire du soulèvement du ghetto à la Casa do Povo, jetant un pont plus direct avec le monde juif.

Mais je dois dire un dernier mot sur les représentants de la culture d'origine juive qui se sont donnés corps et âme au contexte brésilien. Clarice Lispector, Paulo Rónai, Maurício Tragtemberg, Mira Schendel, Vladimir Herzog, Jorge Mautner, Boris Schnaiderman – là aussi la liste est immense.

Mais je voudrais insister sur l'une des figures les plus touchantes du point de vue de la rencontre avec l'altérité. Claudia Andujar est née en Suisse et a passé son enfance en Transylvanie, alors sous domination hongroise. Lors de l'invasion nazie, toute sa famille paternelle est déportée à Auschwitz. Adulte, elle s'est retrouvée au Brésil, où elle a travaillé comme photographe et s'est particulièrement intéressée aux Yanomami.

Toute sa vie artistique a été consacrée à la défense de ce groupe ethnique. En 1977, elle fonde la Commission Pro-Yanomami (CCPY). Avec le chaman Davi Kopenawa, le missionnaire Carlo Zacquini et l'anthropologue Bruce Albert, elle entreprend une grande campagne internationale en faveur de la démarcation du territoire yanomami, qui aboutit à l'homologation de la *Terra Indígena Yanomami* en 1992. Récemment, au milieu de la révélation du génocide dans cette région, qui a coïncidé avec une grande exposition de ses œuvres à New York, Claudia a réitéré dans les médias nationaux le lien entre les deux extrémités de sa vie : après avoir perdu sa famille dans la Shoah, elle a embrassé la cause des Yanomami comme la sienne, en les empêchant d'être exterminés à leur tour. Pourrait-il y avoir un meilleur exemple de la rencontre et de l'entrelacement de mondes différents ? N'y a-t-il pas quelque chose

de profondément juif dans cette éthique de l'alliance et de la solidarité?

C'est peut-être ce qui manque le plus au Brésil parmi les soi-disant minorités, à savoir que la tâche du chaman dans l'univers indigène est de négocier entre les mondes. Le chaman se présente comme un diplomate « cosmopolitique », entre les vivants et les morts, les animaux et les humains, le passé et le présent. Tout compte fait, dans l'immense diversité qui compose ce pays, le plus important est peut-être de favoriser la coexistence entre la pluralité des mondes, sans qu'aucun d'entre eux ne prétende à l'exclusivité – contrairement à ce qu'a tenté le précédent gouvernement avec son projet de refondation du Brésil sur des bases évangéliques et suprémacistes.

La coexistence ne signifie pas que chacun s'enferme dans son ghetto, cultivant son identité essentialiste dans un multiculturalisme plat. Ces mondes doivent pouvoir s'affecter, se contaminer, se sensibiliser mutuellement. Parfois, cela peut même donner naissance à de nouveaux peuples et à d'autres façons de peupler la planète.

Mais comment relever un tel défi? Ne pourrions-nous pas rêver d'une « internationale cosmopolitique¹⁰ »? Une telle aspiration est-elle une alternative au messianisme juif eurocentrique, autrefois si prégnant et fécond, mais de plus en plus effacé et inefficace?

—

Notes

1 Texte publié à l'origine dans les *Cadernos da Conib* [Cahiers de la Confédération israélite du Brésil], en août 2023, et republié ensuite sur le site *Outras Mídias*, le 20 octobre 2023. Toutes les notes sont du traducteur Julien Pallotta.

2 Allusion à l'élection de Lula à la Présidence de la République brésilienne en octobre 2022 et à la défaite conjointe de Jair Bolsonaro.

3 Régime autoritaire brésilien fondé par Getúlio Vargas (1937-1945).

- 4 Mouvement politique nationaliste et fasciste brésilien des années 1930.
- 5 A Casa do Povo : centre communautaire fondé par des juifs communistes exilés d'Europe et qui a été un lieu de résistance culturelle et politique pendant la dictature militaire, la Casa do Povo abrite aujourd'hui une chorale en yiddish ainsi que des ateliers d'artistes.]
- 6 Quartiers les plus privilégiés de la ville de São Paulo.
- 7 Il s'agit du candidat d'extrême-droite Jair Bolsonaro.
- 8 Compagnie théâtrale d'avant-garde qui compte parmi ses comédiens des malades mentaux et à laquelle l'auteur du texte participe.
- 9 Il s'agit des edições n-1, basées à São Paulo.
- 10 Voir Julien Pallotta, *Por uma internacional cosmopolítica*, São Paulo, edições n-1, 2024.

Au bord du lac. Réflexions sur *Bye bye Tibériade*

Par Benjamin Lévy | 02-12-2024

Après lecture du texte de Peter Pál Pelbart «Être juif au Brésil: un récit personnel», paru dans ce même numéro, Benjamin Lévy, qui a vu récemment le documentaire de Lina Soualem, *Bye Bye Tibériade*, propose à son tour, à partir de ce film, une brève réflexion subjective sur sa condition de Juif en France.

Un frère cadet de ma mère, parti du Maroc quelque temps après elle, est allé vivre en Israël non loin de Tibériade. Il a fait sa vie là-bas. Je ne l'ai rencontré qu'une seule fois, lors d'un voyage effectué de ma propre initiative. C'était en 2011. Avec lui, sa femme et ses enfants, nous avons été nous promener au bord du lac, sur les quais qui apparaissent aussi dans le documentaire de Lina Soualem, *Bye Bye Tibériade*, sorti en février 2024.

Ce très beau film voit Lina Soualem revenir sur les traces de sa famille maternelle, dans la région de Nazareth, toute proche de Tibériade. Elle parcourt les rives du lac avec sa mère, et c'est comme s'ils voyaient les fantômes de leurs aïeux, Palestiniennes et Palestiniens chassés de ces terres. Lorsqu'en 2011 j'ai parcouru les mêmes rives avec mon oncle, il s'est lancé dans une tirade raciste et haineuse. Désignant un ferry sur le lac : « Il est plein d'Arabes, le mieux serait qu'il coule avec eux. »

La réaction du jeune homme que j'étais alors a été une sorte de passage à l'acte : pour faire diversion j'ai enlevé mon t-shirt, ôté mon sac et, enjambant la balustrade, j'ai plongé dans le lac. Bref je me

suis jeté à l'eau, sous le regard étonné de mes cousines et cousins, qui ne comprenaient pas trop ce que je faisais. N'étant pas Jésus, j'ai un peu nagé, infichu que j'étais de marcher sur cette étendue clapotante.

Mon plus jeune cousin se rendait compte que son père délirait à pleins tubes; l'aîné, je n'en suis pas certain. Cela dit, la haine qui animait mon oncle s'est aussi retournée contre lui-même puisque, déjà diabétique, dialysé chaque semaine, il n'en continuait pas moins de fumer comme un pompier, et de manger aussi gras que sucré. Son diabète n'a pas beaucoup tardé à avoir le dessus.

À l'époque – pour lui faire les pieds – j'ai avancé mon arrivée en Jordanie au lendemain de mon départ de chez lui, bien qu'il ait tenté de me dissuader de me rendre chez les Arabes, ces sauvages cruels. Si l'aîné de mes cousins semblait patibulaire, le plus jeune était ouvert d'esprit. Il avait appris les rudiments du français que son père parlait au Maroc et, dans un franco-anglais approximatif, nous avons partagé quelques discussions. Son frère restait silencieux. J'ignore leurs opinions politiques aujourd'hui. Je m'interroge sur ce qu'ils ont pu devenir. Mes cousines, quant à elles, avaient été plus ou moins sacrifiées. D'après ce dont je crois me souvenir, leurs aspirations semblaient peu prioritaires. Je ne sais ce qu'elles et ils sont devenu·e·s. Il est certain qu'une partie de moi craint d'en savoir trop long.

À tort ou à raison, je suis persuadé que Lina Soualem, la réalisatrice du documentaire *Bye Bye Tibériade*, a elle aussi dans sa famille des personnes dont elle n'a pas trop envie de savoir ce qu'elles pensent des conflits actuels. Le parallélisme, cependant, ne s'arrête pas là.

La mère de Lina Soualem, Hiam Abbass, a dans sa jeunesse quitté la Palestine pour s'installer en France. Elle y est devenue une actrice reconnue, réalisatrice, photographe et écrivaine. En 2012, elle a elle-même réalisé un film, *Héritage*. Ce film est largement inspiré de la période qui a vu Hiam Abbass s'émanciper pour commencer à vivre avec un homme étranger en dépit de l'opposition de son père.

Je retrouve dans ce personnage de femme palestinienne émancipée celui de ma propre mère qui, aînée de sa fratrie, a quitté le Maroc à ses 18 ans pour faire des études et habiter dans un foyer de jeunes étudiantes juives en France. Ma mère avait auparavant décliné un prétendant au mariage bien plus âgé qu'elle, qui lui aurait offert, outre le confort matériel, une « agréable » vie de mère juive au foyer. Mes grands-parents l'ont laissée partir, mais plusieurs années plus tard mon grand-père ne s'est pas rendu à son mariage, car mon père, ashkénaze, n'était pas le genre de mari qu'il aurait souhaité pour sa fille. Mon grand-père est décédé peu d'années plus tard, tout comme – dans le film de Hiam Abbass – le décès du père semble présenté comme une conséquence indirecte de la décision irrévocable de sa fille d'affirmer son émancipation.

Je suis né en 1987, Lina Soualem peu d'années après. Nous sommes de la même génération. Le destin de nos mères, l'une d'origine marocaine et juive, l'autre d'origine palestinienne et musulmane, sont parallèles.

En 2021, Lina Soualem avait dédié un premier documentaire à la famille de son père, intitulé *Leur Algérie*. Son père est l'acteur Zinedine Soualem. Ses grands-parents algériens installés en France, à Thiers, pourraient être mes grands-parents d'origine allemande installés à Forbach. Mes propres grands-parents paternels, juifs, avaient créé *Leur Allemagne* en Moselle tout comme ses grands-parents paternels, musulmans, avaient installé *Leur Algérie* dans le Puy-de-Dôme. Ni les uns ni les autres n'avaient de métier hautement qualifié. Les uns comme les autres auront fini leur vie dans une petite ville frappée par la désindustrialisation.

Mes grands-parents paternels ont été enterrés en terre allemande, à quelques centaines de mètres de la frontière française. Les siens le sont ou le seront peut-être en Algérie, comme il apparaît que l'ont été ses grands-oncles.

Mes grands-parents juifs, d'Allemagne et du Maroc, ne sont pas très différents des siens musulmans, d'Algérie et de Palestine. La France

en est venue à représenter beaucoup, pour eux et leurs enfants.

Juifs ou musulmans, nous avons parfois les mêmes histoires – déployées en parallèle, et ce en dépit des conflits ouverts ou larvés qui mettent de part et d'autre du champ de bataille certains pans de nos familles respectives. Dans le contexte actuel, qui nous rend presque tous fous de douleur et d'inquiétude, il me semble essentiel de continuer à raconter ces histoires pour les faire connaître. L'expérience nous montre que c'est sur une base narrative que la reconnaissance mutuelle peut s'établir, et que peuvent se développer des mouvements assez robustes pour permettre des rapprochements – ici comme ailleurs.

—

Libérer le sport

Par Mathieu Watrelot | 21-10-2024

Peut-on défendre le sport sans faire le jeu des logiques délétères de notre modernité ? Peut-on faire et regarder du sport sans devenir nationaliste, capitaliste, sexiste, ... ? Dans cet article, Mathieu Watrelot répond par l'affirmative : les sports sont trop inventifs, trop durables, trop dynamiques, ils restent rebelles à leurs instrumentalisation et pourraient même exprimer un potentiel émancipateur précieux si on les aidait à se délivrer des logiques de domination qui les étouffent. Ce texte est écrit en réponse à la proposition d'abolir le sport faite dans le numéro 2 des *Temps qui restent* ; il propose d'en faire plutôt un allié.

« Je lui répondis: Adimante, dans la situation présente, nous ne sommes poètes, ni toi ni moi, mais fondateurs de cité. Aux fondateurs il convient de connaître les modèles suivant lesquels les poètes doivent composer leur récits ; s'ils s'écartent de ces modèles en composant, il ne faut pas les laisser faire. [...]

Ne disions-nous pas, en effet, qu'à moins d'être doué d'un naturel exceptionnel, personne ne peut jamais devenir un homme de bien si les jeux de son enfance n'ont pas été placés dans un environnement de qualité, et s'il ne s'est pas appliqué à toutes les activités qui y concourent ? Avec quelle superbe on foule aux pieds tous ces principes, sans aucunement se préoccuper de la nature des activités susceptibles de former pour les tâches politiques celui qui s'y destine, alors qu'on est respecté si on consent seulement à déclarer qu'on s'accorde avec les tendances de la masse ! »

Platon¹

Précédemment dans Les Temps qui restent.

Le 15 juillet dernier, *Les Temps qui restent* consacrait un dossier aux Jeux olympiques, dans lequel je publiais un article sur le sport, « « Plus vite, plus haut, plus fort » : les Jeux olympiques sont-ils un culte de la performance ? ». Je m'y demandais pourquoi les sportives et les sportifs s'acharnent à faire toujours mieux, mieux que leurs adversaires ou mieux de quelques centimètres ou de quelques dixièmes de seconde. L'enjeu était de savoir si cette recherche de la performance sportive est l'effet du mode de production capitaliste et si les athlètes se comportent comme des travailleuses et travailleurs exploités et aliénés. C'est ce que soutient le courant sociologique appelé « la théorie critique du sport », dont je discutais les thèses. Contre cette théorie, je proposais de définir le sport comme un jeu avec le corps et faisais valoir que la recherche de la performance n'est que le moyen du jeu lui-même. Car il me semble que l'intérêt premier du sport n'est pas dans la valeur d'une performance, mais dans l'intensité corporelle que la recherche de cette performance procure. L'athlète, en effet, s'efforce essai après essai de faire converger de mieux en mieux les différentes parties de son corps, en y faisant circuler le plus aisément une énergie motrice efficace. C'est parce que l'athlète est ainsi technicien·ne de soi que le sport permet un épanouissement du corps et de l'esprit dont le travail en régime capitaliste n'offre pas la possibilité : le sport désaliène.

J'écrivais cet article parce qu'il me semblait que le sport, pourtant si présent dans la vie de beaucoup, ne trouvait pas en philosophie suffisamment d'attention. Pour cette même raison, je suis heureux que cet article ait suscité la réponse critique et argumentée de Patrice Maniglier et que le sport soit devenu objet de débat au sein des *Temps qui restent*. Dans « Abolir le sport », Patrice Maniglier a mis au jour dans mon article un certain nombre d'équivoques et même l'insuffisance de certains de mes arguments. Dans le sport, remarquait-il, je n'ai pas distingué la pratique et l'institution. J'aurais été quelque peu idéaliste en faisant l'éloge de la pratique « sportive » et en supposant que celle-ci peut exister de tous temps et en tous lieux, car le « sport » nomme une institution moderne qu'il faut abolir pour rendre les pratiques à leur diversité et à leur inventivité. Surtout, j'aurais négligé de prendre en compte dans

l'institution sportive l'ampleur de sa dimension spectaculaire ainsi que l'effet puissant de dépolitisation que le spectacle sportif exerce sur les masses (et il est vrai que j'avais parlé de celles et ceux qui font du sport et de ce que le sport leur fait, mais presque pas de celles et ceux qui le regardent). Or, en montrant la beauté d'une pratique sans prendre la mesure de la violence de son institution, j'aurais tenu la position d'un réformiste qui n'a pas encore perdu ses illusions sur la capacité de l'institution à être améliorée, au lieu d'affirmer celle du révolutionnaire lucide. Pire, comme l'autrice d'*Autant en emporte le vent*, j'aurais avoué ma nostalgie pour un projet de société – et de Terre – sur le déclin et dont il faut accélérer la fin. Alors que les temps qui restent se raccourcissent sans cesse, je répéterais en somme, en me berçant d'illusions, que « demain est un autre jour ».

Avec « Abolir le sport », la critique radicale du sport retrouve une vigueur qu'elle avait peut-être perdue et Patrice Maniglier rétablit un mot d'ordre d'une grande force. Je ne me rallie pas à ce mot d'ordre – je pense plutôt qu'il faut libérer le sport et en faire un allié – mais, face à une adversité aussi combative, me voici obligé d'élever mon niveau de jeu (le sport n'ayant pas encore été aboli, j'en profite pour faire une dernière métaphore sportive). C'est pourquoi je me propose de répondre ici aux questions importantes que j'avais laissées sans réponses, mais en y apportant, on s'en doute, des réponses toutes autres que celles de l'auteur de « Abolir le sport ».

Introduction : le sport est-il une institution ?

Si l'on devait penser que le sport est une institution plutôt qu'une pratique, et une institution moderne qui plus est, on devrait se dire aussi que cette institution conforme nécessairement les activités physiques « sportives » à la vie moderne et nous fait donc participer bon gré mal gré à ce que la vie moderne peut avoir de plus délétère. On peut comprendre dans ce cas qu'il faille « abolir le sport ». Mais la dichotomie pratique/institution est-elle véritablement la

plus adéquate pour comprendre ce qu'est le sport et pour évaluer ses effets sur nos vies ?

Je n'avais guère distingué la pratique sportive de l'institution sportive parce que cette distinction ne me paraît pas permettre de bien poser le problème. La principale raison à cela, c'est qu'il ne semble pas si facile de distinguer pratique et institution, ni donc d'en appeler à la pratique contre l'institution. Cela serait certes possible dans le cas d'un jeu « libre » sans but défini, et il en irait supposément ainsi lorsque des enfants jouent en improvisant constamment : alors, il ne serait pas nécessaire d'instituer un lieu ou un temps pour la pratique, ni des règles, ni de procéder selon des manières de faire. Il en va autrement pour le sport. Il est vrai que je m'étais intéressé au sport comme pratique, puisque je m'étais demandé ce qu'on fait quand l'on fait du sport, mais mon raisonnement n'était pas pour autant l'analyse d'une pure pratique. Au contraire, je faisais valoir que le sport est une pratique inséparable d'institutions.

D'abord, dans une large mesure, les institutions sportives sont les conditions de possibilités des pratiques sportives. Pour s'adonner à une pratique sportive, une série de conditions est en effet nécessaire.

- Il faut déjà se mettre d'accord, seul·e ou à plusieurs, sur un but à atteindre (courir cent mètres le plus rapidement, marquer le plus de buts, etc.). C'est une institution d'une première sorte.
- Puis on établit des règles qui norment la façon dont les mouvements corporels peuvent se faire (ne pas pousser les adversaires qui courent à côté, ne pas toucher le ballon de la main quand on n'est pas gardien·ne, etc.) ; ce sont des institutions d'une deuxième sorte, des institutions minimales qui permettent de s'adonner à la pratique de tel ou tel sport, qui se sont décidées formellement ou non à certains moments (ainsi, au début du XX^{ème} siècle, de l'interdiction du saut à pieds joints dans le saut en hauteur olympique) et qui continuent d'évoluer au fil du temps (ainsi des modifications régulières des modalités du tir au pied dans le rugby) – et on ne change

pas ces règles instituées sans changer le sport en question, plus ou moins radicalement.

- Les techniques qu’emploient les athlètes sont elles aussi des institutions, parce qu’elles instituent les bonnes manières de faire dans la pratique elle-même, de même que les habitudes du quotidien, par exemple celle de se dire bonjour en se serrant la main, sont des institutions qui se retrouvent de manière immanente dans nos pratiques (c’est ce qui explique que les pratiques ne soient pas novatrices par elles-mêmes, mais, en sport, en revanche, les techniques auxquelles il s’agit de s’habituer doivent être contractées de nouveau à chaque entraînement – en détruisant les autres – et sont même vouées à être bientôt remplacées par des techniques plus convergentes).
- Pour pratiquer son sport, il faut aussi des temps et des lieux, un certain équipement plutôt qu’un autre, des méthodes d’entraînement, des moyens de diffusion, etc.
- Ce sont en général les clubs et les fédérations sportives qui formalisent les règles et décident des temps et des lieux de la pratiques : un club, une fédération, ce sont des institutions supplémentaires, qui coordonnent les autres, des institutions d’institutions.

Abolir indifféremment toutes ces institutions sportives, ce serait risquer de faire disparaître la pratique sportive elle-même².

Les institutions sportives conditionnent donc les pratiques sportives. Dans le même temps, cependant, les pratiques sportives conditionnent leurs institutions. Les sports me paraissent en effet avoir pour raison ultime des montées spécifiques en intensité corporelle obtenue par la recherche de la performance³ ; or, ce sont ces expériences singulières – que les institutions sportives rendent possibles – qui sont à notre avis les raisons principales des choix

conscients ou non d'instituer les différents sports de telles ou telles manières. La pratique génère ainsi pour une large part ses institutions. Parce qu'ils pratiquaient intensément la course à pied, les Grecs de l'Antiquité avaient une piste, une ligne de départ et une ligne d'arrivée, des « couloirs » marqués, un système pour éviter les faux départs, un arbitre, différentes courses en fonction des distances parcourues, une tribune avec un public, etc. Parce que nous pratiquons aussi la course à pieds, nous avons des institutions très similaires. L'institutionnalisation d'un sport tire une logique propre de la pratique de ce sport et ne dépend donc pas entièrement de logiques sociales extrinsèques – ni de la seule modernité. Même des éléments qui semblent externes à certains sports peuvent leur être intrinsèques en réalité. Par exemple, l'évaluation du niveau de jeu ne sert pas nécessairement à imposer dans le sport une hiérarchie sociale ni à satisfaire l'obsession capitaliste pour la performance : le classement de chaque athlète ou de chaque équipe (ou le système des ligues) leur permet d'abord de n'être pas confronté·es à des adversaires trop faibles ou trop forts contre lesquels il serait inutile ou vain d'intensifier sa pratique, et c'est pour la même raison que les grimpeurs et grimpeuses instituent des modalités de cotation pour leurs voies. Quelle ne pourrait pas alors être notre déception si, après avoir appelé les sportives et les sportifs à développer une pratique « sportive » ailleurs et autrement en rompant avec toutes les institutions sportives – à « faire sécession », en somme –, nous voyions ces libres pratiquant·es reproduire spontanément des institutions parmi les plus contraignantes.

Pratique et institution me semblent indissociables en fait comme en droit, mais le rapport de la pratique et de l'institution dans le sport n'est cependant pas si harmonieux ni définitif qu'il ne laisse du jeu entre l'un et l'autre (au sens d'un défaut de serrage, cette fois). C'est dire que tout sport, ancien ou moderne, est *bricolé*. On appréhendera mieux ce point en considérant l'invention bien documentée du basketball – un sport pourtant créé « exprès ».



James Naismith, l'inventeur du basketball, s'exerçant avec sa femme Maude Evelyn Naismith.

Le basketball est l'invention du Canadien James Naismith, lui-même gymnaste, joueur de football canadien, de lacrosse, de rugby et de football lorsqu'il étudiait à l'Université de McGill à Montréal. Devenu professeur d'éducation physique à la YMCA de Springfield, dans le Massachussets, il lui est demandé par sa direction, lors de l'hiver 1891, de trouver une occupation athlétique qui n'oblige pas une classe de garçons turbulents à aller affronter le blizzard extérieur pour se défouler⁴. Ces étudiants furent d'abord ennuyés par une version modifiée de football américain, probablement parce que ce qui peut faire la joie de ce sport – l'affrontement physique, les courses-poursuites et les passes longues – était interdit par les nouvelles règles et l'espace confiné du gymnase. Sans l'expérience corporelle au cœur de la pratique, les institutions n'étaient plus soutenues et s'écroulaient. L'enjeu, pour Naismith, c'était d'inventer un sport collectif d'intérieur dont les mouvements étaient à la fois suffisamment contenus pour que ses impétueux étudiants ne puissent pas se blesser mais suffisamment énergiques pour qu'ils trouvent l'occasion d'une expérience corporelle stimulante. Un tel sport n'existait peut-être pas encore. Passant en revue les sports institués de son temps, Naismith jugea que ce qui était préférable, c'étaient les passes courtes effectuées à la main, comme

au rugby, sans doute parce qu'elles diminuaient le nombre de chocs entre les joueurs et n'avaient pas la puissance qu'ont les tirs au pied ; mais le ballon de football, de par sa forme ronde, rendait les rebonds plus prévisibles et donc moins dangereux que ceux des ballons de rugby. Peut-être est-ce la nécessité d'empêcher les joueurs de se ruer dans les murs du gymnase qui a commandé de reprendre au football et au lacrosse la localisation d'un but en un point central de chaque ligne adverse. Mais en cherchant à réduire encore le contact physique et la possibilité de tir dangereux, Naismith eu l'idée d'un but sans gardien qui s'interpose, comme dans le jeu du *Duck-on-a-rock* auquel il jouait enfant, et plus encore d'un but situé en hauteur pour que les joueurs non plus ne s'interposent pas, et enfin d'un but horizontal dans lequel on marque grâce à un tir parabolique moins dommageable. C'est pourquoi il demanda au concierge de l'établissement s'il pouvait lui trouver deux boîtes qu'il suspendrait à la balustrade de la galerie du gymnase. Le premier match de basketball fut donc joué un jour de décembre 1891, à neuf contre neuf, avec un ballon de football, quelques règles d'origines diverses et deux paniers de pêches dont les fonds n'avaient pas encore été retirés. James Naismith avait tout d'un Victor Frankenstein et sa créature risquait bel et bien de ne rester qu'un corps sans vie sur la table d'opération où avait été tentée la monstrueuse synthèse : « Hé bien, je n'avais pas assez [de règles] et c'est là que j'avais fait une grosse erreur. Les garçons ont commencé à se tacler, à se donner des coups de pieds et à s'empoigner. Ça a fini en mêlée générale sur le sol du gymnase. Avant que je puisse les séparer, l'un des garçons était assommé, plusieurs d'entre eux avaient des yeux au beurre noir et l'un d'eux avait une épaule disloquée. C'était un meurtre, assurément.⁵ » Le monstre, pourtant, avait donné signe de vie : les étudiants insistaient pour rejouer. Naismith modifia alors ses règles et interdit que les joueurs courent avec la balle (le basketball, à ses origines, ne permettait pas de dribbler les adversaires) ; plus aucun joueur ne fut blessé. Bricolé à partir d'institutions pré-existantes, testé en pratique et reparamétré en conséquence, le jeu était devenu une machine qui fonctionnait sans être auto-destructive et dont le progrès technique par convergence ne faisait que commencer.

On le voit, les pratiques et les institutions sportives s'entremêlent si bien au cours d'une longue histoire, et de façon si complexe, qu'il ne paraît guère possible de les séparer radicalement. Si l'institution sportive est un « nœud », comme le suggère Patrice Maniglier dans son article, c'est un nœud gordien, et le trancher d'un coup d'épée, comme Alexandre, c'est rendre inutilisable le char dont il liait les différentes parties ensemble. Si cela m'attriste, c'est parce que conquérir l'Asie m'intéresse moins que de s'adonner à des courses de char. Il me paraît qu'il est préférable de garder noué le nœud gordien de la pratique et de l'institution, de l'Antiquité et de la modernité, de l'exercice et du spectacle sportifs, mais en devenant assez habiles dans le maniement de l'attelage pour pouvoir tracer une autre route.

La description liminaire qui précédait, et qui visait à se faire une idée concrète de ce que sont les pratiques et les institutions du sport, n'est pas frontalement opposée à celle qu'en donnait Patrice Maniglier (qui est probablement d'accord avec l'idée qu'il n'y a pas de pratique absolument sans institution ni l'inverse, ainsi qu'avec l'idée de bricolage). Elle est cependant sensiblement différente et l'est sans doute suffisamment pour que je doive répondre autrement aux questions qui étaient posées dans « Abolir le sport » et qui organiseront la suite de cette article : le sport est-il l'invention de la modernité, ou bien les Grecs de l'Antiquité faisaient-ils du sport eux aussi ? Aujourd'hui, au temps d'une modernité en crise, on peut peut-être encore faire du sport sans se désintéresser des problèmes du monde, mais, si on en regarde, n'adhère-t-on pas idéologiquement à un spectacle qui nous dépolitise ? Après avoir répondu à ces deux questions, en conclusion, je me demanderais encore comment, plutôt que d'abolir le sport, nous pouvons chercher à en faire un allié.

I. Les Grecs faisaient-ils du sport ?

Dans mon article, je nommais « sport » le concept qui permettait de penser un ensemble peut-être infini de pratiques instituées –

anise et rend visible un tel jeu. « [Les Grecs de l'Antiquité] pratiquaient des exercices physiques codifiés et agonistiques, ils allaient au gymnase, honoraient ceux qu'ils appelaient des athlètes, mais, non, ils ne faisaient pas de sport.⁶ » Cette thèse est censée prévenir un idéalisme naïf qui universaliserait le sport à toute l'humanité, passée et présente, sans prendre en compte la dangereuse singularité de la modernité capitaliste occidentale. Je chercherai pourtant à la réfuter en présentant une première série d'arguments, car parler de sport pour l'Antiquité ou pour d'autres cultures n'aboutit pas nécessairement à nier toute altérité ; cela peut être au contraire le meilleur moyen de saisir des différences dans toute leur subtilité.

Argument du langage courant. Ce que je disais du sport ne me semble pas éloigné de ce qu'il signifie dans le langage vernaculaire⁷. On parle en effet de « sport » métaphoriquement dès qu'il s'agit de produire un effort corporel soutenu (« C'est du sport ! ») et littéralement lorsque cet effort est ludique et intensif. Marcher même longtemps, par exemple, ce n'est pas nécessairement pratiquer un sport. La marche peut cependant devenir « sportive » lorsque, avec toujours au moins un pied d'appui au sol (ce qui définit la marche par rapport à la course), il s'agit d'augmenter sa vitesse. Le sport exige de faire mieux et pousse en cela le corps à ses limites ; c'est d'ailleurs pourquoi, à proprement parler, il ne peut pas être prescrit par la médecine moderne, contrairement à un exemple donné par Patrice Maniglier : les médecins ne conseillent pas de faire du sport, mais de l'activité physique, que l'Organisation Mondiale de la Santé définit de façon très générale comme « tout mouvement corporel produit par les muscles squelettiques qui requiert une dépense d'énergie⁸ » supérieure à celle effectuée au repos. Trente minutes par jour d'une activité physique modérée suffisent ; des efforts trop intenses peuvent contredire l'impératif médical de conservation de la santé. Ce n'est pas tant la médecine qui impose le sport, que le sport qui pose de problèmes spécifiques à la médecine et fait émerger les médecines du sport.

Argument étymologique. Le terme « sport » est reçu de l'anglais au XVIII^{ème} siècle et cela peut amener à penser que le sport est une réalité qui n'existe que dans le contexte de cette époque (et donc

dans un contexte impérialiste et capitaliste). Mais c'est oublier que le terme anglais est une version raccourcie par aphérèse du terme français plus ancien « *desport* », qui vient lui-même du latin « *deportare* », se déporter. Au Moyen-Âge, « *desport* » signifie divertissement, qu'il s'agisse de fêtes ou de jeux, et donc aussi de jeux où le corps s'ébat⁹. En Angleterre, « *sport* » qualifie les jeux et exercices de la noblesse (et notamment chasser et monter à cheval) mais aussi les jeux populaires que la noblesse se met à pratiquer (par exemple, le cricket)¹⁰. En passant en France, le terme désigne de même les jeux des classes privilégiées, qu'ils soient d'origine aristocratiques ou non (jeux de société, pêche, chasse, équitation, escrime, aviron, canotage, lutte, boxe, ...)¹¹. Bref, le terme de « sport » a une histoire plus longue que celle de la modernité et, du point de vue de son étymologie même, ne me semble pas devoir être réservé à celle-ci. Au XIX^{ème} siècle, le personnel et les étudiants des universités britanniques et nord-américaines inventèrent certains sports, leur donnèrent des règles et les rendirent systématiquement compétitifs¹²; ils ne ressentirent pourtant pas le besoin de forger un nouveau mot pour désigner ce qu'ils faisaient. Certes, le terme se conceptualise progressivement pour ne plus désigner que des activités ludiques physiques¹³ – mais cela ne signifie pas que la réalité spécifique qu'il désigne alors n'existait absolument pas auparavant.

Argument historiographique. Il est vrai qu'il a existé un consensus parmi les historiens pour réserver le terme de « sport » à la pratique sportive moderne, puisque les Grecs anciens n'avaient pas le mot et que la chose n'était pas exactement la même¹⁴. Ne pas appeler du même terme ce que faisaient les Anciens et ce que nous faisons quand nous faisons du sport, c'était bien sûr un moyen de ne pas projeter sur un lieu et un temps autres des conceptions contemporaines, c'était donc un moyen d'être attentif aux différences culturelles¹⁵. On peut cependant douter que ce soit le principe d'une heuristique efficace. Lorsque Jacques Ulmann dénonce la démarche des historien·nes qui définissent le sport de façon générale afin d'utiliser ce terme dans leurs travaux d'histoire ancienne, il prétend que cela revient à s'asservir aux façons de parler courantes¹⁶. Il est cependant quelque peu contradictoire qu'il se justifie en expliquant que les Grecs n'employaient pas le mot et qu'il précon-

ise de ne parler de sport qu'avec l'apparition du terme « desport » : c'est aussi s'asservir aux façons de parler courantes des anciens Français. Si nous suivions ce principe, il ne faudrait pas non plus parler de la gymnastique des Grecs (courses à pied, course de char, saut en longueur, lancer du disque, lancer du javelot, pugilat, lutte, pancrace) puisque la gymnastique est pour nous tout autre chose (gymnastique artistique, rythmique, etc.). Assurément, un·e historien·ne qui voudra restituer fidèlement la pensée antique se référera aux mots du grec ancien, mais il faudrait alors, pour une fidélité absolue à son objet d'étude, ne parler qu'en grec ancien. La communication scientifique et plus généralement la pédagogie demandent bel et bien d'utiliser des concepts communs à l'Antiquité et à notre contemporanéité¹⁷

Argument historique. L'activité physique que pratiquaient les Anciens était-elle par ailleurs si différente de notre sport contemporain qu'il serait abusif de les subsumer sous un même concept ? Qu'a de si originale l'institution moderne du sport qui la rendrait incommensurable avec celles passées ? Dans *Sport et civilisation*, Norbert et Eric Dunning attribuent la naissance du sport dans la modernité à deux causes principales : dans l'Angleterre des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, l'industrie organise la compétition et le parlementarisme institue l'alternance politique. Les exercices physiques sont en conséquence régulés et pacifiés. Dans *De la gymnastique aux sports modernes*, Jacques Ulmann explique que les athlètes modernes mesurent leurs performances et cherchent à s'améliorer indéfiniment en battant des records, contrairement à ceux antiques pour lesquels n'auraient compté que la confrontation avec un compétiteur et la victoire sur lui¹⁸. Dans *From Ritual to Record*, Allen Guttman insiste notamment sur le fait qu'au XIX^{ème} siècle les temps et les lieux d'exercices auparavant ritualisés sont sécularisés et que des règlements proprement sportifs sont établis. Avant la modernité, donc, les « jeux de compétition » (Elias, Dunning) auraient été formalisés seulement cultuellement, auraient été beaucoup plus violents et sans records. Or, des découvertes historiques ont pu montrer que ce n'était pas le cas. Comme le remarque J.-M. Roubineau, « [a]thletika antiques et modernes ont beaucoup plus

araisent pas nécessairement plus violents dans l'absolu que certains sports contemporains, comme le rugby ou le MMA, et l'étaient même moins relativement au contexte guerrier des sociétés d'alors. Les sports grecs avaient des règles et pouvaient avoir des règles écrites, comme l'atteste une plaque de bronze antique trouvée à Olympie, sur laquelle est gravée l'interdiction pour un lutteur de briser les doigts de son adversaire²⁰. La quête de records n'était pas non plus absente de l'Antiquité : les athlètes grecs cherchaient eux aussi à faire mieux que leurs prédécesseurs et se donnaient des défis inédits (par exemple, remporter un concours un nombre de fois d'affilé encore jamais atteint). Et si les compétitions grecques étaient sacrnalisées, ce cadre rituel – qui servait seulement à les rendre solennels – n'affectait pas leur nature. « On ne sue et ne souffre pas moins au gymnase parce que ledit gymnase est un sanctuaire à Hermès ou Héraklès. On ne pousse pas moins sur ses jambes ni ne frappe moins fort parce qu'on espère le soutien des dieux. Et si les champions peuvent rendre grâce aux dieux après une victoire, c'est bien une statue à leur propre effigie qu'ils font alors ériger dans leur cité.²¹ » Les courses de chars romaines, avec la concurrence entre factions – qui sont des clubs professionnels –, avec le vedettariat des conducteurs et leurs transferts lors d'un « mercato », avec ses paris et ses produits dérivés, etc., font même penser à la Formule 1 actuelle et à son « sport business²² ».

Argument d'anthropologie structurale. Réserver le terme de « sport » à la modernité devait être une précaution contre l'anachronisme, mais a été un obstacle épistémologique qui a empêché de voir ce que les sports antiques pouvaient avoir de similaire aux sports contemporains. D'un point de vue historique, l'affirmation selon laquelle « les Grecs ne faisaient pas de sport », en dépit de sa force rhétorique, me semble donc avoir le tort d'accuser l'altérité de l'Autre plus que de raison. La méthode anthropologique, cependant, favorise sans doute un scepticisme de cette force, puisqu'un.e anthropologue de terrain, avant de se confronter à son objet d'étude, doit être prêt.e à abandonner toutes ses fausses évidences. C'est pourquoi Patrice Maniglier insistait sur la nécessité de se départir de nos catégories habituelles et de relativiser le concept de sport²³. Ce concept n'est pas censé échapper à cette règle de mét-

hodie et devrait lui aussi être replacé dans un groupe structural de transformation²⁴. En réfléchissant et en écrivant sur le sport, je pensais cependant aux langues et à la façon dont elles sont les unes par rapport aux autres dans des rapports de transformation, je pensais aussi aux mythes et à la façon dont Lévi-Strauss (et plus récemment Julien D'Huy²⁵) s'était efforcé de retracer dans ses *Mythologiques* les variations apportées par chaque culture aux mythes des cultures voisines. Avec son système de gestes réglementaire et pertinent, chaque sport me paraît en effet comparable à une langue ou à un mythe. « La boxe, » par exemple « c'est comme les syllabes. Ça s'apprend au fur et à mesure.²⁶ » Quoiqu'il ne s'agisse pas à proprement parler de linguistique ni de sémiotique, les sports sont comme autant de langues avec leurs phonologies ou leur grammaires gestuelles différentes, dans des rapports de transformation plus ou moins directs. On passe ainsi de la lutte au pugilat (et vice-versa) en augmentant la distance entre compétiteurs et en renversant les gestes de *préhension* en gestes de *percussion*²⁷. C'est un rapport de transformation similaire que je cherchais à mettre en évidence, quand j'expliquais dans mon article que le saut en hauteur avec élan et avec appel à un seul pied (qui convertit une énergie motrice horizontale en énergie motrice verticale) s'était distingué du saut en hauteur sans élan et avec appel à pieds joints (qui produit une énergie motrice verticale). Mais je n'avais pas l'ambition de dresser la carte de toutes les transformations possibles – ce serait la tâche d'une anthropologie structurale des techniques. Le sport comme ensemble peut-être infini de tous les sports regrouperait tous les mouvements les plus intenses et les plus convergents qu'un corps peut effectuer, mais en un nombre si grand que je préférerais laisser aux athlètes le soin de nous les faire découvrir²⁸.

Argument décolonial. Réserver le concept de « sport » à la modernité, ce serait donc déchirer les liens qui rattachent nos sports actuels aux sports d'autres temps et d'autres lieux. Mais pourquoi alors un historien comme J.-M. Roubineau, qui a pourtant contribué à étendre le concept de sport à l'Antiquité, tient-il à soutenir que le sport n'a été inventé et pratiqué que deux fois seulement, l'une dans la Grèce des VI^{ème} et V^{ème} siècles, l'autre dans l'Angleterre des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles ? Dans l'émission de *La tête au*

carré à laquelle il participe avec l'archéo-anthropologue Valérie Delattre²⁹, celle-ci s'accorde avec lui lorsqu'il explique que le sport comme pratique et comme institution ne peut être réservé à la modernité et, pour corroborer son propos, elle donne l'exemple du jeu de paume, pratiqué en Europe dès l'Antiquité et massivement du XIV^{ème} au XVIII^{ème} siècles. L'hésitation de son interlocuteur à dire du jeu de paume que c'est un sport me semble révélateur d'une conception trop restreinte de ce qu'est une institution. Le régime politique de l'époque n'était certes pas parlementaire : mais est-ce là une condition sine qua non ou seulement un catalyseur ? Peut-être les joueurs de paume n'étaient-ils pas organisés en clubs, mais cela aurait-il été un changement radical ? Si le concept de sport doit inclure le sport antique, pourquoi ne pourrait-il pas inclure aussi le sport d'autres temps et d'autres lieux ? Ne peut-on imaginer d'autres pratiques et d'autres institutions sportives ?

Le concept de « desportification » que J.-M. Roubineau reprend de P. Parlebas³⁰ est d'un certain intérêt, puisque le sport n'a pas nécessairement existé ni n'existe nécessairement partout ni tout le temps, mais c'est un concept d'un usage néanmoins délicat : ne risque-t-on pas de dénier le sport à d'autres peuples comme on le faisait pour les Grecs ? Un cas célèbre de « desportification » serait celui-ci : en 1903, le révérend anglais William Gilmore enseigne le cricket aux convertis de sa mission, dans les îles Trobriands, avec l'espoir que cette pratique puisse remplacer les escarmouches guerrières. Les Trobriandais se prirent au jeu mais, pratiqué par eux, le cricket aurait cessé d'être un sport – tant comme pratique que comme institution – et serait devenu un rituel³¹. Il me paraît étrange voire contradictoire que J.-M. Roubineau souscrive à l'usage du concept de « desportification » dans le cas du cricket des îles Trobriands, puisqu'il était dit des Grecs anciens, son objet d'étude, qu'ils ne faisaient pas de sport justement parce qu'ils ritualisaient leurs exercices physiques et leurs compétitions. Certes, il n'est pas véritablement supposé que les Trobriandais auraient été incapables de jouer au cricket : ceux-ci auraient plutôt été rebelles à jouer à un sport auxquels on les aurait forcés et ne s'y adonneraient pas seulement par religiosité mais pour parodier les Anglais (et les danses imitent en effet les soldats anglais, les avions anglais,

etc.). On peut cependant juger encore quelque peu dépréciatrice une telle supposition selon laquelle les habitants des îles Trobriands auraient dédaigné l'être du cricket pour son seul paraître, l'essence du sport pour son apparence, et en auraient fait une simple parodie. Dans le documentaire consacré à un match de cricket trobriandais que réalise G. Kileda sous la supervision de J. W. Leach, *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (1976)³², les Trobriandais interrogés ne parlent pas de leur cricket comme d'un simple spectacle ni d'un simple rite. Ils expliquent avoir adapté le cricket à leur culture pour pouvoir mieux y jouer et ont même l'impression de l'avoir amélioré. Notamment, les Trobriandais levèrent l'obligation de lancer la balle bras tendu au-dessus de l'épaule, parce que ce geste était trop éloigné de celui effectué en pliant le bras pour propulser une lance, et ils se targuent d'avoir ainsi rendu les lancers plus puissants et plus précis³³. Avec l'évolution de cette règle et d'autres, qui font varier les façons dont les mouvements peuvent s'effectuer, le cricket change et se rapproche sans doute du softball ou du baseball. Mais il n'en reste pas moins pratiqué comme un sport. Les Trobriandais parlent donc du cricket britannique comme de l'ancêtre de leur sport, peut-être un peu à la façon dont les premiers tennismen anglais parlaient du jeu de paume français.



Qu'en est-il alors de la « ritualisation » du cricket ? Il est vrai que le cricket subit lors de sa reprise trobriandaise des transformations importantes et qui donnent l'impression que des exigences proprement sociales et culturelles prennent le pas sur la pratique sportive : lors du match, les participants chantent et dansent ; les battes et les balles, fabriquées par les participants eux-mêmes et donc irrégulières, sont envoûtées ; le nombre de joueurs dans chaque équipe n'est pas fixe car il semble dépendre du nombre de personnes disponibles à chaque fois dans chacun des villages qui s'affrontent ; surtout, c'est nécessairement l'équipe du village qui reçoit qui doit l'emporter, parce qu'elle a le mérite d'organiser le match. Mais ces transformations sont-elles nécessairement « desportifiantes » ? On peut remarquer que les chants et les danses, comme les rites culturels de la Grèce antique, rendent le sport plus solennel en servant notamment la présentation de chaque équipe et ils permettent même de le rendre plus spectaculaire quand ils ont lieu aux moments-clés des « catches » et des retraits des batteurs. Ils contribuent donc à instituer adéquatement la pratique sportive au lieu de l'annuler. L'irrégularité des balles et des battes modifie bien sûr la pratique sportive mais ne l'annule pas non plus (elle exige seulement une plus grande adaptabilité des batteurs comme des lanceurs, qui doivent ainsi faire de leurs corps des machines plus « ouvertes », selon le terme de Simondon). Être en sous-nombre ou en surnombre, cela n'est-il cependant pas « desportifiant » ? De même, n'est-il pas « desportifiant » que l'équipe visiteuse, par respect, laisse nécessairement gagner l'équipe qui reçoit ? N'est-ce pas comme si le match était truqué ? Peut-être ces modifications apportées aux institutions du cricket sont-elles bel et bien « desportifiantes », parce qu'elles pourraient inciter les joueurs de l'équipe en surnombre et de celle qui doit perdre à se contenter de performances moyennes et donc à ne pas faire converger leurs mouvements. Mais si « desportification » il y a, elle ne semble que très limitée. Dans le documentaire de Kileda, les Trobriandais donnent bel et bien l'impression de chercher à effectuer les lancers et les coups les plus puissants et les « catches » les plus difficiles. Certes, comme la pluie menace d'interrompre le match, on avance le tour de jeu de l'équipe qui reçoit pour qu'elle puisse l'emporter, mais cela reste une gageure et il ne s'agit d'ailleurs pour l'équipe visiteuse

de ne perdre que par quelques points, au risque d'être humiliée. C'est que chaque joueur fait partie d'une équipe composée de la plupart des hommes du village et se doit peut-être de surperformer pour la communauté qu'il représente, même si son équipe est vouée à perdre.

Argument rétrospectif. Ce que ce cas d'étude nous apprend, ce n'est pas que le sport se « desportifie » hors contexte moderne ou occidental : c'est que le sport n'existe pas que par la *compétition*, c'est-à-dire par l'organisation d'une rivalité entre deux personnes ou deux équipes qui chacune essaie de l'emporter sur l'autre³⁴. Pour chercher à atteindre ludiquement avec son corps un but difficile, il n'est en effet pas nécessaire de s'opposer directement à quelqu'un d'autre. Faire de la compétition un élément définitionnel du sport – comme le font Parlebas et Roubineau à sa suite³⁵ – paraît donc réducteur. Et c'est pourquoi je n'avais considéré la compétition que comme un moyen parmi d'autres pour qu'il y ait du sport. Dans son projet d'une contre-histoire, P. Maniglier propose l'alpinisme comme cas d'étude. Sans doute fait-il référence à « l'escalade libre » qui se développe en France dès les années 1960 contre l'alpinisme traditionnel de haute montagne et qui, dans les années 1980, essaie de résister à l'escalade de compétition qui s'organise alors en Europe³⁶. En 1985, en effet, des grimpeuses et grimpeurs publient le *Manifeste des 19*, qui explique que l'escalade peut et doit se pratiquer sans rivaliser avec d'autres, contrairement à des sports comme le football ou le tennis : c'est avant tout une « recherche personnelle ». Comme le Fobsury Flop dont je mettais en évidence la nouveauté de style, ce *Manifeste* semble inspiré par l'esprit contestataire des années 1960. Mais il faut remarquer que c'est par exigence de surperformance que les 19 voient d'un mauvais œil les compétitions d'escalade : « Sa finalité est et doit rester une recherche de la difficulté technique et la recherche d'un objectif chaque fois plus ambitieux.³⁷ » Si cela était censé induire « une contradiction avec la compétition », c'est parce que seule la rapidité aurait permis aux spectateurs et spectatrices qui regardaient une compétition d'escalade de savoir qui gagnait, sur des voies naturelles réquisitionnées pour l'occasion et dégradées par une trop grande affluence de pratiquants. A une époque où les salles d'escal-

ade n'existaient pas encore, les 19 n'ont-ils pas surestimés les effets néfastes de l'escalade de compétition sur leur sport, au point de rapidement changer de point de vue³⁸? Et même si le *Manifeste* dénonce les sports trop « institutionnalisés », l'« escalade libre » n'en avait de toute façon pas moins ses propres institutions qui rendirent sa pratique possible – ses objectifs, ses règles, ses lieux et ses temps, son matériel (et notamment les chaussons d'escalades), ses valeurs symboliques et, surtout, une forme de rivalité indirecte, une « émulation » qui poussaient les grimpeurs et grimpeuses à s'engager sur des voies à la cotation toujours plus élevée.

D'un sport à un autre (le cricket anglais/le cricket troybriandais) ou d'une version d'un même sport à une autre (l'escalade « libre »/l'escalade de compétition), ce qui est décisif n'est la façon dont une pratique « déborde l'institution » mais la façon dont une activité est pratiquée et instituée différemment *comme sport*.

II. Peut-on regarder du sport (sans finir aliéné · e) ?

Argument de bonne foi. Assurément, le raisonnement que j'ai mené dans la première partie de cet article ne peut suffire à convaincre Patrice Maniglier. Car, quand bien même le sport existait et existe ailleurs sous d'autres formes, le sport tel que nous le connaissons serait selon lui devenu irrécupérable pour une raison précise : le sport fait *consensus*. Sa mise en spectacle serait décisive à cet égard : regarder du sport, c'est ressentir bientôt une émotion qui empêche de tenir avec fermeté une position critique et c'est rejoindre bientôt la foule qui, unie dans la victoire ou la défaite, oublie les divisions internes qui pourtant n'ont pas disparu. Le spectacle sportif ferait du sport l'idéologie du pouvoir en place et j'aurais escamoté ce problème. Patrice Maniglier me reproche ainsi « un tour de passe-passe » : pour réhabiliter le sport, j'ai substitué à la spectatrice ou au spectateur qui braille lors des événements sportifs l'athlète qui s'élanche dans les airs, comme si d'un crapaud j'avais fait une colombe. Pourtant, il n'y avait pas de « truc » : à la fin de mon article, je reconnaissais explicitement que ce que j'avais écrit de l'athlète ne valait pas nécessairement pour celles et ceux

qui le regardent et j'essayais néanmoins de faire le lien³⁹. Il est vrai cependant que mon argumentation sur ce point était insuffisante et Patrice Maniglier a raison d'exiger des développements plus convaincants. Je m'étais contenté de formuler une hypothèse, sans la démontrer, pour ne pas étirer un article déjà assez long mais aussi parce que je ne disposais pas des moyens théoriques pour mener cette démonstration à bien. Je tenais seulement à ouvrir une autre piste pour l'analyse que celle sur-empruntée qui aboutit à dire que le spectacle sportif est un spectacle idéologique. Je ne peux ici que m'engager sur ce chemin, sans promettre cependant d'arriver au bout.

Argument anti-classiste. Platon voulait chasser les poètes de la cité. Patrice Maniglier voudrait en chasser les athlètes (ou du moins les images que ces athlètes produisent). La République de Platon tient par une hiérarchie de trois classes⁴⁰: en bas, la classe des citoyens soumis aux seuls désirs animaux et qui ne cherchent que la jouissance – le peuple – ; au-dessus de celui-ci, les gardiens, dont le sens de l'honneur prime les désirs animaux et qui pour cette raison peuvent se mettre au service de la cité ; au-dessus d'eux encore, le gouvernement des sages, composé des gardiens les meilleurs et qui ont été formés pour n'avoir en vue que le bien de la cité. Mais cultiver la différence des gardiens d'avec le peuple n'est pas une mince affaire, puisqu'il faut les insensibiliser à l'opinion et aux affects grégaires. Or, les poètes les plus célèbres ont le tort de leur présenter des contre-modèles d'éducation et de leur faire croire par exemple que les dieux pourtant parfaits se métamorphosent, ou que les héros s'émeuvent pour des choses irréelles. Il faut donc que ces poètes aillent versifier ailleurs, hors d'entente d'individus entraînés à la vertu. Sans cela, la cité risque de sombrer dans l'anarchie démocratique. La cité idéale de Patrice Maniglier organisait elle aussi trois classes. En bas, il y a le peuple d'hommes qui, si on le laisse à lui-même, ne contient pas ses passions et, dans les bars où l'alcool coule à flots, accoutré de façon extravagante, ces hommes du peuple poussent « le cri le plus hystérique » devant l'écran où est diffusée une finale de football. Heureusement, les femmes ne s'abaissaient pas à une telle vulgarité et formaient une classe à part : elles partageaient avec les gardiens de Platon une certaine

pudeur (αἰδώς). Ces gardiennes de la cité moderne (et « déconstruite ») avaient aussi en commun avec les gardiens de Platon de savoir distinguer un rejeton d'or qui est exceptionnellement né parmi la filiation de bronze⁴¹ : elles lui reconnaissaient une tempérance peu commune parmi les membres de son groupe de naissance, qui eux sont vulgaires au point de juger important un match de football. Même dans les moments de la plus grande hystérie collective, il ne s'oubliait pas lui-même et cherchait une communauté plus digne de lui. Les gardiennes de la cité accueillait alors cet être au bon naturel au sein de leur groupe, de sorte qu'il puisse y développer les aptitudes les plus progressistes et qu'il puisse accomplir sa vocation de réaliser de grandes choses pour la cité. « Hélas, ce temps heureux est révolu⁴² », un fléau s'est abattu sur la ville : désormais les femmes regardent le foot. Comme les poètes qui faisaient exprimer aux gardiens des affects qui ne sont pas ceux utiles à leur classe, les footballeurs ont fait exprimer une passion sportive aux femmes devenues hystériques elles aussi. Fascinées par ce spectacle, elles oublient toutes les choses importantes qui se passent à l'extérieur. Elles s'effraient, elles espèrent, elles exultent selon les actions irréelles qui se déroulent sur l'écran plutôt que des mouvements de lutte pour leurs droits. Elles idolâtrèrent les statuettes du génie (Messi, Mbappé) plutôt que de reconnaître le génie véritable (Katalin Karikó). Elles sont descendues au fond de la Caverne et veulent y rester. Ayant rejoint la foule bigarrée dans laquelle les clivages sociaux ne se voient plus, elles se sont soumises dans le même temps à la doxa et habituées elles aussi à vivre avec des chaînes. Tous pourtant n'ont pas cédé au règne des passions. « Quelle est cette âme malade qui s'en va là, isolée dans la nuit, les épaules voûtées et comme accablée d'un éternel imperméable moisi ?⁴³ » « Il reste donc, Adimante, [...] un tout petit nombre de personnes qui sont en toute dignité susceptibles de s'associer à la philosophie. Il peut s'agir de quelque noble caractère, formé par une éducation de qualité et que l'exil contraint à demeurer loin de son pays ; protégé d'éventuel corrupteur, il demeure naturellement fidèle à la philosophie.⁴⁴ » Cette âme solitaire, cette âme en peine a « pleinement pris conscience de la folie de la multitude et [a vu] que personne, pour ainsi dire, ne mène d'action politique saine, et qu'il n'[a] point de compagnon de bataille avec qui, en marchant, on puisse porter sec-

ours à la justice et assurer son salut. » « [C]omme un homme tombé parmi les fauves, refusant de s'associer à leurs iniquités, mais impuissant à résister seul à la horde en furie, le philosophe va[-t-il] périr sans avoir rendu aucunement service à sa cité et à ses amis, stérile pour lui-même comme pour les autres » ? Peut-être faut-il espérer qu'un heureux hasard survienne, qui fera de ce philosophe un roi, ou plus modestement un « Ministre de l'expérience corporelle⁴⁵ » qui veillera scrupuleusement à ce que personne ne s'adonne à des pratiques qui entrent dans le cadre de l'institution sportive – condition indispensable pour préparer une génération vertueuse de futur·es citoyen·nes. Mais on peut avoir l'impression que cette radicalité platonicienne est la caractéristique d'une politique qui se fait comme de l'extérieur et d'en haut, et contre le peuple plutôt qu'avec lui. Est-on naïvement réformiste si c'est le cas ? Est-on trop libéral si on se dit qu'une telle politique ne pourrait qu'être le privilège d'une classe supposément éclairée sur une autre, celle des meilleurs sur celle dont on présume qu'elle ne sait pas ce qui est bon pour elle ?

Argument féministe. En lisant qu'il est malheureux que les femmes, en se passionnant pour les matchs de football, soient devenues aussi vulgaires que les hommes, je croirais aussi entendre une de ces « voix réactionnaires se plaindre de ce que « les féministes » détruiraient cette fine fleur de la civilisation qu'était la « galanterie »⁴⁶ » (si je ne savais à quel point la question féministe tient à cœur du co-auteur de *Sœurs*⁴⁷). Or, il me paraît contestable de regretter que les femmes puissent désormais commencer à investir cet espace public – duquel elles ont été si longtemps exclues – où des émotions fortes peuvent être exprimées sans que ceux et celles qui les expriment ne soient aussitôt discrédité·es pour leur affectivité. Ce ne doit pas être le rôle des femmes, après tout, d'être dépositaires de la vertu ni d'élever une classe d'hommes déconstruits. Si certaines femmes se sont mises à suivre les compétitions de football, n'est-ce pas parce que, plutôt que de rester à la place qui était la leur, elles ont contesté le partage patriarcal du sensible ? Il ne me semble pas que cette possibilité d'expression supplémentaire empêche ou affaiblisse leur sororité, elle me

semble plutôt pouvoir en être un catalyseur supplémentaire, l'occasion entre autres d'une passion commune.

Argument analogique. On l'aura compris, je pense qu'il faut résister à la tentation de dénoncer immédiatement l'irrationalité suscitée par le spectacle sportif. Mais que penser alors de ces foules de supportrices et de supporters qui semblent perdre toute raison devant le spectacle de leurs athlètes favori-es ? Pour répondre à cette question sans donner une réponse qui soit dépréciative du spectacle sportif, il faut se demander d'abord pourquoi celui-ci passionne autant. Les exemples que donne Patrice Maniglier à cet égard, afin de manifester l'exception sportive, donnent beaucoup à penser mais ne me convainquent pas tout à fait. Le sport serait plus consensuel que la science et que l'art parce qu'il est moins objectif que la science et plus objectif que l'art.

- D'une part, la science serait plus érudite et donc moins compréhensible que le sport. Pour cette raison, Jeannie Longo, la cycliste multi-primée, a fait bien pire pour l'humanité que Robert Oppenheimer, le directeur scientifique du programme qui permit aux États-Unis de se doter de la première bombe atomique : parce que tout le monde comprend ce qu'elle fait, Jeannie Longo attirait des foules enthousiastes qui cessaient de se méfier. L'analogie me paraît au contraire exiger un strict parallélisme : n'importe qui comprend que le scientifique appuie sur un bouton et n'importe qui est impressionné·e de constater que cela provoque la plus forte explosion jamais produite, de même n'importe qui comprend que la cycliste pédale et n'importe qui est impressionné·e de constater qu'elle va plus vite que toutes les autres. Dans un cas comme dans l'autre, la technique exigée pour aboutir à l'un et l'autre tour de force reste insoupçonnée. Si le sport soulève davantage les passions que la science, il ne semble donc pas que cela soit pour des raisons épistémologiques.
- D'autre part, l'art serait davantage une affaire de goût que le sport (où tout le monde s'accorde sur les résultats). Taylor Swift ne ferait pas consensus ; Zinédine Zidane, oui. Et cette

subjectivité du jugement esthétique mènerait en art à sa particularisation selon les groupes, mais pas dans le sport. Pourtant il me semble qu'il y a différents sports comme il y a différents genres musicaux (qui se différencient les uns par rapport aux autres parce qu'ils procurent différents types d'intensités) et que Taylor Swift est aussi admirée par les amateurs et les amatrices de musique pop que Zinédine Zidane l'est par les férues de football.

Bref, si le sport plaît autant (mais sans doute pas plus que la musique), c'est pour d'autres raisons, que l'on se propose pour terminer d'essayer d'élucider.

Argument cinématographique. On peut avoir l'impression que c'est le résultat de l'exercice sportif qui passionne : les supporters et supportrices espèrent que leurs athlètes favori·es l'emporteront. Mais le résultat en lui-même intéresse principalement les parieurs. Dans mon article, je proposais une autre explication. Je faisais valoir que la recherche de la performance est nécessaire à la pratique de l'athlète même si elle n'est pas une fin en soi – c'est seulement le moyen de porter l'effort à une intensité transformatrice du corps. Au lieu de séparer nettement la pratique et son spectacle, je supposais qu'il en allait de même pour les spectateurs et les spectatrices : plus ils et elles espèrent ou craignent un certain résultat, plus ils et elles sont attentifs aux gestes effectués et vivent intensément ce spectacle. L'attente aiguise l'attention⁴⁸. Or, il me semble que le spectacle sportif passionne d'abord parce qu'il donne à voir de l'invu et qu'il y rend attentif : des corps qui se meuvent des façons les plus bizarres – et dont nul ne savait ce qu'ils pouvaient, pour paraphraser Spinoza. Plutôt qu'un spectacle idéologique qui dissimule, c'est un spectacle qui révèle. Parmi les nombreux éléments qui servent la mise en scène du spectacle sportif, une technique en particulier me paraît présenter un intérêt singulier. Le ralenti est devenu systématique dans la diffusion télévisée de tous les sports – c'est une « institution » de la cinématographie sportive. Il serait dommageable d'interdire ce procédé relativement tardif de représ-

entation et qui n'est d'ailleurs pas spécifique au sport au prétexte qu'il relèverait de l'institution moderne du « sport ». C'est un exemple d'institution (ou d'élément institutionnel) proprement sportive, c'est-à-dire qui invente pour le sport une visibilité qui en intensifie le spectacle, comme pouvait l'être l'habitude pour les athlètes nus de la Grèce antique de s'enduire le corps d'huile, afin sans doute de mettre en valeur les mouvement de leur musculature. Alors que l'idéologie masque ou simplifie la réalité, le ralenti sportif est au contraire un moyen de « fouille[r] le cœur des choses⁴⁹ » : il insère dans notre perception naturelle des 24 images par secondes les images filmées que nous n'avions pas vues et révèle ainsi tout un monde de devenirs imperceptibles et des micro-durées. Alors que l'action vient d'avoir lieu et que son déroulement a souvent été trop rapide ou confus pour être compris, le ralenti permet d'en saisir et d'en apprécier la subtilité et la complexité ; il a une fonction analytique, qui double une fonction de dramatisation. Il éclaire notamment la coordination des gestes aux temporalités pourtant diverses. Revisionnée au ralenti, selon les différents angles de prise de vue et au zoom, l'action sportive nous est donnée à voir sous l'effet grossissant d'un microscope spatial et temporel qui élargit les capacités de notre perception naturelle et nous fait vivre dans un espace et un temps autres, ceux qu'habite l'athlète dans l'effort. Cet autre lieu et cet autre temps du ralenti ne sont pas ceux d'une utopie apolitique ; ils viennent plutôt distordre le sens ordinaire du temps et de l'espace pour en amorcer les possibilités restées virtuelles. « La puissance du virtuel s'annonce dans cette « multiplication du réel » qui fait coexister les hétérogènes dans un système de relations mouvantes.⁵⁰ »

Argument psychanalytique. Ce n'est pourtant pas non plus la curiosité analytique, muybridgienne, pour le mouvement humain qui peut déplacer à ce point les foules. Mon hypothèse principale, c'est que le spectacle sportif touche à l'expérience que chacun fait de son corps vécu. Le sport comme pratique implique déjà de transformer virtuellement l'image de son corps afin de transformer celui-ci objectivement. Une grimpeuse qui en bas d'une voie s' imagine l'escalader répète ainsi sans pourtant les effectuer les gestes

ée préparatoire, mais qui n'est pas pour autant abstraite puisqu'elle pré-active les systèmes moteurs⁵¹. Or, il me semble que quelque chose de cette expérience est vécu dans le spectacle sportif. J'évoquais timidement l'autorité de Merleau-Ponty pour soutenir cette hypothèse⁵². Observer des corps se mouvoir avec intensité, c'est bientôt sentir que l'image que l'on se fait de son propre corps est débordée par les quasi-sensations d'un corps qui se prépare à des mouvements inhabituels, comme par l'effet d'une analogie subconsciente⁵³. Sans doute cet effet est-il plus fort chez celles et ceux qui pratiquent où ont pratiqué le sport en question, comme le remarquait Bourdieu avec un pessimisme que je ne partage pas⁵⁴. Mais la technique cinématographique du ralenti paraît en tout cas augmenter universellement cet effet : le ralenti sportif nous fait vivre les mouvements d'un corps autre. Car en dilatant le temps après l'accès d'affect provoqué par une action réussie ou ratée, le ralenti a quelque chose d'onirique voire d'hallucinatoire. Selon Epstein⁵⁵, le ralenti a la propriété de suspendre pour un temps la trame diégétique, et donc les lois normales de la représentation cessent d'avoir cours. Peut-être ce corps qui se meut à l'écran avec la lenteur d'un rêve est-il alors d'autant moins opposé au mien. Le ralenti sportif me semble un moyen hautement « participatif », qui amplifie des impressions suscitées par tout spectacle sportif. Cet aspect n'est pas contradictoire avec la fonction analytique du ralenti et en procède plutôt : peut-être la fonction analytique est elle donc aussi une fonction psychanalytique, qui par l'analyse découvre et provoque des affects insoupçonnés. Si le sport est « une parenthèse, une pause, une interruption des autres processus sociaux habituels⁵⁶ », c'est peut-être en effet de la même façon que la séance psychanalytique. Peut-être faudrait-il même avancer l'idée que le spectacle sportif et en particulier le ralenti sportif rejouent en quelque sorte le stade du miroir⁵⁷. Le corps sportif au ralenti évoque un autre corps propre, une imago non parentale. C'est l'imago d'un soi qui ne se contente pas de se tenir debout ou de marcher, et qui assume son perpétuel devenir. Le spectacle sportif fait du corps adulte un corps prématuré, il le rend à son inachèvement fondamental. Parce que le stade du miroir est censé être constitutif de l'identité de soi, on peut supposer même abstraitement que le spectacle sportif, plutôt qu'une bête aliénation, est une façon de ré-ouvrir des possibilités

és d'autonomie. Les transferts, après tout, n'ont pas lieu que lors du mercato ni seulement sur le divan de l'analyste.

Argument psychanalytique 2. Peut-être le cri poussé par les supportrices et les supporters d'une équipe de football devant la diffusion d'un match est-il alors bel et bien un cri « hystérique ». Mais dans *Sœurs*, Silvia Lippi et Patrice Maniglier ont montré ce que l'hystérie pouvait avoir de subversif⁵⁸. Le rappel simplement didactique des méfaits d'une domination est en effet moins mobilisateur que l'expression symptomatique des traumatismes qu'elle provoque. « Jamais aucune idée n'a fait bouger le monde. Ce sont les affects qui, par l'excès pulsionnel qu'ils encapsulent, renversent l'ordre des places. Tout cela se passe dans le corps, à partir du corps, et est d'autant plus politique pour cela. La communauté en lutte se fait dans le symptôme. C'est par le symptôme que l'hystérique passe de la souffrance individuelle à l'enthousiasme collectif. » (p. 126) Silvia Lippi et Patrice Maniglier proposent notamment un approfondissement original d'un cas étudié par Freud⁵⁹. L'une des jeunes filles d'un pensionnat reçoit une lettre du garçon qu'elle aime en secret, dans lequel celui-ci manifeste les sentiments qu'il a pour une autre. La lettre provoque chez cette jeune fille une « crise d'hystérie » qui par « contagion psychique » s'étend bientôt à de nombreuses autres pensionnaires. Celles-ci n'ont pourtant pas toutes vécu le même traumatisme ni ne sont même toutes proches de la première. Mais les cris, les pleurs et les paralysies d'une jeune fille qui partage la même condition qu'elles sont pour les autres un symptôme encore confus qui peut symboliser leurs propres expériences traumatiques de l'ordre patriarcal ; elles peuvent donc s'imaginer partager le même vécu traumatique et expriment le leur effectivement dans un même *symptôme partagé*. Le retour du refoulé singulier d'un amour déçu entraîne ainsi le retour d'un autre refoulé, le refoulé de la *sororité* qui permet de créer du lien au moyen de symboles communs. Dans la communauté vivante qui se forme alors, dans cette communauté sans unité surplombante et qui fait tâche d'huile – comme celle issue du mouvement #MeToo –, les membres partagent leur symptôme qui, à force d'être échangé, cesse d'être subi ; le symptôme devient un « symp-

essus politiques capables de faire symptôme, c'est-à-dire de guérir au sens psychanalytique, parce que ce symptôme ne cesse de se transformer à l'intérieur de lui-même et donc de permettre cet aller-retour par lequel on le fuit et le retrouve sans jamais en arrêter le développement.⁶⁰ » Si donc la passion sportive est un symptôme d'hystérie, il faut recourir au savoir-faire psychanalytique, et celui-ci se gardera bien de chercher à arrêter le symptôme. On ne boycotte pas un symptôme – et le boycott n'est donc praticable que par celles et ceux qui n'en sont pas affecté·es. Plutôt que de simplement rappeler didactiquement les éventuels effets néfastes des méga-événements sportifs, et plutôt que de mépriser les déchaînements passionnels provoqués par le spectacle de tels méga-événements, il s'agirait alors de voir de telles passions sportives comme des symptômes partagés. Individuellement, chacun·e jubile peut-être de sentir que son corps – disloqué au quotidien par les tâches pratiques et par la division du travail – expérimente par procuration l'unité d'une convergence très poussée. Mais, si l'on accepte la thèse lippio-manigliérienne, il faut ajouter qu'outre les traumatismes singuliers, la « contagion psychique » de la liesse sportive est le retour d'un autre refoulé, le retour d'un lien social comme l'hystérie du pensionnat l'était de la sororité. Le spectacle sportif permet de faire corps, individuellement et collectivement. Les supportrices et les supporters ne partagent certes pas une même condition sociale ni une même position de minorité. Mais c'est aussi le cas des femmes qui dans la société peuvent être les unes par rapport aux autres dans des rapports de domination : elles n'en sont pas moins susceptibles de retrouver une sororité qui peut contester de tels rapports⁶¹. On supposera donc que le symptôme partagé de la passion sportive peut devenir un symptôme heureux et qu'au lieu de neutraliser des forces populaires il les réveille. Le sport crée en effet autant de communautés qu'il a de raisons de rassembler les gens : le roller derby peut ainsi souder une communauté féministe et le football est souvent le vecteur de l'unité populaire la plus directe et la plus universelle.

Argument historique 2. Juvénal, le satiriste romain qui brocardait ses contemporains pour leur décadence, méprisait le peuple de Rome parce que celui-ci se soumettait à n'importe quel dictateur

pourvu qu'il lui donnât « *panem et circenses* », du pain et des jeux du cirque⁶². Or, loin d'être toujours conforté, le pouvoir impérial pouvait être confronté par la plèbe qui communiait dans sa passion sportive⁶³. C'est ce qui arriva en 190, dans un contexte de disette dont semblait responsable Cléandre, le favori de l'empereur Commode : « [L]e cadre de la sédition est constitué par les jeux du cirque : lors d'une course, des enfants pénètrent sur la piste, menés par une jeune fille de haute stature, que, précise Don Cassius, l'on prit ensuite pour une divinité en raison de ce qui se produisit. Cette troupe criait des slogans hostiles à Cléandre, qui furent repris en chœur par les spectateurs. C'est donc au *Circus Maximus* que la foule des émeutiers partit, en direction de la résidence impériale, la villa des *Quintili*, sur la *via Appia*.⁶⁴ » La manifestation politique venait prolonger la manifestation sportive plutôt que de l'interrompre et la volonté populaire trouva dans la passion sportive une force d'expression exceptionnelle. L'empereur n'eût guère d'autre choix que d'ordonner la mise à mort de son favori – et c'est grâce aux jeux que le peuple eut du pain.

Conclusion : faire du sport un allié.

Le sport est trop bricolé, trop indépendant et trop incontrôlable pour n'y voir qu'un maillon institutionnel de nos sociétés modernes. Il est vrai qu'il a subi les fortes inflexions de la modernité et donc les effets accrus du nationalisme et du capitalisme⁶⁵. Il a été capturé par des forces qui lui font servir d'autres fins. Il me semble pourtant que le sport se joue toujours contre ces forces qui veulent en faire autre chose et notamment le mettre au service de logiques de domination. Car celles-ci, pourrait-on dire, s'avèrent pour une large part *anti-sportives*. J'ai appelé « sport » non pas seulement ce que la modernité ajoute ou change aux activités physiques d'antan, mais un jeu avec le corps, dont l'exigence de surperformance amène à faire converger de plus en plus les différents organes du corps. J'ai parlé de « sports modernes » pour désigner les versions actuelles des sports. On pourrait dire qu'une institution est *sportive* si elle développe une activité pour en faire un sport ou si elle permet de développer les possibilités pratiques d'un sport. Il ne me paraît pas

qu'il faille abolir les institutions « sportives ». Une institution pourrait être dite *anti-sportive* si elle produit l'effet inverse⁶⁶. Cette distinction simple n'aurait cependant pas pour but de fonder un manichéisme ni de préserver une prétendue nature originelle du sport : elle pourrait servir au contraire à évaluer pragmatiquement, de l'intérieur, les effets des institutions que chaque sport s'est agrégé et continue de s'agréger, sans récuser d'emblée tout ce qui serait importé d'ailleurs et que le sport détournerait à son avantage⁶⁷. Il ne s'agirait alors pas d'abolir l'institution pour ne garder que la pratique, mais de faire des pratiques et des institutions sportives les vecteurs d'une critique du reste de la société. Car il ne me semble pas, comme l'affirme Patrice Maniglier, que les concepts de sport, d'amour, de religion, ... ne servent qu'à cadrer des pratiques dans les institutions respectives qu'elles nommeraient. C'est négliger selon moi la charge critique que ces « attracteurs institutionnels ⁶⁸ » recèlent. Se demander d'une relation toxique « est-ce de l'amour ? », ce peut-être une question critique, de même que demander si c'est encore du sport lorsque – pour prendre un exemple évident – le dictateur tchéchène Ramzan Kadyrov punit l'incompétence de son ministre des sports en boxant contre lui⁶⁹. Ces questions ouvrent en effet la possibilité d'une réponse négative : ce n'est pas ça, l'amour, ce n'est pas cela, le sport.

Le sport est de toute façon déjà de lui-même un domaine où des contradictions se manifestent et où des résistances se font jour⁷⁰. C'est un domaine d'interrogation permanente de l'intrusion du Capital, par exemple, ou du nationalisme ou du sexisme ou du racisme dans la mesure où ceux-ci vont contre ses intérêts propres. En cela, le sport n'est pas « une sorte de grosse vacance⁷¹ », il exprime le monde dans toute sa complexité et continue la lutte en inventant ses propres moyens⁷². Ce peut d'ailleurs être une force de déstabilisation supplémentaire d'autant plus puissante qu'il mobilise les foules. Or, s'il s'agit de se mobiliser efficacement dans les temps qui nous restent, il ne me semble pas qu'il faille se priver de la possibilité de mettre en cause depuis la pratique et les institutions sportives, *au nom du sport*, donc, les diverses logiques de domination qui traversent la société⁷³. Il ne s'agit pas d'« abolir » le sport ni de le « réformer » mais de trouver en lui un allié. Encore faut-il qu'il

trouve lui aussi en nous toutes et tous des allié·es, qui n'hésitent pas à se porter à son secours quand des institutions antisportives le menacent. Aux stades, citoyen·nes, à vos crampons, à vos maillots et bonnets de bains, à vos raquettes et vos manettes, à vos ballerines, à vos écrans, ...

—

Notes

- 1 Platon, *La république*, 378e-379a et 558b.
- 2 Ce n'est pas ce que souhaite Patrice Maniglier et c'est pourquoi, me semble-t-il, il propose surtout d'abolir les méga-événements sportifs et leur retransmission en direct.
- 3 Par exemple, pour le cas du saut en hauteur que je prenais comme cas d'étude, et plus précisément pour la technique du rouleau dorsal, la sensation de s'envoler en douceur que décrit Deborah Brill dans son autobiographie, et d'être traversé de la tête au pied par l'énergie de son propre élan. Mais il faut imaginer que chaque sport propose une expérience corporelle particulière.
- 4 Cf. Keith Myerscough, « The game with no name: the invention of basketball », *International Journal of The History of Sport*, 1995.
- 5 Extrait d'un entretien radiophonique du 31 janvier 1939 pour l'émission « We the people » (New York, Gabriel Heatter), retrouvé par Michael J. Zogry de l'Université du Kansas : « Well, I didn't have enough and that's were I made my big mistake. The boys began tackling, kicking and punching in the clinches. They ended up in a free-for-all in the middle of a gym floor. Before I could pull them apart, one boy was knocked out, several of them had black eyes and one had a dislocated shoulder. It certainly was murder. » Je traduis.
- 6 « Abolir le sport », *ibid.*
- 7 Les concepts d'*activité physique* ou d'*expérience corporelle* sont en revanche trop généraux (la marche est une activité physique sans être nécessairement sportive ; la simple baignade ou le bronzage sont déjà des expériences corporelles mais pas encore des sports).

- 8 Cf. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/physical-activity>.
- 9 Jacques Ulmann, *Corps et civilisation*, p. 324.
- 10 *Id.*
- 11 *Id.* Cf. aussi Pierre Parlebas, *Jeux, sports et société. Lexique de praxéologie*, « Sport ».
- 12 Cf. Sébastien Darbon, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2008.
- 13 Cf. Jean-Manuel Roubineau, *Le sport. Récit des premiers temps*, Puf, 2024.
- 14 Thierry Therret, *Histoire du sport*, PUF, Histoire, 2007, p. 3 : « Les historiens s'accordent pour affirmer que le sport naît au XVIII^{ème} siècle en Angleterre, dans le contexte de la révolution industrielle et d'un capitalisme émergent. »
- 15 Il s'agissait notamment de critiquer l'idée d'une simple « réhabilitation » des Jeux olympiques antiques et donc celle selon laquelle les Européens modernes étaient les héritiers directs et légitimes des Anciens.
- 16 Jacques Ulmann, *Corps et civilisation*, chapitre V, « Agon, Ludus Jocus et Sport ».
- 17 Jean-Paul Thuillier insiste notamment sur ce point. C. Wolfgang Decker et Jean-Paul Thuillier, *Le sport dans l'Antiquité. Egypte, Grèce et Rome*, « Avant-propos », Editions A. et J. Picard, 2004, p. 8 : « [L]e recours à cette notion facilite la compréhension du monde entier. Il ne choquerait personne d'accepter une histoire de la médecine, de la musique, de l'architecture, de la religion dans l'Antiquité à une époque où ces notions ne pouvaient encore exister puisque c'est l'époque gréco-romaine qui les a forgées. Pourquoi ne pourrions-nous faire un usage similaire d'un concept culturel comparable ? »

- 18 Jacques Ulmann, *Corps et civilisation*, p. 168.
- 19 Jean-Manuel Roubineau, *Le sport. Récit des premiers temps*, p. 15.
- 20 Cf. Jean-Manuel Roubineau, *A poings fermés*, Puf, 2022, p. 162-163. Cependant, comme aujourd'hui, les pratiques varient avec les institutions et les institutions avec les pratiques : « Les règles sportives en vigueur dans les stades et les hippodromes antiques se font et se défont de façon empirique, au gré d'expérimentation, de tâtonnements et d'allers-retours dont le détail nous échappe. » (p. 163)
- 21 Jean-Manuel Roubineau, *Ibid.*, p. 33. P. 34 : « Pour solenniser les concours, les Grecs les offraient à leurs dieux, en vertu du principe que les dieux, à regarder les humains courir ou boxer, prenaient le même plaisir que les spectateurs humains. ». Sur ce point, cf. Paul Veyne, « Olympie dans l'Antiquité », *Esprit*, 125/4, avril 1987, p. 53-62.
- 22 Cf. l'article de Pierre Barthélémy pour le *Monde*, « La course de chars à Rome, l'ancêtre du sport business », 1 août 2024, dans la série « Archéosport ».
https://www.lemonde.fr/sport/article/2024/08/01/la-course-de-chars-a-rome-l-ancetre-du-sport-business_6263808_3242.html
- 23 Cf. « Abolir le sport » : « Une anthropologie historique du sport devrait nous inciter, comme toute bonne anthropologie, à relativiser la catégorie comparative de « sport » dans le champ plus vaste des manières dont d'autres civilisations font ou ont fait quelque chose qui a l'air d'être du « sport », mais n'en est pas. »
- 24 Cf. Patrice Maniglier, « La vérité des autres : discours de la méthode comparée », in E. Alloa & E. During, *Choses en soi, Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018. p. 475.
- 25 Cf. Julien D'Huy, *Cosmogonies : la préhistoire des mythes*, La Découverte, 2020.
- 26 Cf. Jean-Manuel Roubineau, *A poings fermés*. La citation est de Archie More, l'entraîneur de Georges Foreman.

27 *Ibid.*

28 On peut bien sûr faire varier une langue jusqu'à ce qu'elle devienne autre chose qu'une langue, et par exemple une sémiotique animale. De même, on peut faire varier un sport dans sa pratique et dans son institution jusqu'à ce qu'il devienne autre chose qu'un sport : du travail (c'est-à-dire une activité non ludique, donc aux gestes utiles et relativement peu convergents), ou encore du théâtre (c'est-à-dire une activité corporelle caractérisée par une production de signes). Cette mise en variation du sport lui-même advient peut-être dans certains cas-limites : un athlète qui fait de la préparation physique fait-il du sport ou travaille-t-il ? le catch est-il du sport ou du théâtre ? Mais cette relativisation plus générale n'était pas notre objectif.

29 Cf. *La tête au carré* par Mathieu Vidard pour France Inter, « Archéologie du sport », émission du mardi 11 juin 2024.

30 Cf. Pierre Parlebas, *ibid.*, « Sport », et Jean-Manuel Roubineau, *ibid.*

31 « Sorte de parodie mimétique du cricket britannique, la version trobriandaise résulte de la conversion d'une activité en rituel tribal. » (J.-M. Roubineau, *ibid.*, p. 12).

32 Cf. : <https://www.youtube.com/watch?v=gYZFNrc9mKk>

33 Cf. à partir de la quarantième minute : « *It's ours, now ! They've rubbished white's man cricket ! One reason was that overarm throwing. People couldn't do that. It's now like throwing a spear. And people throw so hard, you have to protect yourself with the bat. If you miss the ball, it hits your leg like a bomb ! Then you'll cry « Oh! My mothers ! » » ».*

34 Dans son texte, Patrice Maniglier a raison de demander qu'on ne confonde pas sa distinction entre institution et pratique avec celle entre le compétitif et le non compétitif.

35 Cf. Pierre Parlebas, « Sport », et Jean-Manuel Roubineau, *Le sport. Récit des premiers temps.*

36 Pour Olivier Hoibian (« De l'Alpinisme à l'escalade libre : l'invention d'un style ? », *STAPS: Revue internationale des sciences du sport et*

de l'éducation physique, 1995, 36), l'escalade libre est en fait un moment de transition entre l'alpinisme de haute montagne et l'escalade compétitive : « Ce processus de transformation, présenté souvent comme une libération, apparaît en fait comme une normalisation (au sens d'imposition de normes sportives) dans un domaine qui s'était tenu relativement à l'écart des valeurs sportives jusque là. »

- 37 Cf. le « Manifeste des 19 », *Alpinisme et randonnée*, 1985.
- 38 Cf. l'article du 4 février 2024 de Assia Hamdi pour le *Monde*, « Paris 2024 : l'escalade, ce sport que quelques pionniers refusaient de voir transformer en compétition. » ;
https://www.lemonde.fr/sport/article/2024/02/04/paris-2024-l-escalade-ce-sport-que-quelques-pionniers-refusaient-de-voir-transformer-en-competition_6214691_3242.html
- 39 « Faut-il alors penser que les spectateurs et spectatrices se trompent sur ce que font et vivent les athlètes et ne s'enthousiasment que pour leurs performances abstraites ? Nous voulons pour terminer émettre une autre hypothèse, plus cohérente avec ce que nous avons montré. »
- 40 Platon, *ibid.*, 441a.
- 41 Platon, *ibid.*, 414d.
- 42 Cf. « Abolir le sport »
- 43 Cf. « Abolir le sport ».
- 44 Platon, *La république*, 496b.
- 45 Cf. « Abolir le sport »
- 46 Cf. « Abolir le sport ».
- 47 Silvia Lippi, Patrice Maniglier, *Sœurs. Pour une psychanalyse féministe*, Seuil, La couleur des idées, 2023.

- 48 Que les événements sportifs ne soient pas reproduits en direct, mais qu'on ne puisse que les regarder une fois le résultat connu comme le propose Patrice Maniglier, ce serait donc rendre le spectacle sportif moins passionnant et donc moins passionné, ce serait le rendre plus analytique, « plus austère et moins agréable » (Platon, *ibid.*, 398b). Ce serait le rendre moins « participatif ».
- 49 Je m'appuie sur les analyses d'Élie During dans « L'image ralentie : de la caméra-œil au bullet-time », dans *Images des corps/Corps des images au cinéma*, Jérôme Game (dir.), ENS Éditions, 2019, pp. 71-90. Dans cet article, Elie During s'intéresse plus particulièrement au « *bullet time* », tel qu'il est notamment utilisé dans *Matrix*. Il est intéressant de noter qu'à la dernière olympiade les actions remarquables ont parfois fait l'objet de revisionnage en rotation figée, une technique qui n'est pas la même que celle du *bullet time* mais qui peut-être la prépare.
- 50 *Ibid.*, p. 88.
- 51 Il est possible que certains sports se jouent exclusivement ou presque avec un corps virtuel — et méritent peut-être pour cette raison le nom de « méta-sports ». Il nous semble que c'est le cas du e-sport, qui consiste le plus souvent à faire agir un corps représenté, et même si les commandes manuelles exigent une grande dextérité physique (mais peut-être les commandes par électro-encéphalogramme se généraliseront-elles). Il nous semble que c'est aussi le cas des échecs ; les joueuses et les joueurs y meuvent des pièces qui sont les organes d'un corps d'armée et, pour les mouvoir sur l'échiquier de la manière la plus efficace, doivent d'abord les mouvoir par la pensée dans leurs possibilités les meilleures.
- 52 *Phénoménologie de la perception*, II, 1, p. 290.
- 53 L'idée selon laquelle on se rapporte aux machines par une sorte d'analogie intuitive est une idée chère à G. Simondon. *Du mode d'existence*, op. cité, p. 99.
- 54 *Questions de sociologie*, « Comment peut-on être sportif ? », Les éditions de Minuit, 1980. Pour Bourdieu, le sport inculque et représente l'habitus d'une classe et n'est qu'un moyen pour que les corps restent à leur place.

55 Cf. Elie During, *Ibid.*

56 Cf. « Abolir le sport ».

57 Rappelons que le « stade du miroir » est un concept issu de la psychologie pour enfants. Charles Darwin, en observant son fils Doddy, avait été l'un des premiers à remarquer que les réactions d'un enfant dans le miroir témoignaient des rapports de celui-ci avec lui-même et avec le monde, ainsi que de l'évolution de ces rapports au fil du temps. Darwin remarquait notamment qu'à partir d'un certain âge son enfant aimait beaucoup se regarder dans un miroir. Ses analyses ont inspiré Henri Wallon puis Lacan. Lacan a insisté sur le fait que le très jeune enfant n'a pas encore une conscience unifiée de son propre corps, dont il ne peut pas coordonner tous les organes. Il n'a par exemple pas encore appris à marcher. L'enfant vit un corps morcelé ; mais lorsqu'il se voit dans le miroir il se représente son corps comme un tout unifié et investit libidinalement cette image, qui est ainsi plus qu'une image.

58 *Sœurs* répond notamment aux critiques anti-féministes qui ont qualifié le mouvement #MeToo d'« hystérie collective ».

59 Cf. Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyses du moi*.

60 *Ibid.*, p. 147.

61 *Ibid.*, p. 170.

62 Juvénal, *Satires*, X, 81.

63 *Ibid.*, p. 111 : « Le cirque est un foyer potentiel d'agitations. »

64 *Ibid.*, p. 42.

65 Ces modifications des institutions existantes ne sont d'ailleurs pas réservées au sport. La musique, par exemple, est elle aussi l'objet du capital et connaît la marchandisation, le vedettariat et les inégalités de salaires, les méga-événements musicaux, etc. Le Prix Nobel est l'événement mondial de la littérature. Par le *greenwashing*, des entreprises prétendent instituer elles-mêmes leurs propres règles

d'écoresponsabilité. Appeler « sport » ce qui n'est que l'effet local de tendances plus générales me semble prêter à confusion.

66 C'est ainsi que la médecine, par sexisme, fut une institution anti-sportive en ce que, pendant longtemps, elle apporta une caution scientifique au préjugé selon lequel il était dangereux pour les femmes de courir plus d'un kilomètre, limitant leurs possibilités de pratiquer des courses d'endurance. Aux Jeux olympiques, les femmes ne furent pas toujours autorisées par le CIO à courir plus de deux cents mètres et moins souvent encore à courir huit cents mètres — et elle ne purent pas y courir le marathon avant 1984.

67 Par exemple, le chronomètre a été l'instrument de la production d'un surplus relatif dans le domaine du travail (parce qu'il a été utilisé pour obtenir des ouvrier et des ouvrières la plus haute performance durable), mais il n'était plus nécessairement cause d'aliénation quand il servait l'effort sportif (parce qu'il est utilisé alors pour obtenir des athlètes une surperformance très ponctuelle qui contredit les exigences de la production industrialisée).

68 Cf. « Abolir le sport ».

69 Cf. l'article de *Libération*, « Kadyrov recadre un de ses ministres sur un ring de boxe », AFP, 24 avril 2013.
https://www.liberation.fr/planete/2013/04/24/kadyrov-recadre-un-de-ses-ministres-sur-un-ring-de-boxe_898566/

70 Patrice Maniglier proposait de mobiliser les concepts deleuzo-guattariens de machine de guerre et d'appareil d'État pour appréhender le rapport de l'institution sportive aux activités physiques. Ces concepts servent à penser l'hétéronomie d'une puissance de guerre par rapport à une puissance souveraine et éventuellement à retourner celle-là contre celle-ci (Cf. G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, II, 3, Puf, 2013). Mais il nous semble que c'est le sport (sa pratiques et ses institutions) qui est capturé et non le sport qui capture.

71 Cf. « Abolir le sport ».

72 Au football, le dribble n'a-t-il pas été d'abord le moyen d'une lutte asymétrique ? C'est du moins l'hypothèse d'Olivier Guez, dans *Éloge*

de l'esquive (Le livre de poche, 2021). L'auteur montre comment le dribble est l'invention de joueurs de football brésiliens racisés dans le contexte d'une société raciste. Lorsque le football fut amené au Brésil par des expatriés britanniques, à l'orée du XX^{ème} siècle, c'était un sport où des pairs se confrontaient physiquement les uns aux autres et de manière alors assez brutale. Une telle brutalité n'était cependant pas acceptée si elle venait de personnes racisées qui, même lorsqu'elles furent autorisées à jouer contre des Blancs, continuaient donc d'être limitées dans leurs possibilités sportives par le racisme. Le dribble était le moyen d'une opposition sans confrontation directe. « Prolos, bourgeois, aristo, tout le monde se met au foot, c'est amusant et excitant, les Noirs et les mulâtres aussi, mais de leur côté. Mieux vaut pour eux ne pas toucher à un cheveu de Blanc. Les théories racialistes de Gobineau font alors florès au Brésil, le métissage, malédiction nationale et punition divine, vicie le sang, l'esprit et conduit à la décadence, inéluctablement. [...] Friedenreich [un joueur de football métis, la première grande star du football brésilien] déconcerte les observateurs par ses feintes de corps, inédites. Le buteur est un artiste, un roi de l'esquive, sa façon à lui d'éviter les charges violentes de ses adversaires blancs que les arbitres sanctionnent rarement. Ainsi naît le dribble au Brésil. Ruse et technique de survie des premiers joueurs de couleur, le dribble leur évite tout contact avec les défenseurs blancs. Le joueur noir qui ondule et chaloupe ne sera pas rossé sur le terrain ni par les spectateurs, à la fin de la partie ; personne ne l'attrapera ; il dribble pour sauver sa peau. [...] Le foot brésilien s'ouvre définitivement aux classes populaires, aux Noirs en particulier, qui vont transformer le sport britannique en *futebol*. A la passe longue et au jeu dans les airs, l'ennuyeux *kick and rush*, succèdent irrévérance et improvisations individuelles, le *joga bonito* (le beau jeu), un football multicolore où les attaquants jouent de la taille, la « ceinture chaude du poète Garcia Corca, comme des danseurs de samba, du jamais vu. » (p. 35 et 36-37)

73

C'est une telle perspective qu'a développée Fred Bozzi dans une série d'articles qui nous semblent très pertinents (cf. la série « questions de sport » sur la revue *lundimatin*). Fred Bozzi a mené une réflexion philosophique sur le sport dans un livre paru récemment : *La portée du geste. De ce qui porte le geste à ce que porte le geste*, L'Harmattan, Mouvement des savoirs, juin 2024.

—

Contributeur·ices

Jim Schrub; Patrice Maniglier; Juliette Simont