# LES TEMPS QUI RESTENT

## NUMÉRO 4

## DOSSIER: L'ÂGE DU LITHIUM ?

**p. 7**
**Les trois corps du lithium**
Louis Bidou

**p. 57**
**Lisser le temps : prouesses et promesses du lithium**
Bernadette Bensaude-Vincent

**p. 70**
**La voiture électrique : un maintien du statu quo sous de verts auspices**
Kilian Jörg

**p. 93**
**Follow the Water**
Pauline Julier

**p. 117**
**À l'écoute des sols : la pastorale du lithium**
Marie Lechner

**p. 137**
**Là où il n'y a rien à voir : les fantômes lithinifères de la Bohême**
Anastasia Kubrak

**p. 149**
**Dénommer, faire exister, contester, ré-imaginer : produire les territoires et les mondes du lithium dans les Andes**
Audrey Serandour

**p. 171**
**Le lithium, un (dé)stabilisateur des transitions bipolaires**
Cristóbal Bonelli

**p. 186**
**Lithium Stuff.**
**Du tableau périodique à EMILI, en passant par Kurt Cobain, quelques lectures d'un mot.**
Vanessa Morisset

## CHRONIQUES


**p. 201**
***Bolchegeek*, la chaîne YouTube qui mélange les genres**
Miette

**p. 228**
**Abstraite et plaisantine**
Philippe Beck

**p. 233**
**Amish**
Michèle Bernard

**p. 239**
**La planète Terre est désormais un acteur territorial. Naissance et tumulte d'une hypothèse**
Alexis Gonin

**p. 251**
**Quand les psychanalystes se trompent**
Silvia Lippi

**p. 282**
**Sans la révolution c'est impossible**
Pierre Vinclair

**p. 291**
**Le domaine de la vie**
Hortense Raynal

**p. 299**
**Vues de Liège #3**
Grégory Cormann

**p. 305**
**De quelques rapports entre phénomènes extraterrestres et questions écologiques**
Dominiq Jenvrey

**p. 307**
**L'écofascisme : un air de déjà-vu ?**
Stéphane Van Damme

**p. 324**
**Où sont nos personnages de théâtre?**
**Sur *Marius* de Joël Pommerat**
Déborah Bucchi

**p. 335**
**« Là_Soirée du 12.12.24 »,**
Florence Andoka

**p. 345**
**L'art du carnaval de rue : impressions sonores de Rio de Janeiro**
Bastien Gallet

**p. 350**
***La Mesías*, foi et fiction**
Tristan Garcia

**p. 361**
**Oui clandestin : communauté mystique et opacité subjective**
Frédéric Neyrat

**p. 378**
**Un cinéma des terrestres ?**
Gabriel Bortzmeyer

**p. 395**
**Renouer avec le textile**
Emmanuelle Loyer

**p. 400**
**Le manège**
Michel Arbatz

**p. 407**
**Lignes de grâce et de disgrâce : à propos d'une page de Félix Ravaisson**
Francis Haselden

**VARIA**

**p. 417**
**La pleurabilité du vivant (1/3)**
Judith Butler

**p. 443**
**La pleurabilité du vivant (2/3)**
Judith Butler

**p. 469**
**La pleurabilité du vivant (3/3)**
Judith Butler

**p. 483**
**Laisser pourrir ou s'opposer à la pourriture: nouveaux visages de la contestation**
Slavoj Žižek

**p. 488**
**La stratégie multilatérale et judiciaire palestinienne peut-elle contribuer à la paix au Proche-Orient ?**
Martial Manet

**p. 510**
**La protection de l'environnement contribue-t-elle au bonheur ?**
Ornella Seigneury

**p. 535**
**Intersectionnalité et différences anthropologiques**
Etienne Balibar

**p. 584**
**Irréversibilité : quel cours de l'histoire, s'il y en a un ?**
Peter Wagner

**p. 601**
**La confession, première station sur une voie mystique**
Ahmed Ghazali

**p. 618**
**Les deux Indiens**
Eduardo Viveiros de Castro

# DOSSIER: L'ÂGE DU LITHIUM ?

L'ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #LITHIUM | #RESSOURCES | #MÉTAUX CRITIQUES | #PSYCHIATRIE | #TECHNOLOGIE | #MINE

# Les trois corps du lithium

Par Louis Bidou | 13-03-2025

**D'après le tableau de Mendeleïev, le lithium est un composant chimique. Mais il est aussi « la transition écologique ». Et aussi, on ne le sait pas assez, un – voire « le » – remède à la bipolarité. Tout dépend des corps dans lesquels il est pris : les roches, les batteries électriques, les cerveaux. Ces corps, ce sont aussi des dispositifs, des agencements : ils se font et se défont. Dans cet article, qui est aussi l'introduction du dossier « L'Âge du lithium ? », l'anthropologue et cinéaste Louis Bidou montre qu'on ne gagne rien à supposer qu'il y a, d'un côté, la réalité physique (le vrai lithium) et, de l'autre, ses usages. À chaque fois *ce qu'est* le lithium est en jeu – et en acte. Il n'est pas sûr que notre âge soit celui du lithium. Mais il est certain que la définition du lithium est une question politique de part en part. Il est urgent de s'en mêler. Cet article nous en donne les moyens.**

## Introduction au dossier « L'Âge du lithium ? »

Quotidiennement – y compris en ce moment même – vous faites l'expérience du lithium. Lorsque vous utilisez des appareils comme votre smartphone, votre ordinateur portable ou une voiture électrique, les ions lithium se déplacent de l'anode à la cathode tandis que les électrons se déplacent dans le sens inverse, créant le courant électrique. La recharge est alors le processus inverse, permettant de remettre les ions lithium à leur place d'origine. À travers ces cycles de stockage et de libération d'énergie, le lithium accompagne notre quotidien dans une chorégraphie synchronisée avec nos propres déplacements.

Mais qu'est-ce que réellement le lithium ? En tant qu'élément chimique, le lithium a été découvert en 1810 par le chimiste suédois Johan August Arfvedson, à une époque où les chimistes isolaient et caractérisaient des dizaines de corps simples. Le terme latin *lithium* dérive du grec ancien *lithos*, qui signifie *pierre*, car il se trouve dans une grande variété de minéraux sur terre, en combinaison avec d'autres substances. Le lithium en tant que tel est un insaisissable : il n'existe pas à l'état élémentaire mais seulement en combinaison avec d'autres éléments à l'intérieur de différents corps hôtes. Élément solide le plus léger sur Terre, métal alcalin extrêmement réactif (il s'oxyde au simple contact de l'air ou de l'eau), le lithium est un fournisseur d'électrons libres par excellence (l'atome a une forte capacité à libérer son troisième électron, qui se trouve isolé sur la deuxième couche de valence). Ses propriétés en font non seulement un élément central des batteries lithium-ion indispensables aux transports dits décarbonés et aux nouvelles technologies de l'information, mais également un psychotrope, utilisé en psychiatrie depuis le xixe siècle pour le traitement de la bipolarité. Élément instable et ultra-réactif, le lithium affecte aujourd'hui notre monde de multiples façons. Que ce soit au sein du monde minéral, d'un assemblage technologique ou de notre propre corps, il circule, réagit, se combine avec d'autres atomes, entraîne des effets plus ou moins contrôlés, induit une série d'expériences. Comment appréhender les phénomènes qui accompagnent l'émergence du lithium dans notre monde ?

Les récits dominants, « rédigés et contrôlés davantage par des praticiens que des historiens », comme le montre Pierre Teissier dans son étude critique de l'histoire du lithium[1], présentent le lithium dans une conception « phasiste » de l'histoire des techniques. Après l'âge du charbon puis du pétrole, arriverait l'âge du lithium, « l'or blanc du xxie » siècle, à l'ère des sociétés de l'information basée sur les énergies renouvelables. Du côté de la psychiatrie aussi, le lithium est associé à une « troisième révolution » qui interviendrait après une première période où « les médecins commençaient à traiter les malades mentaux comme des patients plutôt que comme des criminels » (xixe siècle) et une seconde liée à l'importance croissante de la théorie de Freud (1880-1950). Notre intention est de

présenter le lithium en rompant résolument avec ce cadre d'analyse phasiste, surtout utile aux slogans industriels et largement démenti par les travaux d'historiens, qui montrent au contraire que l'évolution des techniques est à comprendre dans « une histoire non de phases et d'âges, mais d'empilement, de stratification et de symbioses[2] ». Nous aimerions mettre ces recherches alternatives à la disposition d'un public plus large que celui des spécialistes.

Les sciences humaines ont un rôle essentiel à jouer dans la compréhension de ce que les récits dominants appellent les « transitions » contemporaines. Trop souvent, ces questions sont réservées aux approches scientifiques, techniques, économiques, ou bien traitées uniquement du point de vue des politiques publiques. On y sépare d'un côté les disciplines qui s'occupent de la réalité (physique, chimique), et de l'autre celles qui s'interrogent sur les meilleurs usages qu'on peut en faire. Le type d'éclairage que les sciences humaines peuvent apporter sur ces phénomènes est de ce fait généralement dévalué ou mal compris. Le lithium en est une excellente illustration. Les sciences humaines et sociales ne parleraient pas du lithium - cela, seule la physique, ou la technologie, pourrait le faire, mais des manières humaines de s'en emparer. Notre pari est de montrer qu'il est bien question du lithium comme tel à travers ces approches venues des sciences humaines et sociales, voire des pratiques artistiques et des humanités.

En anthropologie, prendre une substance comme objet de recherche n'est pas un exercice nouveau. Depuis une vingtaine d'années l'anthropologie contemporaine entreprend de « repeupler les sciences humaines[3] », avec plus récemment un intérêt croissant envers les « êtres abiotiques[4] », le rôle des substances et des assemblages géologiques dans la construction des sociétés humaines[5] et « dans la signification même de nos vies[6] ». Déjà, avec *Power and Sweetness* (1985), Sidney W. Mintz examinait le sucre non seulement comme une substance alimentaire mais aussi comme un produit ayant joué un rôle crucial dans l'histoire économique et sociale du monde moderne. L'anthropologue retrace son évolution depuis son usage modeste dans les sociétés traditionnelles jusqu'à sa massification dans la consommation occidentale. En suivant la traject-

oire du sucre, Mintz décrit l'économie de plantations de l'Empire anglais aux Caraïbes, ainsi que l'installation du sucre dans le régime alimentaire des prolétaires européens, comme un accélérateur du passage au capitalisme[7]. Plus récemment, Anna Tsing, suivant la trajectoire du champignon Matsutake qui prolifère dans les forêts dévastées par la surexploitation, relie le mode d'existence du champignon à celui des cueilleurs précaires de l'Oregon jusqu'aux épiceries fines du Japon, pour apporter un éclairage nouveau sur les modes d'exploitation du capitalisme et l'invention de nouveaux modes de vie au sein de ses ruines[8].

Comme le sucre au xixe siècle, le lithium va devenir au xxie siècle un bien de consommation de masse, l'aliment de base du nouveau régime de consommation promis aux sociétés modernes et décarbonées. Le lithium devient l'élément emblématique de cet « extractif désinhibé[9] » des métaux critiques justifiés au nom des « transitions jumelles » de l'énergie et de la digitalisation. Dans la lignée des travaux de Mintz et Tsing, peut-on aujourd'hui appréhender le lithium comme un élément catalyseur des nouvelles dynamiques du capitalisme vert et des rapports de force qui s'y jouent ? Sucre, matsutake, lithium, trois éléments dont les trajectoires relient à leur façon des territoires, des dispositifs techno-politiques, des populations, et qui permettent chacun à leur manière de caractériser les dynamiques du capitalisme.

Dans un article intitulé «The missing mineral»[10], Habets, Hu et Shäfer, examinent une série d'épisodes géopolitiques et historiques dans lesquels le lithium assure le rôle de gestion de crises nationales et mondiales. Le lithium participerait à revitaliser le système de production et de consommation du capitalisme, en proposant une réponse au changement climatique qui n'oblige pas à remettre en cause les rapports de force asymétriques préexistants et la nature « zombie[11] » de nos technologies héritées des énergies fossiles.

« Comment rester productif malgré la fatigue psychique, l'épuisement des corps et de la terre ? » Telle est la question à laquelle le remarquable recueil *Lithium State of exhaustion*[12] vient répondre.

Les auteur·e·s explorent le caractère protéiforme et ambivalent du lithium comme vecteur et remède de l'épuisement des corps terrestres et psychiques provoqué par l'hyperactivité et les besoins extractifs de l'économie capitaliste. Bonelli, Weinberg, Ampuero détournent la rhétorique « phasiste » de la transition pour la charger d'un sens critique, puisé dans l'épistémologie psychanalytique. Dans l'article de Bonelli, Weinberg et Ampuero, extrait de ce recueil, « Le lithium, un (dé)stabilisateur des transitions bipolaires » [13], traduit en français pour la première fois dans ce dossier, les plans de transition énergétique sont décrits comme une transition bipolaire, un concept utile pour rendre compte de son caractère intrinsèquement inégal, déséquilibré et polarisé.

Si le dossier « L'Âge du Lithium ? » que nous proposons s'inscrit dans ces réflexions, il ambitionne également d'ouvrir l'étau l'assignant tantôt à la rhétorique du capitalisme vert (élément salvateur pour l'avènement de la transition écologique), tantôt à sa critique (agent du capitalisme vert pour le maintien du statu quo). En diversifiant les perspectives sur le lithium et en mobilisant des disciplines moins attendues dans les discussions sur un élément de la table de Mendeleïev, l'apport du dossier consiste à ouvrir le spectre des expériences hétérogènes que nous en faisons. À partir des points de vue de l'anthropologie, de la philosophie, de la géographie, de l'histoire, du cinéma et du design, les contributions explorent le lithium par la variabilité des expériences dont il est inséparable.

Comment envisager la manière dont différents corps, territoires et temporalités sont traversés et affectés par le lithium ? Percer l'étoffe d'une infra-substance agissant sous les interfaces et en-deçà des limites de notre sensorium humain, pose un défi perceptuel. Comme il en sera question dans l'article qui suit, « Les 3 corps du lithium », les géologues, chimistes, neurologues et industriels qui travaillent avec le lithium ont recours à des dispositifs techniques, des outils de perception ou d'extraction, d'un niveau de complexité, de puissance et de précision inédits. Les auteur·e·s de ce dossier adoptent d'autres stratégies. Vanessa Morisset explore la portée poétique du lithium à travers la charge mélancolique d'un morceau

de rock alternatif ; Kilian Jorg questionne le mode d'existence et les promesses de la voiture électrique ; Audrey Sérandour enquête sur l'origine de l'expression « triangle du lithium » en exposant les tensions entre différentes tentatives de composition d'un territoire en Amérique Latine ; la cinéaste Pauline Julier revient en mots et en images sur l'expérience de réalisation du film *Follow the water* où elle étudie, dans le désert d'Atacama, les liens entre le lithium, l'eau et la planète Mars ; à l'aide de différents micros, Marie Lechner arpente le sous-sol de l'Outre-forêt au Nord de l'Alsace, où se joue la rencontre entre l'énergie géothermique et lithium ; Anastasia Kubrak partage, sous la forme d'un carnet de terrain, ses tentatives d'approche des fantômes lithinifères de la Bohême dans les potentiels futurs territoires d'extraction en République tchèque. Deux contributions embarquent le lithium dans une analyse plus globale des espaces-temps de la modernité. Teissier et Bensaude présentent, à travers une perspective historique, les prouesses et promesses associés aux « deux vies sociales » du lithium et la manière dont l'élément façonne notre expérience individuelle du temps en réponse aux pressions sociales et économiques. Tandis que Bonelli, Weinberg et Ampuero-Ruiz analysent les échanges inégaux de matières et d'énergies associés au lithium et à la transition énergétique annoncée pour requalifier ce projet comme « transitions bipolaires » entre humeurs et territoires « maniaques » au Nord (concentrant et accumulant l'énergie) et « dépressifs » dans le Sud global (spoliés de ses fluides fondamentaux).

Pour ma part, je tenterai, dans l'article qui suit cette introduction, de rentrer dans ce que l'on pourrait appeler la *matérialité profonde* du lithium. Éminemment instable et réactif, rappelons que la force du lithium est de rentrer dans des compositions. Si le lithium n'existe pas comme métal pur, il faut l'appréhender à travers ce qu'il fait au sein de ses trois corps : le géologique, le technologique et le psychique. Or son action sur ces trois corps n'est jamais neutre, elle dépend de dispositifs techniques et socio-politiques déterminés par des intérêts spécifiques. Le lithium n'existe pas en soi comme élément clé d'un futur écologique ou vecteur de désinhibition de l'extractivisme du capitalisme vert, il *devient* potentiellement ainsi par l'intermédiaire d'alliances stratégiques à l'intérieur

de rapports de force. En tentant de caractériser l'action du lithium au sein de ces trois corps, je cherche finalement à appréhender ces dispositifs, partant de l'hypothèse que ce que nous voulons faire faire au lithium constitue un ensemble de symptômes, révélateurs du temps présent.

La première section, davantage développée avec une étude de cas, descendra au niveau du corps terrestre pour remonter à la construction du lithium comme ressource critique. Les deuxième et troisième sections discutent des pouvoirs du lithium dans ses corps de « destination » : les batteries lithium-ion et le cerveau humain.

## Les trois corps du lithium

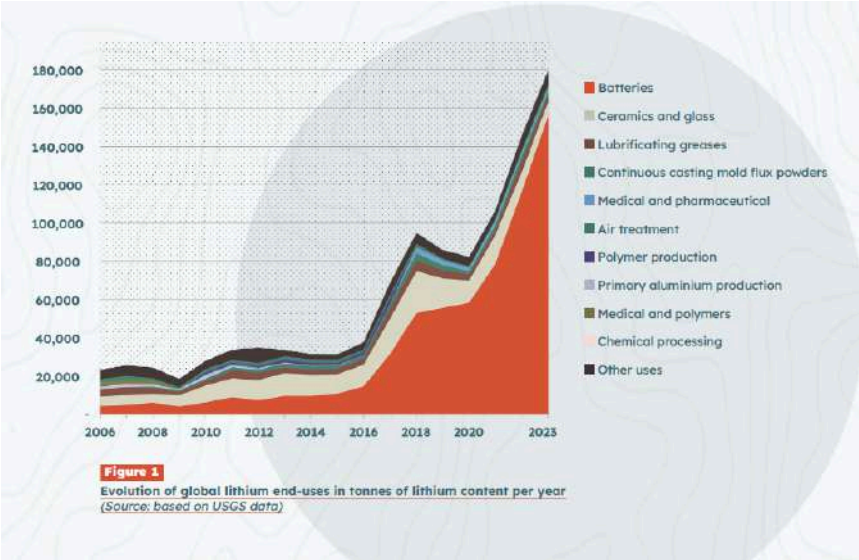
### Mise en ressource du lithium : temps géologique et politisation du sous-sol

Le granite de Beauvoir n'a rien à voir avec l'illustre philosophe et fondatrice des *Temps Modernes*. Il se trouve en Auvergne, dans l'Allier, près d'Échassières, petit village sis entre Moulins et Clermont-Ferrand. Il est encore aujourd'hui exploité en surface, dans sa partie altérée, pour le kaolin, mais il est désormais au cœur du plus grand projet minier du territoire français, et d'une des plus grandes mines de lithium d'Europe. Dans cette première section, je me propose d'étudier les reconfigurations sociales, politiques et territoriales associées à la mise en ressource du lithium de Beauvoir à travers l'étude d'un cas : le projet de mine EMILI de l'entreprise Imerys sur ce site. Une première mise en contexte est cependant nécessaire pour comprendre les arguments qui accompagnent le projet de mine EMILI.

### Le lithium et le boom minier au nom des scénarios de transition énergétique

Avant d'être transformé en composant électrique ou psychotrope, le lithium doit nécessairement être construit comme ressource et extrait. Depuis quelques années, l'augmentation de son extraction est exponentielle : de 30000 tonnes en 2015 à environ 200000

tonnes aujourd'hui. La consommation de lithium dans le monde pourrait être multipliée par 42 entre 2020 et 2040[14], d'après l'Agence Internationale de l'Énergie (AIE) (selon le scénario « développement durable » de la COP21 pour une limitation du réchauffement climatique à 2 degrés).



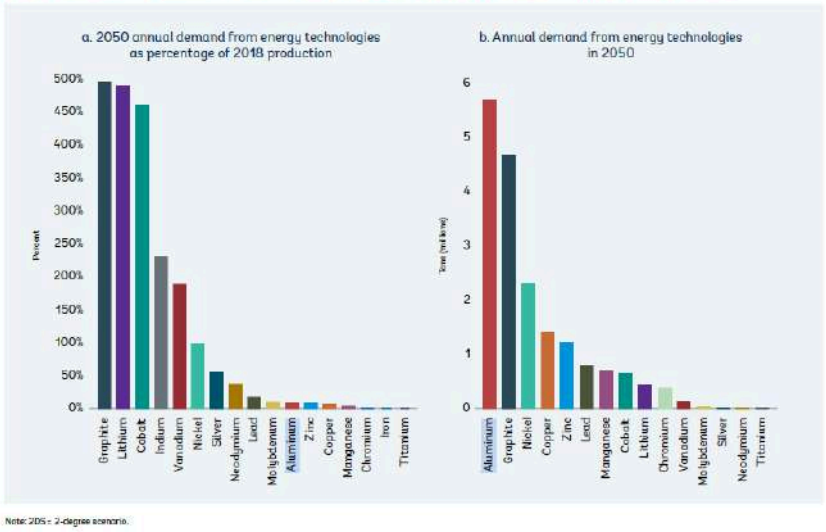




Figure 1 : © négaWatt – *Le lithium : un défi écologique majeur pour une mobilité décarbonée* - 2024

Figure 4.3 *:* © World Bank - *The growing role of minerals and metals for a low carbon future* - 2017

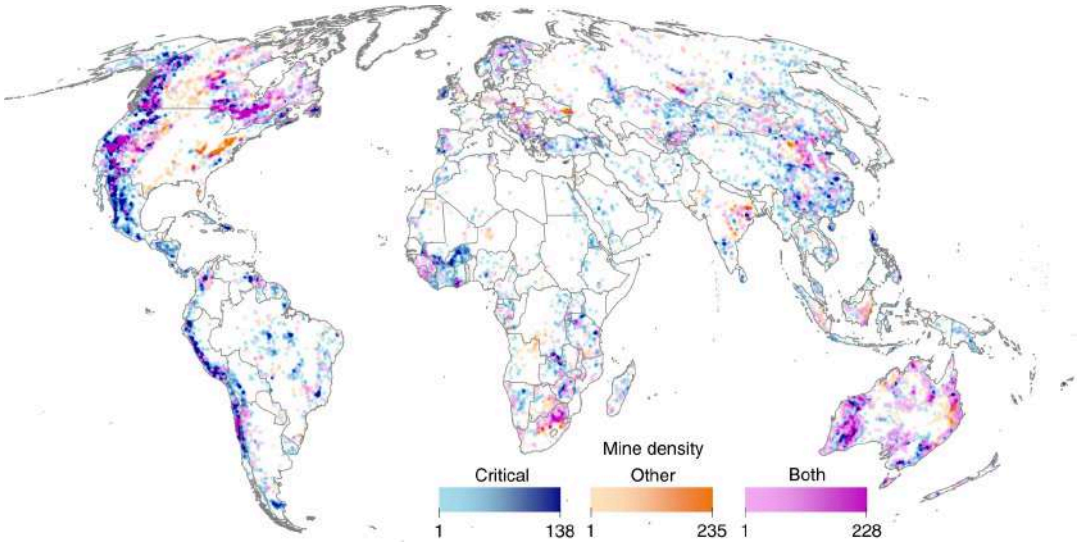
L'explosion de la demande de lithium coïncide avec un nouveau boom extractif global. Les scénarios de la Banque mondiale prévoient une multiplication d'au moins 400 % de la demande en

métaux critiques entre 2020 et 2040. Le taux de croissance prévu de la demande de lithium est exceptionnellement élevé mais les quantités absolues sont sans commune mesure avec celles d'autres métaux critiques des scénarios de décarbonation comme l'aluminium, le graphite et le nickel. Si l'on entend tant parler du lithium, comme le « nouvel or blanc » ou encore « le pétrole du xxi$^{e}$ siècle », c'est qu'encore indissociable des batteries électriques et de la décarbonation des transports, l'élément est généralement présenté comme l'étendard des « transitions jumelles » énergétiques et numériques.

Alors que les scénarios de la Banque Mondiale ou de l'Agence Internationale de l'Energie deviennent les références citées dans les politiques européennes de souveraineté en métaux « critiques » [15], leurs implications sont sujets à des débats cruciaux sur l'avenir de l'habitabilité de la planète. Globalement centrés sur les objectifs de décarbonation, ces rapports éludent généralement l'impact de l'activité extractive sur les écosystèmes, la durabilité de la base matérielle de cette production face aux limites planétaires[16] et l'encastrement des énergies et des métaux de la dite « transition » avec les énergies fossiles[17]. Le rapport publié en 2024 par l'association négaWatt sur les défis écologiques du lithium aborde au contraire la problématique de la demande en lithium par la définition de « besoins essentiels » pour l'Europe prenant en compte les limites planétaires et développant un scénario de sobriété[18].

Le contexte des scénarios de transitions énergétiques présenté ici en introduction explique comment l'entreprise Imerys, tout comme l'ensemble de l'industrie minière, peut désormais se saisir de nouveaux récits pour se positionner comme acteur central de la lutte contre le réchauffement climatique[19]. Dans une publication de 2020 dans la revue *Nature*, Sonter et al. montrent, à travers une rare cartographie modélisant l'impact global de l'industrie minière, que 15% des terres émergées sont potentiellement impactées par l'activité minière et concluent que « les menaces que l'exploitation minière font peser sur la biodiversité augmentent au fur et à mesure que les mines cibleront les matériaux pour la production

d'énergie renouvelable et, sans planification stratégique, ces nouvelles menaces pour la biodiversité pourraient dépasser celles évitées par l'atténuation du changement climatique.[20] »

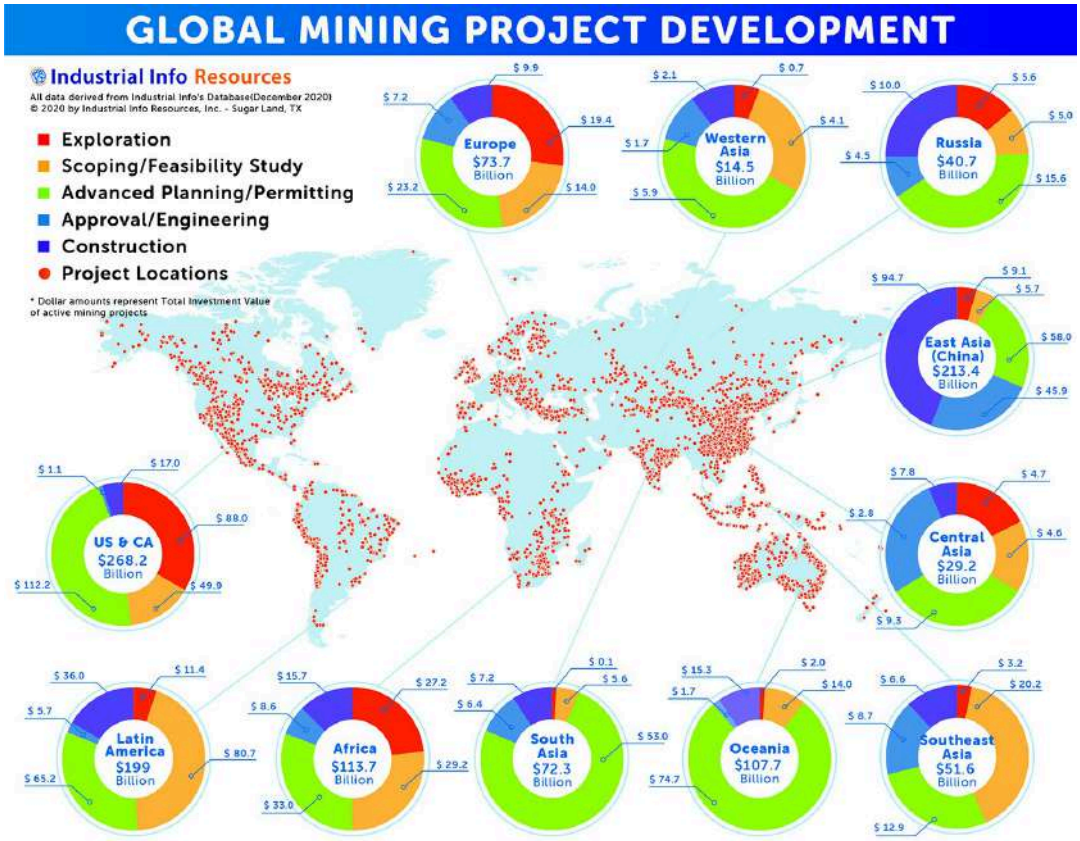



Les zones minières ont été cartographiées à l'aide d'un rayon de 50 cellules autour de 62 381 propriétés minières pré-opérationnelles, opérationnelles et fermées. Les zones minières ayant des propriétés ciblant des matériaux essentiels à la technologie et aux infrastructures d'énergies renouvelables sont représentées en bleu, les zones ayant des propriétés ciblant d'autres matériaux sont représentées en orange et celles ciblant les deux types de produits sont représentées en rose. Les nuances de couleur (clair à foncé) indiquent la densité des zones minières, c'est-à-dire le nombre de propriétés minières dans un rayon de 50 cellules de chaque cellule de 1 km. Source : Sonter et al., "Renewable energy production will exacerbate mining threats to biodiversity", Nature, vol. 11, no. 4174, 2020, en ligne.

Les vœux de Nouvel An 2025 exprimés sur LinkedIn par Vincent Dufief, vice-président des affaires publiques d'Imerys, présentent une carte mondiale des projets miniers en développement, proche de celle proposée par Sonter et. al. La confrontation des deux interprétations associées à ces cartes illustre de manière emblématique la manière dont l'industrie minière retourne aujourd'hui le stigmate de son impact sur le réchauffement climatique. Vincent Dufief l'exprime ainsi sur LinkedIn.

> Mon souhait pour 2025 : que la France devienne rouge sur cette carte, avec en tête de nouveaux projets miniers audacieux et responsables. [...] Il est temps pour la France de rejoindre sérieusement la révolution minière mondiale ! [...] Les enjeux ne pourraient pas être plus élevés. La France doit

ance ou de l'inertie du statu quo. Un avenir industriel audacieux est essentiel pour faire face à la crise climatique, et l'exploitation minière en est le fondement[21].




© Industrial info ressources 2020

### La « fabrique » géologique d'un gisement de lithium

Le gisement de Beauvoir est le plus grand gisement français recensé par l'étude du BRGM de 2018, loin devant le gisement de Tréguennec en Bretagne et le potentiel d'extraction de lithium par géothermie en Alsace. Pour comprendre la formation des gisements de lithium au sein des granites métallifères en Europe, il faut se tourner vers le laboratoire Géoressources de Nancy. Julien Mercadier est géologue, directeur de recherche et spécialiste de la caractérisation des gisements de métaux. Dans le cadre du projet de recherche *Li-Beauvoir*, financé par le Label Ressources 21 et l'entreprise Imerys, son équipe s'est intéressée à la formation et au développement du granite de Beauvoir, celui-là même qui contient le gisement de lithium à l'origine du projet de mine EMILI.

Pour effectuer ses mesures, Julien utilise différents types d'instruments aux noms « un peu barbares », comme il me les présente lui-même : la microsonde ionique et l'ablation laser ICPMS. Deux instruments dont la précision fait la fierté du laboratoire. : « Si le laboratoire a une renommée mondiale », précise Julien, « c'est pour la force de frappe dans l'analyse *in situ*, de nos équipements de pointe, parmi les seuls disponibles au niveau mondial. »

La sonde ionique crée un faisceau d'ions capable d'embraser un échantillon de roche et de libérer progressivement les éléments qui le composent. Ces éléments sont ensuite séparés grâce à des aimants, en fonction du rapport entre leur charge et leur masse. Le lithium, en raison de sa charge électrique spécifique, peut ainsi être séparé des éléments plus lourds. Une fois le lithium isolé, on peut analyser ses isotopes, lithium 6 et lithium 7. Ce fractionnement en isotopes au sein des systèmes terrestres en fait un marqueur exceptionnel pour la compréhension et la datation des phénomènes géologiques. En interprétant le rapport entre ces deux isotopes, les géologues retracent les processus de fractionnement et les conditions physico-chimiques ayant prévalu au moment de la cristallisation du minéral. L'ablation laser permet de compléter l'analyse de datation en libérant les fluides emprisonnés dans les cristaux. Julien m'explique :

> Des cristaux comme le quartz contiennent de petits défauts ayant piégé des fluides, lors de leur formation, c'est un peu comme dans *Jurassic Park*, où l'on cherche des moustiques de 60, 70 ou 80 millions d'années, sauf que nous, nous recherchons les fluides ayant formé ces granites il y a 300 millions d'années.

La plateforme LG-SIMS-Nancy est spécialisée dans l'analyse isotopique et élémentaire *in situ* par microsonde ionique à haute résolution spatiale. © CRPG

Grâce à ces instruments, l'équipe de Géoressources a pu retracer l'histoire géologique du granite de Beauvoir, issus de la genèse de la chaîne de montagnes varisque, «le socle de l'Europe », formée entre 360 et 300 millions d'années. Si le granite de Beauvoir affleure aujourd'hui en surface, sa formation a eu lieu bien plus profondément. La « fabrique de ces granites», « l'usine de ces magmas » (la géologie empruntant ici le vocabulaire de l'industrie), se situe plutôt à 25 kilomètres sous terre par la fonte d'anciens granites eux-mêmes « spécialisés ». L'âge de ces granites originels remonte à 450-500 millions d'années, et ils se seraient formés au moment d'une autre chaîne de montagnes, la chaîne cadomienne. En définitive, le granite de Beauvoir est l'aboutissement d'une histoire géologique extrêmement longue, qui s'étend sur plusieurs centaines de millions d'années.

Le granite de Beauvoir présente une concentration en lithium de 0,9 %. Géologiquement, cela en fait un granite « anomalique », avec des concentrations 500 fois supérieures à celles des roches environnantes. Pour aboutir à une telle concentration, il faut une source de magma spécifique et un contexte structural qui permet de remonter ce magma et de l'enrichir. Pendant leurs lentes remontées, les gigantesques bulles brûlantes de magma à l'origine du gisement de Beauvoir rôtissent les roches voisines, en digèrent certaines et vaporisent les eaux infiltrées. À mesure que la température diminue et que la pression se relâche, les éléments chimiques s'associent et cristallisent en minéraux (on parle de différenciation

magmatique). Le lithium est dit « incompatible », m'explique Julien, plus à l'aise dans le magma que dans la roche, il tarde à se cristalliser. Avec d'autres éléments, comme l'étain, le tantale, le béryllium ou le niobium, il va rester le plus longtemps possible à l'endroit le plus liquide du magma et finira piégé dans la partie la plus haute du granite de Beauvoir.

À partir de l'échelle du micromètre, l'équipe de Julien remonte à des temps et espaces géologiques qui déterminent aujourd'hui l'agenda des projets extractifs européens. Le Massif central fait partie de l'ancien axe montagneux de la chaîne varisque, aujourd'hui dispersé entre la montagne Barroso au Portugal, l'Estrémadure en Espagne, le Massif armoricain en Bretagne, les Cornouailles en Angleterre ou encore les Monts métallifères d'Europe de l'Est, autant de régions qui connaissent aujourd'hui divers projets d'extraction de lithium en Europe, avec les reconfigurations territoriales, les enjeux politiques et les conflits sociaux qui en découlent. En entreposant l'origine géologique du granite et le contexte structural de la remontée magmatique, les géologues peuvent désormais prévoir les emplacements probables dans ces régions, de granites cousins à celui de Beauvoir.

### Sonder l'histoire géologique de la Terre pour mieux l'exploiter ?

Les avancées dans la compréhension de l'histoire géologique de la Terre sont indissociables de l'extension des modes et possibilités d'extraction. Les laboratoires de recherche ne disposent pas des moyens pour réaliser des campagnes de forage à grande échelle, comme celles menées par Imerys. Cependant, ces échantillons et données collectés par ces entreprises permettent une analyse à une échelle plus large, essentielle pour la compréhension de l'évolution géologique de la Terre. Du côté des industriels, les connaissances fondamentales en géologie permettent le développement de nouveaux outils de prospection.

Les données relevées à Beauvoir vont nourrir des modèles de réseaux de données qui participent à la modélisation ainsi qu'à l'élaboration de cartes prédictives. En plus du projet Li-Beauvoir, le laboratoire de Nancy participe à un projet de recherche national, le

projet TRANSFAIR[22] dont l'objectif est « de produire un modèle métallogénique complet qui permettra de développer des approches de cartographies prédictives », donc d'identifier des zones favorables à la présence de pegmatites et granites à métaux rares susceptibles de contenir du lithium. En plus des modélisations géologiques, « les niveaux potentiels d'acceptabilité sociale des projets miniers en France, au Portugal et en Espagne seront évalués par une caractérisation des profils territoriaux, une cartographie des parties prenantes et l'adaptation de l'indice de risque social. »

La géologie est une science politique et l'équipe du laboratoire Géoressource est bien consciente du lien irréductible entre intérêt scientifique et ouverture de nouveaux territoires d'extraction. Pour Julien Mercadier, si le développement de connaissances géologiques fondamentales permettant d'identifier les ressources du sous-sol français répond à un enjeu de souveraineté, la décision de les exploiter devrait faire l'objet d'un débat de société mobilisant des citoyens qu'il souhaite davantage formés sur les problématiques du sous-sol.

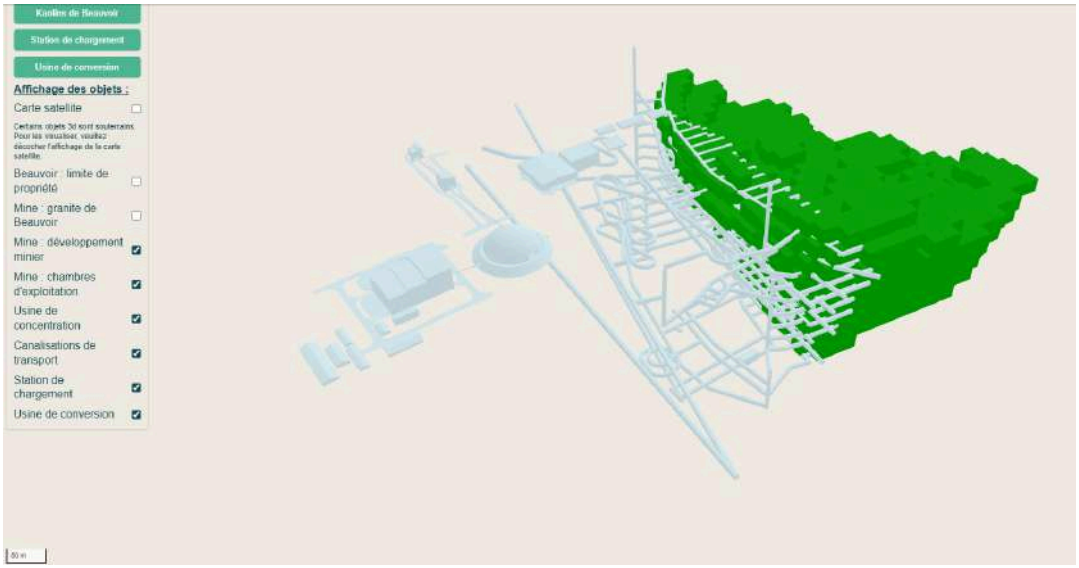
### Mise en ressource du lithium d'Échassières

> Une façon de penser la crise actuelle du changement climatique anthropique est de l'envisager comme un problème de temporalités inadaptées. Les institutions et les pratiques humaines sont adaptées à un sens humain du temps et de l'histoire, nous devons maintenant employer ces institutions pour aborder des processus qui se déroulent sur des échelles de temps beaucoup plus grandes[23].

L'ampleur des temps géologiques et de l'énergie terrestre nécessaire à la formation d'une telle entité peut-elle nous aider à percevoir le gigantisme du procédé humain consistant à décomposer ce granite et à en isoler le lithium ? Si l'érosion d'un granite se déroule à l'échelle de centaines de millions d'années, en 25 ans Imerys propose de réduire 50 millions de tonnes du granite de Beauvoir en

poussière, extraordinaire accélération de l'entropie et mobilisation de puissance emblématique du mode d'existence de nos technologies « durables ».

Comment est présenté officiellement le projet de mine EMILI ? Le projet comprend la création de 3 usines : à Échassières sont prévues l'extraction du granite et la concentration du mica lithinifère, acheminé par minéroduc au site d'assèchement et de chargement du minerai, qui rejoindrait par voie ferrée le site industriel en périphérie de Montluçon. La méthode d'extraction serait « l'abattage par sous-niveaux »: le granite serait concassé sous terre avant d'être ramené à la surface. L'extraction du granite se ferait par l'ouverture de galeries et le creusement de chambres, lesquelles seraient exploitées simultanément avant d'être remblayées avec des résidus miniers. Ajoutez à cela des canalisations souterraines, la promesse d'un système de recyclage des eaux à 90 %, une emprise au sol minimisée et une intégration stratégique des sites dans le paysage, et vous obtenez la description d'une mine sans débordements, assurant le maintien de la structure hydrogéologique du granite, sans impact sur les nombreuses sources de la colline et de la forêt des Colettes. Imerys défend le modèle d'une mine moderne et responsable, loin « des mines d'hier et d'ailleurs ». Le bilan environnemental du projet présenté peut certes être reconnu comme meilleur que les mines de lithium à l'étranger, principalement en Australie. Mais ce modèle de mine moderne peut également être envisagé comme un certain *design de l'invisible*, élaboré afin que rien ne soit ressenti en surface. La modélisation 3D du projet de mine proposée par Imerys est intéressante à cet égard, pour bien visualiser l'infrastructure de la mine, il faut effacer le calque du territoire.




*emili3d.imerys.com*

Pour rematérialiser ce projet de mine moderne, il faut suivre la matière. Le granite de Beauvoir est composé de quartz, de feldspath et de mica lithinifère ($K(\mathbf{Li},Al)_3(Si,Al)_4O_{10}(F,OH)_2$), minéral qu'il s'agit dans un premier temps de concentrer pour en exploiter le lithium. Pour isoler le mica lithinifère du corps du granite, huit étapes industrielles sont nécessaires : explosion de la roche, concassage, broyage, concentration gravimétrique, séparation des roches par flottation avec acides, neutralisation à la chaux, filtration. Une fois acheminé à l'usine de conversion, la transformation de la pulpe de mica lithinifère en hydroxyde de lithium ($\mathbf{Li}OH$) subit cinq nouvelles étapes de pyrométallurgie : calcination, lixiviation, purification, précipitation du carbonate de lithium, conversion en hydroxyde de lithium. Où se situe dans ces étapes la rupture avec les mines d'avant et d'ailleurs ? Ces techniques ne sont pas nouvelles, elles étaient déjà utilisées dans l'activité minière du début du xxe siècle. Imerys met en avant quelques innovations plus récentes comme un taux de recyclage de l'eau entre 80 et 90% et le procédé de « zéro décharge liquide » pour l'usine de conversion. Surtout, pour extraire ces nouveaux métaux dont les teneurs intéressantes financièrement sont de plus en plus faibles, la technologie est désormais beaucoup plus puissante et les procédés automatisés. Imerys compte obtenir 34000 tonnes de lithium par an à partir de 2,1 millions de tonnes de roches, consommant au passage 1,2 million de m3 d'eau et plus de 420000 tonnes de réactifs chimiques,

produisant au passage 1700000 tonnes de stériles et résidus miniers sur le site d'extraction, 800000 tonnes de déchets ultimes sur le site de conversion.

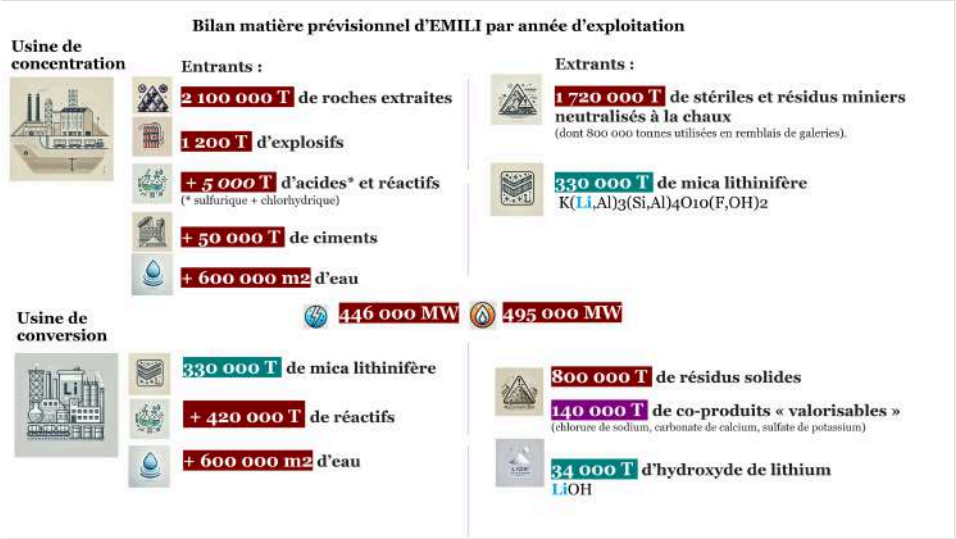



*Tableau de synthèse proposé par l'auteur à partir des données du dossier du maître d'ouvrage, disponible en ligne sur https://www.debatpublic.fr/mine-de-lithium-allier/le-dossier-du-maitre-douvrage-5411*

Selon les données d'Imerys, la consommation électrique de ces trois sites serait au total de 446000 mégawattheures par an, soit l'équivalent de la consommation annuelle de 172000 personnes, c'est-à-dire la moitié du département de l'Allier. Dans l'usine de métallurgie, le seul four destiné à chauffer le concentré de lithium à 1 000 °C brûlerait 495 gigawattheures de gaz à l'année, c'est-à-dire la consommation énergétique domestique de 67 000 personnes en France. Comme le signale l'historien Jean-Baptiste Fressoz dans une tribune du 20 mars 2024 publiée dans *Le Monde* :

> Le plus surprenant est que, malgré ce gigantisme, le site d'Échassières ne représente qu'une toute petite partie de l'industrie minière nécessaire pour électrifier le parc automobile français. Imerys prévoit de sortir suffisamment de lithium pour fabriquer 17 millions de voitures, soit seulement un tiers du parc actuel. Bien d'autres Échassières en France, et surtout ailleurs, sont donc à prévoir. Cerise sur le gâteau, le lithium ne représente que 4 % du poids des batter-

> ies des véhicules électriques, les 96 autres – graphite, aluminium, cobalt, manganèse, nickel et cuivre – posant aussi des problèmes environnementaux[24].

La journaliste et philosophe Célia Izoard a été interviewée par la Commission nationale du débat public (CNDP) sur le projet de mine EMILI. Cependant, son interview, publiée sur YouTube quelques jours après la fin du débat, n'a pas été présentée aux participants et est restée largement invisible[25]. Face au bilan énergétique de la mine, elle rend compte de la problématique suivante :

> À quelles conditions le lithium peut-il être utilisé pour réduire les émissions de carbone ? À partir du moment où l'on crée une mine qui va réchauffer le climat et servir à produire de nouveaux véhicules dont la production est deux fois plus émettrice en gaz à effet de serre que les véhicules thermiques, à quelles conditions peut-on arriver à l'objectif de lutte contre le réchauffement climatique ? Les conditions restreintes dans lesquelles cette mine est acceptable seraient que des objectifs soient formalisés par l'État pour encadrer le marché du lithium et faire en sorte que la consommation du lithium d'Échassières ne soit utilisée que pour des véhicules de petite taille, des véhicules de moins d'une tonne.

Célia Izoard rappelle que ce que porte intrinsèquement l'extraction du lithium, c'est en premier lieu son poids énergétique et environnemental. La valeur écologique du lithium n'est jamais donnée a priori, elle dépend avant tout d'une politique stratégique sur son usage. La question des usages a ainsi plané tout au long du débat public sur le projet EMILI.

### Le lithium, vecteur d'une transition écologique ? La question des usages

Le soir du lancement du débat public, le 12 mars 2024, les membres des associations Stop Mines 03 et Préservons la forêt des Colettes quadrillent la place centrale de la ville de Moulins. Difficile d'atteindre la salle municipale sans avoir à la main un flyer

ière « Lithium, non merci ». Dès l'amorce de la soirée, l'ambiance est électrique. En introduction du débat, Guillaume Delacroix, directeur général Europe du groupe, tient un discours qui se veut d'apaisement. Il rappelle « l'esprit de transparence » d'un débat qu'il espère « serein, rationnel et pondéré »[26]. Le président de la commission du débat public lance la vidéo de présentation du projet. En dix secondes, le cadre est posé. Une animation montre une planète rouge, suffocant sous les émissions de voitures et d'avions thermiques, soudain remplacés par une voiture électrique surgissant de terre. La planète devient alors verte, tandis que la voix off explique : « Dans un contexte de transition écologique, le lithium est devenu critique pour le développement de la mobilité bas carbone en Europe. » Par simple évocation de l'élément, sans considération aucune pour la question des usages ou de la politique de transports publics, le projet de mine se voit présenté d'office comme une infrastructure de la transition écologique.

Fanny Verrax, philosophe et professeure associée en Transition Écologique et Entrepreneuriat Social, rappelle dans un entretien récent pour Génération Écologie les quatre narratifs qui accompagnent le renouveau minier en France : « l'argument de la transition énergétique et de la décarbonation, l'argument de souveraineté géopolitique, l'argument moral ("il faut qu'on arrête de faire porter nos externalités sur les pays du Sud"), et l'argument de la mine responsable qui consiste à dire qu'aujourd'hui, en Europe, on sait faire des mines avec beaucoup moins d'impacts et qu'il n'y a donc plus de raison de s'opposer[27] ».

Le lithium semble avoir le pouvoir, plus que tout autre élément, de soutenir ces narratifs. La seule évocation de l'élément permet généralement (le plus souvent dans les discours des industriels et des politiques) d'associer réindustrialisation, transition écologique ou modèle de mine responsable. Avec le lithium, la politique européenne de souveraineté sur les métaux critiques prend des couleurs de relocalisation et de responsabilité, oblitérant que l'extraction de lithium ici sera concomitante et irréductible à l'extraction de la grande majorité de métaux ailleurs. La politique de souveraineté est avant tout une sécurisation de l'approvisionnement en

métaux à l'étranger. Le modèle de transition européen perpétue les rapports de force géopolitiques et les échanges écologiques inégaux entre les pays « consommateurs » et ceux « producteurs » de métaux, une dichotomie qui structure la gouvernance énergétique actuelle[28]. La législation européenne est claire à ce sujet, selon les objectifs du *Critical Material Act* européen : « l'extraction doit permettre de produire 10 % des besoins annuels de l'UE et pas plus de 65 % des besoins annuels de l'UE de chaque matière première stratégique, à tout stade de transformation pertinent, ne devraient provenir d'un même pays hors UE. » Dans l'hypothèse où ces objectifs étaient atteints, 90% des métaux critiques à l'Union Européenne seraient toujours importés des *hectares fantômes* de pays étrangers, actualisant à l'heure de la transition énergétique le constat de l'historien Kenneth Pomeranz qui analysait les espaces extra-frontaliers dont a bénéficié la Grande-Bretagne pour l'importation des ressources nécessaires à son décollage industriel[29]. Le poids matériel des scénarios de la transition impose une épreuve de vérité. L'ouverture de quelques mines en Europe participe à la marge au projet de sécurisation des métaux critiques, dépendant avant tout de territoires extérieurs. Le projet actuel de « transition énergétique » européen n'est nullement un projet de redirection écologique soutenable à l'échelle planétaire.

Il fallait être présent le 12 mars 2024 à Moulins (ou bien visionner la rediffusion disponible sur YouTube) pour assister à la déconstruction du récit de la mine pour la transition. Étienne, jeune habitant des environs d'Échassières, membre de l'association Stop Mines, prend la parole sans attendre sagement le tour des questions-réponses, interrompant le déroulé tranquille de la présentation : « Vous dites que ce lithium va servir à lutter à la transition énergétique. Très bien, nous aussi, nous sommes pour la transition énergétique. La vraie question c'est : pouvez-vous nous garantir que le lithium ne sera pas utilisé par des SUV, par exemple, un usage qui va à l'encontre de la transition énergétique ? », demande-t-il, en citant un rapport récent du WWF[30]. Réponse de Guillaume de la Croix, Directeur Général de la division Métallurgie d'Imerys : « Nous sommes une entreprise minière, donc nous pouvons nous engager, c'est le sujet du débat, à exploiter et à extraire ce lithium

d'une manière responsable. Nous n'avons pas de compétences sur les utilisations qui seront faites de ce lithium, je vous le dis très franchement. » Cette réponse suscite immédiatement de nouvelles objections : au fond, si l'entreprise ne peut garantir que l'exploitation servira réellement la transition écologique, comment peut-elle l'utiliser comme argument principal pour justifier le projet ?

Qui doit être garant des usages du lithium ? Imerys dans le choix de ses clients ou l'État dans un pilotage stratégique ? Entre le lithium du gisement d'Échassières et son assemblage technologique final, il y a un certain nombre d'intermédiaires : l'hydroxyde de lithium d'Imerys pourra être revendu à des concepteurs de cathodes de batteries lithium-ion, qui eux-mêmes pourront le vendre à un assembleur de batterie, qui à son tour le vendra à un constructeur de véhicules.

Le 10 juillet 2024, à Montluçon, lors de l'un des derniers rendez-vous du débat, M. Gallezot, président de la Délégation interministérielle aux Métaux Stratégiques (DIAMS), résume, par une formule tautologique emblématique, le désengagement de l'État de son rôle de stratège pouvant encadrer des usages véritablement écologiques du lithium : « Le lithium, c'est du lithium. Il n'est pas désigné pour aller sur tel type de voiture ou sur tel type de camionnette[31] ». M. Gallezot défend par la suite les dispositifs publics de soutien aux véhicules électriques, au télétravail et au covoiturage, et le développement de pistes cyclables, comme incitation à des usages plus écologiques, mais il reste catégorique sur le rôle de l'État quant aux usages du lithium : dans un marché européen, le gouvernement français n'a pas vocation à se positionner en État stratège à même de garantir la trajectoire du lithium.

Si l'extraction du  lithium est justifiée dans les discours par l'impératif écologique de la décarbonation, la segmentation de la chaîne de production, le désinvestissement de l'Etat, la confiance et les crédits financiers accordés aux industriels ne permettent pas au lithium d'être ce qu'il est censé incarner, un agent d'un monde éco-

raction à l'usage, est au cœur de la déresponsabilisation de chaque acteur et permet finalement d'assumer l'absence de contrôle sur le principe même que l'on défend. Contrairement à ce que laisse penser la formule du DIAMS, le lithium ne fait rien tout seul, il performe là où des agents l'engagent.

### Dispositif socio-politique d'extraction

> Les ressources ne sont pas, elles deviennent[32].

Au-delà de processus géologiques et de procédés industriels, la mise en ressource du lithium d'Échassières advient grâce à des dispositifs socio-politiques bien précis. Le projet d'exploitation du granite de Beauvoir pour le lithium et les métaux connexes est en discussion depuis 1962, date de la fermeture de la mine de tungstène voisine. Sur près de 20 ans, les communistes de l'Allier, avec en première ligne le député Lajoinie, vont faire campagne pour la réouverture de la mine dans un autre contexte, déjà associé aux enjeux de souveraineté (on disait plutôt « indépendance ») et de réindustrialisation, les communistes la défendant comme un projet d'intérêt national majeur.

La campagne des communistes et la succession des sondages du BRGM pour caractériser le gisement, ne portent pas leurs fruits, l'État s'avérant frileux à investir dans une filière à la rentabilité douteuse. En 2022, le projet de mine de lithium fait son *comeback*, dans un contexte où les rapports de forces sont inversés : il est cette fois-ci porté par le gouvernement et un industriel, le projet s'inscrit au cœur de dispositifs stratégiques pour la souveraineté, la décarbonation et la réindustrialisation, un triptyque au cœur de la politique France Relance lancée en 2020 par le gouvernement.

Lors du débat public de Montluçon, en juillet 2024, « Échange avec l'État et le maître d'ouvrage », Benjamin Gallezot, le délégué interministériel que nous avons évoqué plus haut, explicite le soutien du gouvernement. Le projet, qui nécessiterait un investissement d'1 milliard d'euros, pourrait bénéficier d'un crédit d'impôt industrie verte de 200 millions d'euros. Dans la salle, on réagit.

Quelques jours plus tôt, avant même la fin du débat public, le projet a été déclaré d'intérêt national majeur par un décret gouvernemental publié le 7 juillet avant la fin du débat public. Au-delà de l'expertise du sous-sol et de la volonté des populations locales, le simple enchaînement des faits historiques montre donc que *c'est bien l'alignement entre le pouvoir de l'État et le projet d'un industriel qui est décisif* pour la mise en ressource du lithium d'Échassières, et non pas les enjeux écologiques ou sociaux comme tels.

Le soutien de l'État au renouveau minier était déjà manifeste dans les années 2010, face à la montée en puissance de l'industrie de la Chine et ses annonces successives de diminution du quota d'exportation en terres rares et autres métaux. L'Europe et les États-Unis commencent à se préoccuper de leur souveraineté en métaux « critiques », c'est-à-dire de leur capacité à sécuriser l'approvisionnement de matières premières pour l'aéronautique, l'automobile, l'électronique, l'armement. Lorsqu'en 2012, Arnaud Montebourg, alors ministre chargé de l'industrie, tente de mettre en place une stratégie du « renouveau minier », en défendant le concept de « mine responsable », la question de la souveraineté n'est pas liée aux enjeux d'une « transition énergétique », mais à celui du « redressement industriel ». En 2017, la Banque mondiale publie le rapport *The Growing Role of Minerals and Metals for a Low Carbon Future*. En collaboration avec les géants miniers, l'organisation calcule les besoins en métaux nécessaires pour décarboner l'infrastructure énergétique mondiale. À partir de cette date, les rapports portant sur les problèmes d'approvisionnement (comme le rapport Varin en France en 2021) s'inscrivent dorénavant sous la bannière du climat. Derrière l'appellation « des métaux pour la transition », on retrouve les mêmes métaux nécessaires à l'électronique et à l'industrie en général. En quelques années, le climat est ainsi parvenu à redorer le blason du renouveau minier et la mine d'Échassières en est le fer de lance.

En 2024, l'alignement entre le pouvoir de l'État et l'entreprise minière est symbolisé par cette photographie, communiquée par Imerys lors de l'annonce du choix des sites de déchargement et de l'usine de conversion.

© Imerys

Au premier plan, l'équipe Lithium d'Imerys, avec, au centre, Guillaume Delacroix, directeur général Europe du groupe, et au second plan, Benjamin Gallezot, Délégué interministériel aux approvisionnements en minerais et métaux stratégiques, ainsi que Claude Riboulet, Président du département de l'Allier, et Pascale Trimbach, préfète de l'Allier.

La mise en ressources du lithium d'Échassières révèle ainsi les tensions locales ressenties entre deux niveaux d'action politique. De nombreuses interventions de citoyens lors du débat public dénoncent la déresponsabilisation et le manque d'action politique « *au sol* »: pour le contrôle de l'usage des ressources, la mise en place d'une politique de sobriété ou le maintien et développement d'infrastructures et de services publiques du département. Les problématiques d'enclavement du département et l'absence de service de transports publics se sont notamment cristallisées autour de la vétusté de la ligne de train Montluçon-Moulins dont la rénovation semble conditionnée au projet EMILI (le transport des minéraux entre les deux sites industriels devant être assuré par cette ligne). À l'inverse, que ce soit dans le refus historique de l'État de permettre la mise en ressource du lithium, ou aujourd'hui dans les dispositifs exceptionnels mis en place pour soutenir le projet EMILI, *le sous-sol* est le milieu d'actions politiques interventionnistes par lesquelles s'exprime la puissance d'un État capable de piloter et reconfigurer des territoires.

## S'opposer à la mine : exposer l'invisible

Les tensions autour du projet de mine de lithium d'EMILI permettent d'approcher les enjeux actuels de « politisation du sous-sol [33] ». Les mouvements d'opposition, malgré une certaine hétérogénéité, convergent autour d'une lutte qui cherche à s'inscrire, avec de nouvelles alliances, dans un mouvement international contre l'extractivisme du capitalisme vert. Le 25 mai 2024, les associations Stop Mines, Préservons la forêt des Colettes, la Confédération paysanne et Les soulèvements de la terre Allier organisaient une journée festive d'information : « *On ne va pas se laisser miner* », en invitant notamment Bascule Argoat (mouvement d'opposition à l'extension de la carrière d'andalousite d'Imerys à Glomel), Stop Micro (lutte contre l'extension d'une usine de microélectronique à Grenoble) et Génération Lumière (voir l'article de Laurence Allard dans *Les Temps qui restent* sur le plaidoyer de cette association[34]).

L'activité minière se définit généralement par la production et les propriétés de la *substance extraite*. La force de ces oppositions réside dans leur capacité à enquêter et proposer une contre-description au projet de mine en exposant une série d'invisibilisations : l'absence de garantie sur les usages, les intérêts d'empires financiers derrière les projets de mines « responsables[35] », bref les hors-champs de la mine - et, en premier lieu, la problématique de la gestion des déchets. Le bilan matière du projet EMILI le montre explicitement : une mine est intrinsèquement une entreprise de production de déchets. Alors que des interrogations subsistent quant à la gestion des déchets du projet EMILI (part des déchets stockés en surface sur le site d'extraction, destination finale des 800000 tonnes de déchets du site de conversion), les récentes enquêtes sur la contamination du site de Glomel par la carrière d'andalousite d'Imerys en Bretagne[36] et les poursuites engagées contre l'entreprise au Brésil[37] alimentent la défiance envers le géant de minéraux. Plus largement, le débat sur le projet de mine EMILI réactive les débats sur ce « commun négatif[38] » que constituent historiquement l'après-mine et ses sites pollués en France.

À Échassières, la terre porte les traces d'une longue histoire extractive. Au Mazet, à quelques kilomètres, la route départementale longe les ruines de l'ancienne laverie et du laboratoire de la mine de

tungstène (en activité de 1915 à 1962), envahie par la végétation. En contrebas des habitations, on trouve la colline de sable, terrain de jeux - encore récemment - des enfants des villages alentour. Roger Chamartin a travaillé là-bas pendant les dernières années de la mine de tungstène. Il était notamment chargé d'acheminer les déchets de la mine vers cette dune. « La butte de sable est encore là, mais à l'époque elle était trois fois plus haute, on la voyait de loin c'était quasiment une colline. » Depuis, les poussières toxiques se sont progressivement dispersées. À proximité de cette dune, se trouve l'étang du Cotillon qui a servi de bassin de rétention des déchets et qui a dû être évacué dans la rivière de la Bouble en 1995 et 2014 pour éviter une rupture de digue. L'association Stop Mines a remis sur le devant de la scène, en 2022, une étude de Geoderis de 2013, qui jusqu'ici n'avait pas fait beaucoup de bruit. Le site est parmi les dix sites les plus pollués en France, notamment à l'arsenic, au lithium et au plomb[39], mais les familles vivant à proximité immédiate du site n'en ont jamais été informées par les autorités. Aucune procédure de dépollution n'a été réalisée sur ces sites. Devant l'étang du Cotillon, une simple barrière, accompagnée d'un panneau « Chantier interdit au public », ou plus loin « Risque d'enlisement, danger de mort ». Ces panneaux qui camouflent la réalité du site, expriment, paradoxalement, une part de vérité plus profonde. S'il n'y a plus de chantier humain, la terre, elle, est encore en chantier, durablement affectée par la toxicité des restes, dans une violence lente et persistante. L'association Stop Mines tente de rendre visible le commun négatif de l'après-mine, en proposant un « toxique tour » comme alternative aux randos « patrimoine minier » présentées dans les fascicules de Wolframine, le musée de la mine d'Échassières. Depuis l'action de Stop Mines, le Musée de la mine a annulé les visites scolaires sur les anciens sites de traitement du tungstène.

Le lithium d'Échassières se retrouve ainsi au pris dans un ensemble de conflits emblématiques du régime de visibilité problématique du sous-sol et des infrastructures minières, qui peuvent être reliés aux antagonismes entre différentes manières de concevoir et d'exposer l'invisible. D'un côté, les activistes deviennent enquêteur.rices, mobilisant les ressources de savoirs techniques ou profanes

locaux comme ceux de communautés scientifiques pour faire valoir une contre-expertise, exposer les angles morts de l'extraction et ne pas simplement dépendre de la description du projet de mine et des discours de la transition écologique présentés par le porteur de projet et l'État.

D'un autre côté, ces questions de régime de visibilité révèlent une caractéristique de l'industrie extractive à l'heure de la transition : l'association de deux types d'action sur l'invisible. Un premier registre consiste à prospecter, sonder, caractériser, quantifier, modéliser, extraire, concentrer, raffiner etc., en deux mots, *à faire apparaître*. Un deuxième registre revient à enfouir, évacuer, camoufler, neutraliser, voire minimiser ou *faire disparaître*. Tout un attirail de stratégies et d'exercices de prestidigitateur qu'annonce d'ailleurs logiquement le slogan d'Imerys : « *transform to perform* ».

« Transformer pour performer », la formule s'appliquerait également bien au lithium d'Échassières qui habite une zone liminaire dans un état transitoire entre ressource potentielle et ressource exploitée. L'annonce même du projet, projetant le changement d'état du lithium, a déjà un impact (avant même sa construction) du fait qu'elle révèle et catalyse les antagonismes dans les différentes manières de penser l'espace, les attachements et identités territoriales, l'avenir de ces territoires. Le changement d'état en cours du lithium met en jeu des échelles, espaces et temporalités multiples dont l'enchevêtrement et les régimes de perceptibilité complexes éclairent les enjeux politiques actuels dans l'évolution des rapports au sous-sol. Les deux sections qui suivent proposent des pistes de prolongements de l'analyse sur les multiples reconfigurations et mutations associées au lithium dans son agencement au sein de ses deux corps de destination.

A Échassières, l'extraction « ordinaire » accueille l'extraction de la « transition » : le vide de fosse de la carrière de kaolin en cours d'exploitation devrait être comblé par les stériles et résidus miniers de la future mine de lithium. En haut à droite, dans la roche noire du micaschiste, l'entrée du puit St Jean qui donnait accès aux galeries de la mine de tungstène (1915-1962) est encore visible.
© Louis Bidou

## Les batteries lithium-ion : le cœur des technologies nomades ?

> L'idéal d'intensité électrique dans lequel nous avons été éduqués est devenu caduc, même si nous continuions d'obéir dans bien des domaines de l'existence sociale aux impératifs modernes de vivre fort, de vivre vite, de vivre intensément. Sans nul doute, il se profile déjà d'autres idéaux. Certains croiront à une vie sur le mode d'être de l'information. [...] Une vie dont les qualités ne seraient pas intensifiées mais plus efficaces : mémoire augmentée, concentration accrue, humeurs maîtrisées, mort repoussée[40].

De quelle manière le lithium affecte-t-il le mode d'existence de nos technologies ? Parmi les différentes technologies d'accumulateurs, les batteries lithium-ion ont la densité de charge la plus élevée. Elles peuvent donc fournir beaucoup d'énergie sans être trop lourdes : la densité énergétique d'une batterie au plomb est d'environ 50 à 70 Wh/kg, celle d'une batterie lithium-ion autour de 150-300 Wh/kg. La légèreté du lithium, sa capacité à accumuler l'énergie et ses propriétés électrochimiques accompagnent la miniaturisation des composants électriques et participent au dével-

oppement des technologies *nomades* qui rendent disponibles, sous la main, « l'intensité de l'électrique » et « l'efficience cognitive » des algorithmes numériques[41]. Avec sa double capacité de réserve et d'approvisionnement en énergie, la batterie est au cœur de la numérisation actuelle et future. La batterie lithium-ion est le composant par excellence qui fait le pont entre la domestication du courant électrique, marqueur de « l'idéal de vie intense » de la modernité selon Tristan Garcia, et « le mode d'être » de l'information.

Le caractère « léger » du lithium présente une ambivalence caractéristique des enjeux et paradoxes de la transition énergétique. La mise en avant d'une telle qualité oblitère le poids réel des technologies nomades, l'impact de l'extraction nécessaire à l'obtention des métaux très dilués dans l'écorce terrestre et des infrastructures nécessaires à la distribution de l'électricité et des données numériques. Guillaume Pitron rappelle que « si l'on regarde toute la chaîne de production, toute la matière première mobilisée pour fabriquer un outil numérique, on se rend compte de son immense matérialité. Un téléphone portable ne pèse pas 150 grammes. Il pèse 70, 80, 150 kilos. » Dans leur livre, *La servitude électrique*, Gras et Dubey entreprennent de soupeser le poids du « macro-système » permettant de « profiter de l'invisible puissance qu'est l'énergie électrique de manière autonome et décentralisée[42] ». Cette « insoutenable légèreté du numérique » est décrite précisément dans l'article éponyme de Luca Paltrinieri en ouverture du dossier qu'il a supervisé pour *Les Temps qui restent*[43].

Avant la voiture électrique[44] dont l'essor annoncé par les politiques de décarbonation implique une explosion de la demande de lithium, le smartphone est sans doute la première technologie emblématique de notre modernité rendue possible avec les batteries lithium-ion. Dans son essai *Smartphone*, le très regretté Nicolas Nova montrait comment cet objet incontournable de la vie quotidienne pose la question de la « domestication » d'un usage irréfrénable de la « connexion permanente ». Est-il objet ou organe ? Nova tranche en faveur de la « dimension prothétique du *smartphone*[45] » et décrit le smartphone comme une prolongation et une extens-

ion du processus d'externalisation cognitive entamé avec l'hominisation. Avec le lithium se déploient des nouvelles technologies nomades et capteurs sensoriels exosomatiques qui agissent sur nos capacités d'attention et notre perception du réel. Ainsi le lithium contribue à façonner un nouveau *médium de perception*, entendu comme « le milieu, l'environnement technologique dans lequel la perception a lieu[46] ». D'un côté, il soutient « l'environnement évolutif d'appareils techniques agissant sur le sensorium humain », de l'autre il induit un certain état psychique, une « intoxication » qui modifie les coordonnées spatio-temporelles de notre perception sensorielle.

Si la batterie lithium-ion contribue à la puissance des technologies nomades, elle est aussi souvent leur faiblesse principale : non seulement c'est généralement la batterie qui est le premier composant à dysfonctionner, transformant un appareil en état de marche en déchet électronique, mais c'est aussi une potentielle bombe à retardement. Bénéficier de sa légèreté et de sa capacité à accumuler de l'énergie implique de devoir également composer avec le caractère extrêmement réactif du lithium. Au-delà des changements anthropologiques associés à l'émergence des technologies nomades, la nature même des batteries lithium-ion incite les scientifiques à changer leur regard sur ces technologies. Or le manque de connaissances et de contrôle sur ces réactions souvent imprévisibles constituent le principal problème de la durée de vie des batteries. La recherche sur les batteries consiste surtout à concevoir des batteries plus performantes, c'est-à-dire à stocker de l'énergie sur un petit volume et une faible masse. Depuis quelques années, des équipes de recherche commencent à se pencher en France sur l'augmentation de la durée de vie des batteries. J'ai interrogé à ce sujet Charlotte Gervillier Mouravieff, chargée de recherche au Laboratoire de Chimie du Solide et de l'Énergie au Collège de France, qui mène des recherches avec l'équipe du chimiste des matériaux Jean-Marie Tarascon pour le développement de batterie « auto-réparatrice ».

Elle m'explique :« Aujourd'hui une batterie qui a perdu 20% de sa capacité est rarement ré-utilisée ou réparée. Comme nous avons très peu de connaissances sur ce qui passe dans une batterie en utilisation et des réactions chimiques en cascade qui peuvent s'y produire, cette batterie finira généralement au rebut. » En fonctionnement, divers phénomènes se produisent au sein d'une batterie : des réactions chimiques plus ou moins désirées, l'apparition de produits parasites liquides ou solides et même la génération de gaz. Tout cela est lié à la chimie du lithium, un élément difficile à maîtriser « car il a tendance à réagir avec presque tout ». Par exemple, un des principaux problèmes rencontrés dans la dégradation des batteries est le passage du lithium de sa forme ionique à sa forme métallique. Cette transformation peut provoquer la formation de dendrites, sortes de filaments conducteurs qui, en traversant le séparateur, peuvent créer un court-circuit et enflammer l'électrolyte, entraînant une combustion de la batterie. L'intérieur d'une batterie en utilisation, son activité chimique, constitue une terra incognita pour les scientifiques et ingénieurs. La difficulté de diagnostic des batteries vient du fait que ce sont des systèmes complètement fermés. Comme me l'explique Charlotte Gervillier Mouravieff :

> Tout ce qui est à l'intérieur d'une batterie, le lithium en premier lieu, est très sensible à l'air, à l'eau, donc on ne peut pas les ouvrir pour les observer en utilisation. Lorsque l'on a voulu mieux comprendre ces phénomènes, on s'est rendu compte dans la communauté scientifique qu'il nous manquait des outils pour travailler sur la question du vieillissement des batteries.

En 2017, Jean-Marie Tarascon et son équipe ont inventé un dispositif de recherche inspiré du domaine médical. Empruntant aux techniques d'endoscopie permettant d'examiner l'intérieur du corps humain sans intrusion invasive, ils ont utilisé des fibres optiques pour accéder aux données chimiques d'une batterie en activité. Grâce à des mesures de température, de pression et de spectroscopie infrarouge, le dispositif permet de suivre l'évolution chimique du lithium en temps réel tout au long du cycle de vie d'une batterie.

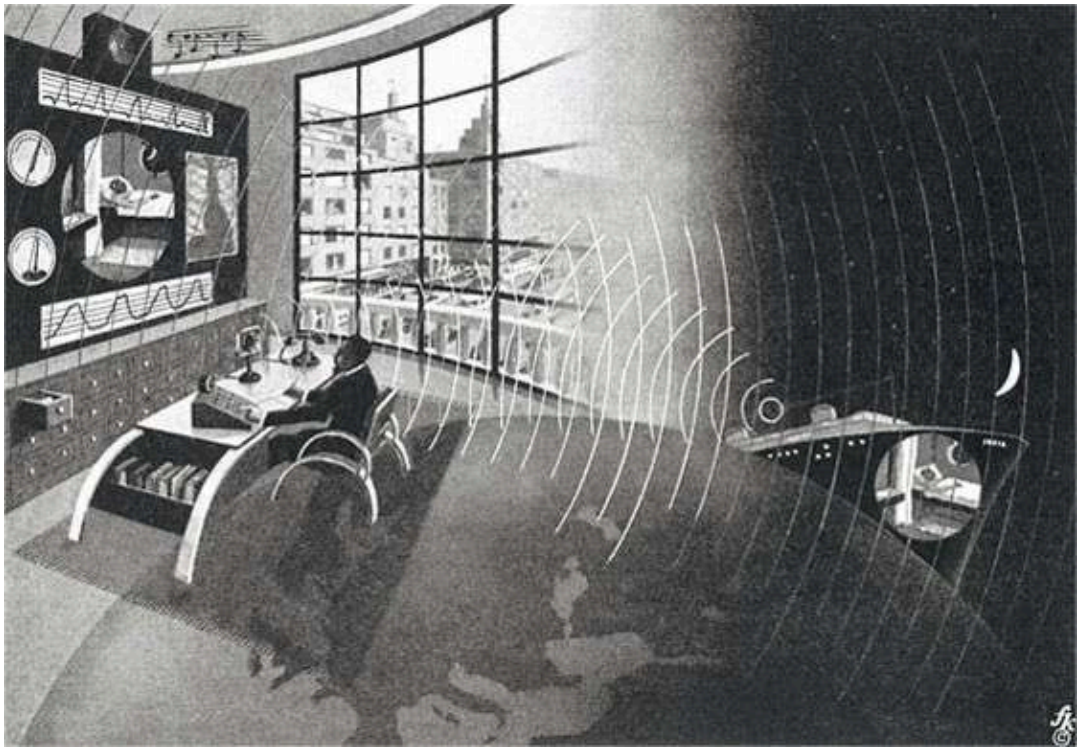
> L'arrivée fulgurante des objets connectés fait que la batterie devient un élément clé de notre société ; l'équivalent du *cœur* pour notre corps humain[47].

La batterie lithium-ion devient un objet d'exploration quasi-médicale. En observant les phénomènes chimiques jusqu'ici imperceptibles, l'équipe cherche à développer des procédés capable de suivre « l'état de santé » des batteries en temps réel et à mettre au point des batteries auto-réparatrices, équipées de capteurs intégrés, de réseaux de neurones artificiels et de membranes régénératrices.

La fibre optique insérée dans la batterie recueille des signaux infrarouges qui délivrent des informations sur son fonctionnement. © Frédérique PLAS / CSE / CNRS Photothèque

Cette mise en récit des recherches scientifiques inaugure-t-elle les prémices de ce qui pourrait constituer un nouveau mode d'existence des technologies, inspiré du métabolisme du vivant, ou a-t-elle plus simplement vocation à renforcer la confiance dans la capacité des ingénieurs en matériaux à inventer des technologies durables, voire « régénératives » ? Si les défis que pose la maîtrise de l'imprévisibilité du lithium amène les chimistes des matériaux à mobiliser des concepts empruntés à la médecine et à l'étude du vivant, cette même problématique se joue dans des rapports presques inversés en médecine lorsque l'élément intervient dans des symbioses avec les humains.

## Le lithium comme thymorégulateur : voyage au centre de la psyché

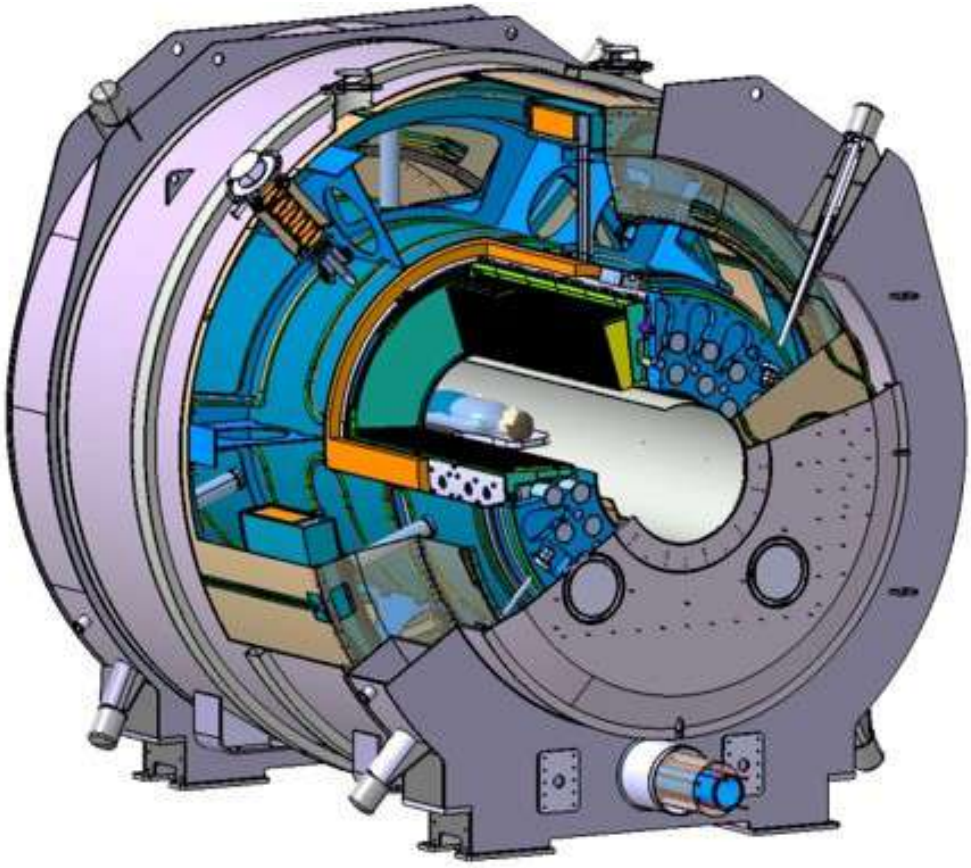


Fritz Kahn – « Le médecin du futur » (1923)

Psychotrope de référence dans le traitement des troubles bipolaires, le lithium réduit significativement le risque de suicides en contribuant à réguler les dérèglements de l'humeur des personnes souffrant de troubles bipolaires (caractérisées par l'alternance d'états d'exaltation et de dépression)[48]. Découvert de manière empirique par le psychiatre australien John Cade en 1949, son mécanisme d'action au sein du système nerveux reste encore mal compris et les résultats du traitement, tout comme ses nombreux effets secondaires, demeurent difficiles à prévoir. Seulement un tiers des patients qui reçoivent du lithium répond positivement, un autre tiers ne répond pas du tout et le dernier tiers partiellement[49]. En psychiatrie comme en chimie des matériaux, le lithium exprime son caractère imprévisible et instable. Si le lithium a prouvé cliniquement son efficacité, les psychiatres ne peuvent encore expliquer son mode d'action ou prédire la réponse des patient·es au traitement. Des années d'ajustement du traitement sont souvent nécessaires pendant lesquelles les patient·es doivent supporter les effets

secondaires du lithium sans en ressentir encore les bénéfices. Pour percer le mystère du comportement du lithium au sein du système nerveux, les scientifiques utilisent là aussi des dispositifs *non intrusifs* permettant d'observer le comportement de cet insaisissable au sein d'un corps vivant, cette autre *terra incognita* qu'est le cerveau humain.

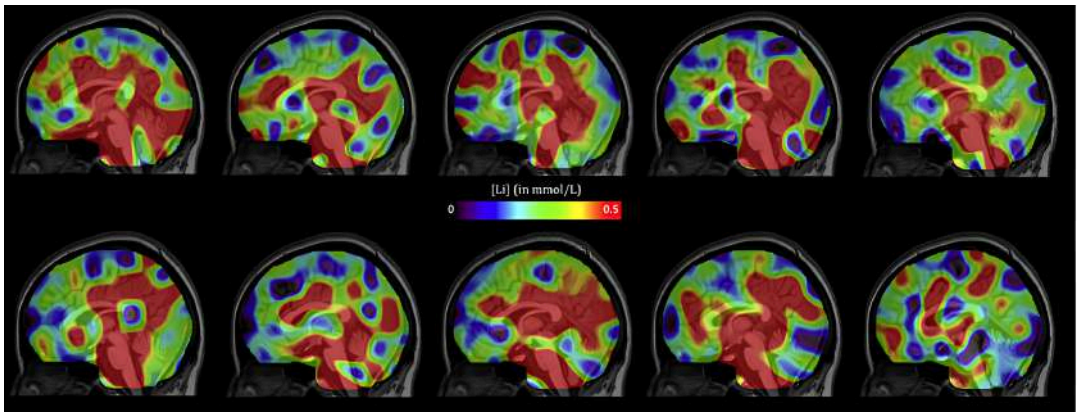
Après 17 ans de conception, le CEA (commissariat à l'énergie atomique) a délivré en 2017 « un explorateur du cerveau[50] », selon la formule de Nicolas Boulant, directeur du projet Iseult. Mastodonte de technologie, monstre de puissance, l'aimant Iseult est unique en son genre : 130 tonnes, un courant de 1500 ampères, 182 kilomètres de fil supraconducteur générant un champ magnétique de 11,7 Tesla, soit 200000 fois celui de la planète Terre.



Vue de l'aimant avec les bobinages (orange) / la structure froide 1.8 K (bleu)/ le cryostat (violet) © CEA

Grâce à Iseult, les chercheurs de Neurospin, centre de recherche de Saclay voisin du CEA, ont accès à des IRM ultra-précis et explorent le cerveau à l'échelle du micromètre, dans l'objectif d'y trouver des

réponses au diagnostic et au traitement des maladies psychiatriques. Sur place, le psychiatre Josselin Houenou et le physicien Fawzi Boumezbeur, qui mènent des recherches sur le lithium, me présentent le dispositif. Le champ magnétique de l'aimant Iseult peut être configuré afin d'émettre les ondes de radiofréquences qui vont exciter spécifiquement le magnétisme du lithium et orienter ces molécules (ce qui est rendu possible du fait que l'isotope 7 du lithium a un nombre de protons impair et donc un mouvement magnétique intrinsèque). Le retour de signal est ensuite interprété pour constituer des images permettant de cartographier le lithium accumulé dans le cerveau par les patients bipolaires suivant ce traitement.




Cartes de concentration de lithium ([Li]) acquises à 7T auprès de 10 patients atteints de trouble bipolaire. Les premières IRM de patients bipolaires avec l'aimant Iseult sont prévues en 2025.
Bellivier & al, « Accumulation of Lithium in the Hippocampus of Patients With Bipolar Disorder: A Lithium-7 Magnetic Resonance Imaging Study at 7 Tesla », *Biological Psychiatry*, Volume 88, Issue 5, 2020.

Naturellement le lithium est présent dans des quantités infinitésimales dans le corps humain. Les chercheurs de Neurospin commencent à comprendre comment le carbonate de lithium absorbé par les patients bipolaires se substitue dans leur corps à d'autres ions qui lui ressemblent, en premier lieu le sodium. En empruntant les canaux sodiques au sein du système nerveux, le lithium se retrouve notamment au niveau des dendrites. Les dernières observations suggèrent que le lithium pourrait renforcer les connexions neuronales et s'accumuler dans l'hippocampe, une structure essentielle à la mémorisation et à la régulation des émotions. Il faciliterait ainsi la communication entre le cortex préfrontal et l'amygdale,

des régions clés dans la gestion des émotions. En explorant le mode d'action du lithium dans le cerveau, les chercheurs visent à corréler la réponse thérapeutique et la tolérance au lithium aux régions du cerveau impliquées. Ces données ouvrent une nouvelle piste pour prédire, chez les patients nouvellement diagnostiqués, ceux qui bénéficieront de l'administration de lithium.

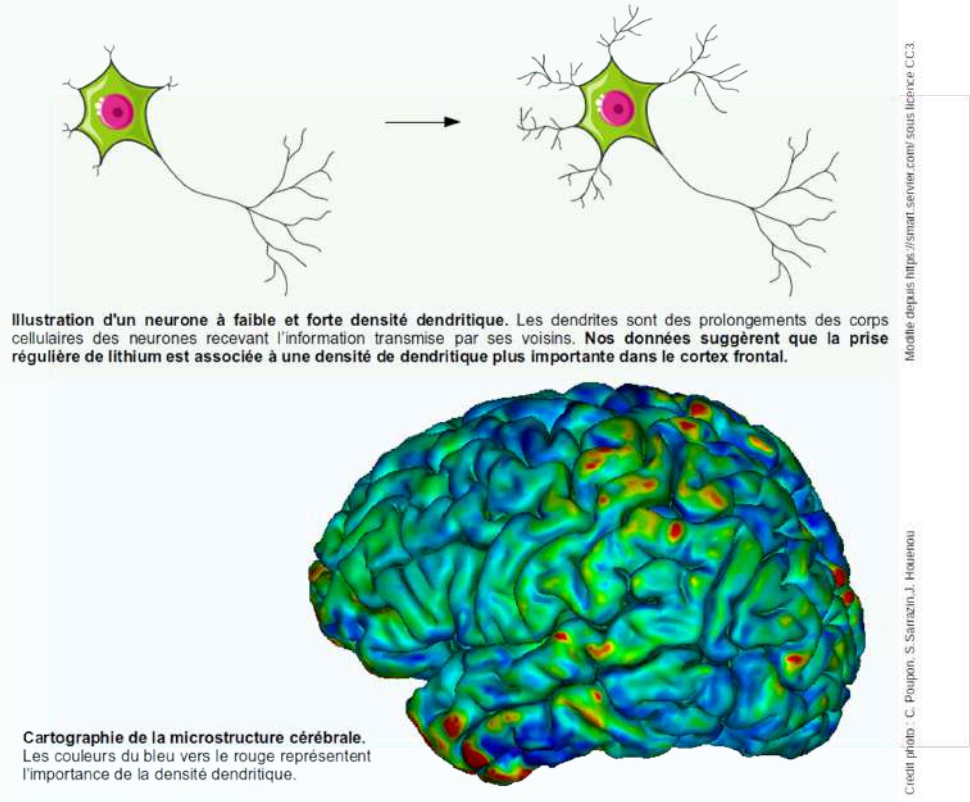


**Illustration d'un neurone à faible et forte densité dendritique.** Les dendrites sont des prolongements des corps cellulaires des neurones recevant l'information transmise par ses voisins. **Nos données suggèrent que la prise régulière de lithium est associée à une densité de dendritique plus importante dans le cortex frontal.**

Modifié depuis https://smart.servier.com/ sous licence CC3

**Cartographie de la microstructure cérébrale.** Les couleurs du bleu vers le rouge représentent l'importance de la densité dendritique.

Crédit photo : C. Poupon, S. Sarrazin, J. Houenou

CEA Presse & Médias : « Effets du lithium sur le cerveau dans le traitement des troubles bipolaires : vers la confirmation d'un mécanisme d'action » https://www.cea.fr/presse/Pages/actualites-communiques/sante-sciences-du-vivant/lithium-trouble-bipolaire.aspx

Les recherches menées à Neurospin coïncident avec un glissement de la psychiatrie et de la neurologie vers une approche algorithmique. Dans le cadre du programme de recherche européen R-Link, mené notamment à l'hôpital Fernand Widal à Paris, les scientifiques utilisent les dernières technologies d'imagerie cérébrale pour entraîner un réseau de neurones artificiels. En analysant les imageries cérébrales de patients bipolaires, ils espèrent construire un algorithme capable de prédire la réponse individuelle au lithium, jusqu'ici très difficile à prévoir. Modéliser, prévoir et maîtriser : telles sont les promesses associées à ces recherches en neurologie avec la création de nouvelles données (pouvant être consid

érées comme « objectives » par les neurologues en contraste avec les diagnostiques qualitatifs des psychiatres) et d'algorithmes assistant le psychiatre dans son diagnostic et la mise en place de traitements adaptés.

L'imagerie cérébrale et les réseaux de neurones artificiels sont vraisemblablement en train de percer les mécanismes d'action du lithium dans le cerveau. Leur véritable apport dans la compréhension et le traitement des troubles psychiatriques restent cependant encore à démontrer. De tels dispositifs témoignent peut-être davantage de la démesure technologique qui accompagne l'exploration, la quantification et la prévision des phénomènes psychiques. L'action neuroprotectrice inédite du lithium continue de fasciner psychiatres et neurologues. Les effets du lithium sur notre cerveau seraient-ils si exceptionnels qu'il faudrait en faire bénéficier l'ensemble de l'humanité ? Au-delà de son apport en psychiatrie, le lithium est mis au service d'un autre discours faisant de lui un remède quasi miraculeux contre une fatigue mentale généralisée.

## L'élément manquant ?

> Men, like batteries, need a reserve[51].

Aux États-Unis, le lithium est disponible sous forme d'orotate de lithium, un complément alimentaire non régulé et dont les effets sont encore peu étudiés. L'orotate est pourtant promu par certains médecins comme une solution sans risque et bénéfique pour tous. La psychiatre Anna Fels, dans un article du *New York Times* au titre explicite « Should We All Take a Bit of Lithium ? » (« Devrions-nous tous prendre du lithium »), met en avant des études menées aux États-Unis, Japon, Australie et Grèce montrant une corrélation entre le taux de suicide des populations et la teneur en lithium de l'eau locale. Devrions-nous intégrer le lithium au quotidien, non plus en tant que substrat des batteries lithium-ion ou comme traitement strictement psychiatrique, mais comme un allié essentiel pour optimiser le cerveau face aux exigences nouvelles de la vie moderne ? C'est le leitmotiv de John Gray, essayiste américain, auteur controversé de livre de développement personnel à succès

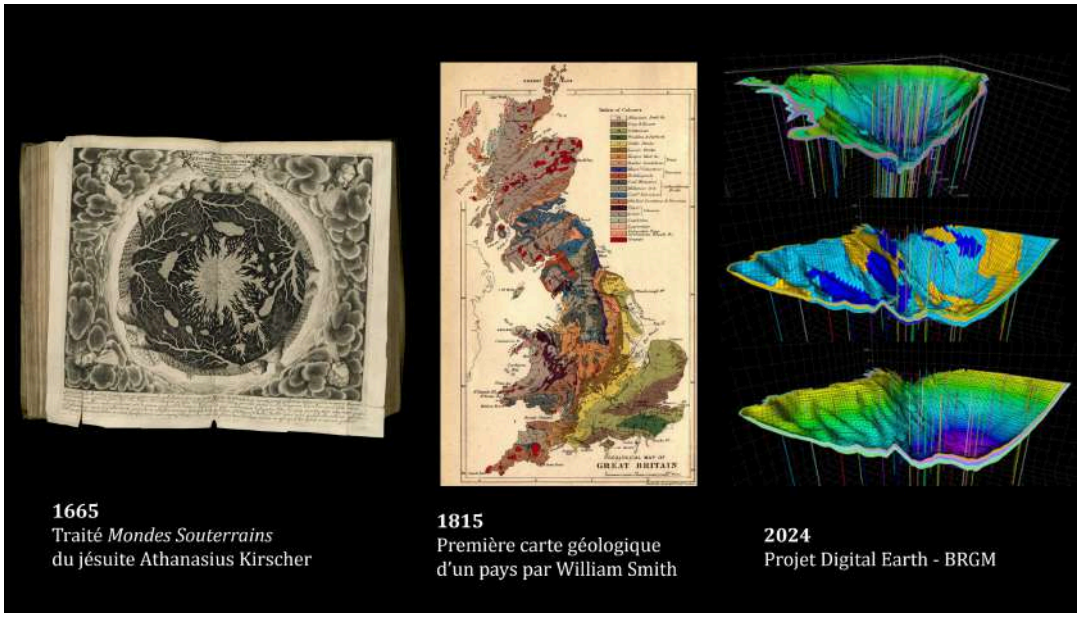
et désormais apôtre de l'orotate de lithium. Pour l'auteur de *Staying Focused In A Hyper World*, l'orotate de lithium constitue une solution naturelle miraculeuse pour adapter les esprits à un mode de vie hyperactif d'une « société moderne égarée par l'accélération du progrès ». Insomnie, schizophrénie, bipolarité, trouble de l'attention et de l'humeur, la plupart de « ces déséquilibres cérébraux » trouverait leur cause principale dans une simple « carence en lithium ».

Ces promesses actualisent celles des cures thermales, très populaires aux États-Unis à l'aube de l'ère industrielle, pendant laquelle les médecins vantaient déjà les vertues des eaux naturellement riches en lithium pour « le système nerveux de certaines classes d'Américains gravement surmenés » avec l'avènement de nouveaux modes de vie « au sein de sites industriels et dans les villes surpeuplées »[52]. Habet, Hu et Shäfer analysent dans leur article « The missing mineral »[53] comment le lithium ne cesse ainsi de surgir dans ces mises en récit comme « remède à une crise à la fois ancienne et nouvelle, dans laquelle la chimère de l'économie semble exiger plus que ce que son sujet peut donner ». Selon John Gray, le lithium est « l'élément manquant » à notre organisme surmené par un environnement trop stimulant. « Il ne s'agit pas d'un médicament mais d'un simple élément. [...] Donnez à la personne les nutriments qui lui manquent et le cerveau commence à mieux fonctionner », assure John Gray dans une vidéo promotionnelle[54], et de conclure tranquillement : « chaque maison devrait en avoir une bouteille et lorsque quelqu'un se sent stressé ou éprouve beaucoup de détresse, il devrait simplement prendre un petit comprimé ». Un caractère étrangement récursif de lithium se dessine : nos cerveaux surmenés manqueraient-ils donc tous de lithium pour supporter et s'adapter à un environnement saturé du flux d'informations drainées par les technologies nomades, alimentées elles-mêmes par le lithium ? Sous ces auspices le lithium est présenté comme l'agent de la standardisation intensifiée des êtres humains pour une société apaisée grâce à un rééquilibrage psychique adapté à un monde en accélération.

## Conclusion

Dans quelle mesure, le lithium serait-il aujourd'hui ce que le charbon, puis le pétrole, ont été au xxe siècle, c'est-à-dire, non pas l'agent d'une transition énergétique, mais un marqueur d'époque ? Suivre le comportement et les effets du lithium dans ses trois corps permet d'appréhender la porosité entre les domaines géologiques, socio-politiques, technologiques et psychiques, caractéristique des problématiques de l'Anthropocène. Catherine Malabou présente, dans l'article « Entre roche et cerveau » publié dans *Les Temps qui restent*, le paradoxe de l'Anthropocène en ces termes : « dans la mesure où il implique l'humain comme force géologique, il le définit nécessairement comme un agent neutre, indifférent – une roche. Un élément tout aussi dépourvu de conscience et de responsabilité que la réalité géologique elle-même[55]. » Dépasser ce paradoxe de l'Anthropocène implique de remettre la force géologique et la responsabilité humaine à leur place. « Il n'y jamais eu de moment où l'agentivité humaine a été autre chose qu'un réseau imbriqué d'actants humains et non humains » rappelle Jane Bennett dans son livre *Vibrant Matter*[56]. La force géologique dont il est question, ce n'est pas l'expression de la surpuissance proprement humaine, mais celle des êtres et de substances de la Terre, extraites, exploitées, agencées par des dispositifs techno-politiques bien spécifiques.

Les régimes de visibilité et de prévisibilité problématiques du lithium, les paradoxes des pouvoirs et des promesses qui lui sont attribués, sont à comprendre comme des symptômes de notre époque. « Quantifier et soigner », « modéliser et anticiper », « extraire et pacifier » : les dispositifs associés au lithium témoignent d'un glissement de la *société de surveillance*, analysée par Michel Foucault dans *Surveiller et punir* au milieu des années 1970, vers une *société de l'extraction*, du contrôle et de l'optimisation qui s'étend désormais sur de nouveaux corps, la technologie, la Terre et le cerveau, à mesure que les technologies repoussent les limites de l'imperceptible. Cette traversée de plans limites d'expériences par le lithium dessine une perspective de ce qui est en train de se jouer dans notre rapport à la Terre et invite, en guise d'ouverture, à une rétrospective historique.




Evolution des représentations du sous-sol en Occident.
Triptyque proposé par l'auteur.

En 1665, alors que les sciences géologiques, et en particulier la volcanologie, ne sont pas encore nées, le jésuite allemand Athanasius Kircher publie un traité sur le monde souterrain : *Mundus subterraneus, quo universae denique naturae divitiae* (qu'on peut traduire par « Le monde souterrain, toutes ses richesses »). Dans une composition baroque, Kirscher mélange l'alchimie, les tentatives d'explication empirique, les croyances et les mythes religieux. Sous la forme d'illustrations fantastiques, Kirscher représente la structure interne de la Terre comme constituée d'un feu central (assimilé au point le plus éloigné du ciel et donc à la prison des pécheurs), les volcans comme les orifices d'aération de la nature et les tremblements de terre comme symptômes d'indigestions souterraines. Le sous-sol est peuplé de forces vitales dangereuses. Dans le chapitre 6, Kircher évoque un questionnaire envoyé au père jésuite Andreas Schaeffer, en Slovaquie, afin qu'il le soumette à divers directeurs et ouvriers des mines. À la question « Croyez-vous en l'existence de petits démons dans le sous-sol ? », tous les mineurs, sans exception, avaient répondu par l'affirmative. Dans son livre, *Ex Terra*, Phillip John Usher, explore comment cette croyance dans les démons du sous-sol s'articule avec la reconnaissance de la vitalité de la matière en général, une croyance en « une Terre qui est vitale, vivante et prête à pénétrer dans le corps du mineur autant que celui-ci pénètre en elle. [...] Les mineurs du début de l'ère moderne, plutôt

que de souscrire à un discours dans lequel les humains seraient maîtres de la Nature, considéraient l'extraction de matière ex terra comme une extraction depuis une terra dotée de vitalité – un processus complexe et potentiellement dangereux impliquant des constellations de puissances d'agir[57] ».

L'historien Christophe Bonneuil, dans une vidéo de l'Atelier paysan, rappelle qu'au Moyen Âge, la ressource, c'est la capacité à ressurgir.

> Le mot vient de l'ancien français *ressourdre*, « se redresser, ressusciter », lui-même issu du latin *resurgere*, « se relever, se rétablir ». Dans ce premier sens, la ressource, c'est la rivière souterraine qui ressurgit à la lumière du jour, c'est le redressement du faucon après sa chute d'attaque. Le mot ressource c'est d'abord quelque chose de profondément dynamique, qui surgit ou renaît et nous surprend. Ce sens allait de pair avec une certaine représentation, celle d'une nature en mouvement. On considérait les minéraux comme l'or et l'argent comme une production vivante de la terre. A la fin du xviiie siècle, la sémantique du mot évolue et va progressivement renvoyer à l'idée d'une nature immobile et statique[58].

En 1885, l'établissement de la première carte géologique d'un pays par William Smith, géomètre anglais officiant au creusement des mines et des canaux, marque une rationalisation de l'approche du sous-sol. La centralité nouvelle du charbon renforce un certain rapport à la Terre comme magasin de ressource à disposition des êtres humains. Les historiens Jean-Baptiste Fressoz et Christophe Bonneuil ont montré comment la base énergétique de nos société occidentales se déplace, entre le xviiie et xixe, des énergies-flux renouvelables (des énergies musculaires humaines animales, hydrauliques et éolienne) vers le charbon, une énergie-stock que l'on peut accumuler et distribuer de manière à lisser et libéraliser le temps de production[59]. Le basculement vers une énergie fossile souterraine favorise un sentiment d'externalité par rapport à une nature infiniment âgée et donc immensément riche, une vision résumée par l'économiste français Jean-Baptiste Say : « Heureusement la terre a mis en réserve d'immenses provisions de combustible

comme si elle avait prévu que l'homme une fois en possession de son domaine, détruirait plus de matières à brûler qu'elle n'en pourrait reproduire[60]. »

D'Athanasius Kircher à William Smith, nous sommes passés en Occident de la vision d'une Terre vivante et dynamique à une approche rationnelle d'exploitation des ressources. Quelle nouvelle étape est-on en train de franchir dans l'exploration et l'exploitation du sous-sol ? L'extension du domaine du perceptible va de paire avec l'extension des espaces extractifs. Un corps terrestre toujours plus profond est exploré, sondé, modélisé et désormais passé au script des réseaux de neurones. Les modèles se perfectionnent pour appréhender l'ensemble de la croûte terrestre, continentale et océanique, comme un magasin de ressources dont on pourrait, grâce aux algorithmes, simuler l'exploitation, anticiper et maîtriser les risques environnementaux autant que les risques sociaux (engendrés par les résistances aux projets extractifs, comme celle que nous avons documentée)[61]. Si le temps présent est caractérisé par « l'intrusion de Gaïa[62] », la modernité techno-centrée, après avoir « dompté les dragons[63] » et endormi la vitalité des forces souterraines, nous promet désormais de maîtriser ses réactions les plus imprévisibles. Selon Jane Bennett, « l'orgueil démesuré des hommes et leurs fantasmes de conquête et de consommation qui détruisent la terre », premier « obstacle à des modes de production et de consommation plus écologiques », est avant tout nourri par « l'image d'une matière inerte ou complètement instrumentalisée »[64].

Avec cette étude du lithium, nous espérons avoir montré que le geste politique ne se résume pas à rendre sensible les propriétés et le caractère animé d'une substance, mais qu'il réside également dans une attention critique quant aux principes sous-jacents aux dispositifs techno-politiques qui déterminent ses puissances d'agir sur Terre. Le lithium agit. Il n'agit pas en tant qu'élément chimique isolé, dans la tautologie de sa formule (« le lithium, c'est du lithium »), mais dans des assemblages, des dispositifs, qui, d'ailleurs, ne se contentent pas de le rendre actif : qui le constituent. *Ce qu'est* le lithium n'est pas une question décidée d'avance.

Ce n'est pas une question qui pourrait être décidée par une petite sous-communauté de notre monde. C'est une question politique. Nous espérons que l'ensemble de ce dossier incitera les lecteurs à prendre part à cette vaste enquête sur le lithium. Elle ne fait que commencer.

*Je tiens à remercier Patrice Maniglier et François Provenzano pour leur relecture attentive et leurs suggestions ainsi que Jeanne Etelain pour son aide infaillible dans le suivi et la publication de ce dossier.*

—

## Notes

1 Teissier, Pierre, « Lithium » in B. Bensaude-Vincent, ed., *Between Nature and Society. Biographies of Materials*, Singapore, World Scientific Publishing, 2022, p. 219-234.

2 Jean-Baptiste Fressoz, « "The age of" et ses problèmes. Du phasisme matériel dans l'écriture de l'histoire », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, vol. 64, 2022, p. 173-188.

3 Sophie Houdart et Olivier Thiery (ed.), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2011.

4 Philippe Descola dans Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles éditions, 2017, p. 17.

5 Timothy Mitchell, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, Paris, La Découverte, 2017.

6 Matthieu Duperrex. *La rivière et le bulldozer*, Paris, Premier Parallèle, 2022.

7 Sidney W. Mintz, *La douceur et le pouvoir. La place du sucre dans l'histoire moderne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985.

8 Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde, survivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017.

9 Célia Izoard, *La ruée minière au XXIème siècle. Enquête sur les métaux à l'ère de la transition*, Paris, Seuil, 2024.

10 David Habets, Cameron Hu and Stefan Schäfer, « The missing mineral » in *Migrant Journal,* no. 5, 2018, p. 47-55.

11 Le concept de « technologie zombie » a été proposé par le physicien José Halloy pour décrire des systèmes technologiques toujours plus complexes, puissants, mais ultimement non durables.

12 Francisco Díaz, Anastasia Kubrak and Marina Otero Verzier (dir.), *Lithium. States of Exhaustion*, Het Nieuwe Instituut & Ediciones ARQ, 2021.

13 Cristóbal Bonelli, Marina Weinberg, Pablo Ampuero-Ruiz„ « Le lithium, un (dé)stabilisateur des transitions bipolaires », *Les Temps qui restent*, Numéro 4, Hiver (janvier-mars) 2025.

14 Banque Mondiale, *The Growing Role of Minerals and Metals for a Low-Carbon Future*, Washington, World Bank Publications, 2017.

15 En 2020 le lithium a été ajouté dans la liste des métaux critiques pour l'Union Européenne définis selon leur grande importance économique et le risque de rupture d'approvisionnement en raison de la concentration de leurs sources et de l'absence de substituts de qualité et abordables.
https://www.consilium.europa.eu/fr/infographics/critical-raw-materials/.

16 José Halloy, « L'épuisement des ressources minérales et la notion de matériaux critiques », *La Revue nouvelle*, no. 4, 2018, p. 34-40.

17 Jean-Baptiste Fressoz, *Sans transition : Une nouvelle histoire de l'énergie*, Paris, Seuil, 2024.

18 Association négaWatt, *Le lithium : un défi écologique majeur pour une mobilité décarbonée*, Valence, 2024.

19 Association SERVIR - Alumni de l'ENA et de l'INSP, *Transition écologique : une opportunité pour l'industrie ?,* Servir, vol. 9, no. 533, 2025.

20 Sonter et al., « Renewable energy production will exacerbate mining threats to biodiversity », *Nature*, vol. 11, no. 4174, 2020.

21 Vincent Dufief, post LinkedIn, janvier 2025.

22 « Lithium et métaux critiques des gisements de roche dure : modèle géoenvironnemental et tendances socio-économiques – TRANSFAIR » : https://anr.fr/Projet-ANR-21-CE01-0022.

23 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2021, p. 49.

24 Jean Baptiste Fressoz, « Transition écologique : "D'où vient cette idée que, pour sauver le climat, il faut absolument ouvrir des mines ?" », *Le Monde*, 20 mars 2024.

25 Commission nationale du débat public, « Débat mine de lithium Allier : interview de Célia Izoard, journaliste et autrice », mis en ligne le 23 juillet 2024, https://www.youtube.com/watch?v=GvsLeJDL5vU.

26 CNDP, Compte rendu de la réunion de lancement, 12 mars 2024, p. 6, https://www.debatpublic.fr/mine-de-lithium-allier/reunion-douverture-5403.

27 Fanny Verrax, « Aucun projet minier en Europe n'est conditionné par les usages », Génération écologie, 19 janvier 2025, https://generationecologie.fr/2025/01/19/https-generationecologie-fr-2025-01-17-fanny-verrax-aucun-projet-minier-en-europe-n-est-conditionne-par-les-usages/.

28 Le 28 septembre 2023, Dr Fatih Birol directeur exécutif de l'IEA ouvre le sommet pour les métaux critiques et l'énergie verte par cette formule : « We are extremely happy that we were able to get both countries who are producing and who are consuming mineral ». https://www.youtube.com/watch?v=KpUnZyjozwg.

29 Pomeranz Kenneth, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

30 WWF, *Métaux critiques : l'impasse des SUV, quel scénario pour réussir la transition de nos mobilités ?,* 9 avril 2023.

31 CNDP, « Échange avec l'État et le maître d'ouvrage », 9 juillet 2024, p. 11. https://www.debatpublic.fr/mine-de-lithium-allier/les-engagements-de-letat-et-du-maitre-douvrage-5900.

32 Erich Zimmermann, *World Resources and Industries: A Functional Appraisal of the Availability of Agricultural and Industrial Resources*, New York, Harper & Brothers, 1933.

33 Xavier Arnauld de Sartre, Sébastien Chailleux, « L'incomplète mise en politique du sous-sol français », *Natures Sciences Sociétés*, 2021, no. 29 (supplément), pp. S2-S11.

34 Laurence Allard , « Décoloniser l'écologie du numérique », *Les Temps qui restent*, Numéro 3, Automne (octobre-décembre) 2024.

35 Catherine Le Gall, « À Glomel, une mine d'argent pour la multinationale Imerys », *Splann*, 2024 : https://splann.org/enquete/intoxication-miniere-en-bretagne/glomel-mine-argent-imerys/.

36 Celia Izoard, Morgan Large et Catherine Le Gall, « Révélations sur la pollution aux métaux lourds de la mine Imerys de Glomel », *Splann*, 2024 : https://splann.org/nouvelle-enquete-imerys-glomel-pollution/.

37 Celia Izoard, « Imerys, le géant minier accusé de pollutions et d'escroquerie », Reporterre, mars 2025 : https://reporterre.net/Imerys-le-geant-minier-accuse-de-pollutions-et-d-escroquerie.

38 Le concept de communs renvoient ici aux réalités matérielles et immatérielles évaluées négativement, et dotées d'un caractère plus ou moins évident, tels les déchets radioactifs, les sols pollués ou encore certains héritages culturels, y compris certains modèles

économiques et managériaux, les supply chains, le numérique, etc. Voir : Alexandre Monnin, « Les communs négatifs planétaires », *Multitudes*, Hiver 2021, no. 85, p. 117-125.

39 Les pollutions des résidus sont liées à la composition du micaschiste, roche au sein de laquelle a été extrait le tungstène et où est venu s'encastrer le granite de Beauvoir (qui lui ne contient pas de sulfure). Voir : Geoderis, *Étude environnementale et sanitaire sur les anciennes exploitations minières des Montmins et de Nades*, 2016 : https://www.allier.gouv.fr/Actions-de-l-Etat/Risques-naturels-et-technologiques/Etude-environnementale-et-sanitaire-sur-les-anciennes-exploitations-minieres-des-Montmins-et-de-Nades.

40 Tristan Garcia, *La Vie intense : une obsession moderne,* Paris, Autrement, 2016, p188.

41 *ibid*.

42 Gérard Dubey, Alain Gras, *La servitude électrique,* Paris, Seuil, 2021.

43 Luca Paltrinieri, « L'insoutenable légèreté du numérique », *Les Temps qui restent*, Numéro 3, Automne (octobre-décembre) 2024.

44 À propos des promesses de la voiture électrique, lire dans ce dossier l'article de Kilian Jörg , « La voiture électrique : un maintien du statu quo sous de verts auspices », *Les Temps qui restent*, Numéro 4, Hiver (janvier-mars) 2025.

45 Nicolas Nova, *Smartphones. Une enquête anthropologique*, Genève, Métis Presses, 2020, p. 103.

46 Benjamin dans Somaini, *Walter Benjamin's Media Theory: The Medium and the Apparat*, MIT Press, 2016, p. 3-21.

47 Jean-Marie Tarascon, « Chimie du solide et énergie », *Cours et recherches des professeurs, Annuaire du Collège de France*, 2024, p. 131-145.

48 Le site https://www.troubles-bipolaires.com/ estime que 20% des personnes bipolaires décèdent par suicide. Diverses études longitudinales de cohortes montrent que le traitement régulier par

lithium réduit considérablement au fil des années ce risque de mortalité suicidaire. Il est supposé qu'un effet proprement anti-suicide soit ici à l'œuvre, et non seulement par un effet de prévention des épisodes maniacodépressifs, dans la mesure où les autres médicaments régulateurs de l'humeur n'ont pas un effet anti-suicide équivalent. On observerait aussi une diminution du risque de démence tardive.

49 Source : entretien avec le psychiatre Josselin Houenou, janvier 2024.

50 Nicolas Boulant, « À la découverte d'Iseult, l'IRM la plus puissante du monde », *Le Point*, mis en ligne le 24 janvier 2025. https://www.youtube.com/watch?v=9xpq5ps7vg0.

51 Geoge Beard, *American Nervousness*, 1881.

52 Silas Weir Mitchell, *Wear and Tear: Or, Hints for the Overworked*, 1871.

53 David Habets, Cameron Hu and Stefan Schäfer, « The missing mineral », art. cit.

54 John Gray, « Lithium Orotate - Very good for mental health », *Life form*, mis en ligne le 16 septembre 2023. https://www.youtube.com/watch?v=8ClJOJdFTco&t=87s.

55 Catherine Malabou , « Entre roche et cerveau : en quoi consiste exactement une « écologie de l'esprit » ? », *Les Temps qui restent*, Numéro 1, Printemps (avril-juin) 2024.

56 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.

57 Phillip John Usher, *Ex Terra*, *Vivre avec les sous-sols*, Presse Universitaire de Vincennes, 2024.

58 Christophe Bonneuil, « Une autre histoire de l'agriculture et de l'alimentation en France », *L'Atelier Paysan*, mis en ligne le 2 juillet 2021. https://www.youtube.com/watch?v=a08ItAg1cSw.

59 Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène,* Paris, Seuil, 2016.

60 Jean-Baptiste Say, *Cours d'économie politique pratique*, 1840, p. 262.

61 Dans cette optique, le Bureau de Recherches Géologiques et Minières (BRGM) mène depuis 2024 le projet « Digital Earth » (ou Terre Numérique en français), développant de nouvelles méthodes pour la modélisation 3D du sous-sol à l'aide de réseaux de neurones artificiels visant à l'identification semi-automatique des formations et à simuler l'exploitation afin de la dimensionner et d'estimer les risques associés.

62 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes,* Paris, La Découverte, 2009.

63 Mohamed Amer Meziane, *Au bord des mondes,* Bruxelles, Vues de l'esprit, 2023.

64 Jane Bennet, citée par Phillip John Usher, *Ex Terra*, *Vivre avec les sous-sols*, Presse Universitaire de Vincennes, 2024, p. 198.

L'ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #LITHIUM | #TEMPS ET TEMPORALITÉS | #PSYCHIATRIE | #TRANSITION ÉNERGÉTIQUE

# Lisser le temps : prouesses et promesses du lithium

Par Bernadette Bensaude-Vincent, Pierre Teissier | 13-03-2025

Cet article a été originellement publié en anglais dans le carnet de recherche « Materials and Time » et a été traduit par Dimitra Panopoulos puis revu et légèrement modifié par les auteur et autrice. Il est basé sur l'essai biographique sur le lithium de Pierre Teissier publié dans Bernadette Bensaude-Vincent (dir.), *Biographies of Materials, World Scientific Publisher*, Londres & Singapour, World Scientific, 2022, p. 223-238.

**Quel est le lien entre un médicament psychotrope utilisé pour traiter les troubles bipolaires et les batteries de stockage d'énergie qui alimentent nos appareils ? Bien plus qu'une simple question de composition chimique, l'histoire du lithium illustre la manière dont les propriétés matérielles d'un élément façonnent à la fois notre équilibre mental et notre rapport à la société. À la croisée de la santé et de l'industrie, il participe à une quête de stabilité des humeurs et des flux énergétiques dans un monde toujours plus dépendant de la performance et de la constance.**

Les matériaux ont souvent été considérés comme des marqueurs du temps. Les archéologues ont traditionnellement utilisé les matériaux pour diviser la préhistoire en ères distinctes, telles que l'âge de pierre et l'âge du bronze. Et certains historiens parlent de l'âge du fer, l'âge du plastique, l'âge du silicone… Si les matériaux définissent notre représentation collective du temps, pourraient-ils aussi affecter notre expérience individuelle du temps ? En se

basant sur l'étude du lithium, cet article soutient que les matériaux façonneraient notre expérience individuelle du temps en réponse aux pressions sociétales et économiques.

Le lithium, élément du tableau périodique, renvoie à deux matériaux différents dont les usages ont néanmoins un impact commun sur notre perception du temps. En tant que médicament psychotrope utilisé contre les troubles bipolaires, le lithium aide à créer une humeur psychologique uniforme, évitant les hauts et les bas typiques de ces troubles, si bien que le temps apparaît aux sujets souffrants comme un flux régulier et fluide sans turbulences. En tant que composant des batteries pour le stockage de l'énergie, il permet aux industriels de garantir une électricité constante à partir de sources intermittentes telles que les éoliennes et les panneaux photovoltaïques. Il offre ainsi aux usagers le confort de l'électricité, indépendamment des rythmes circadiens et des cycles saisonniers.

Notre argumentation porte sur quatre questions interconnectées. Par quel processus un minéral abondant est-il devenu un élément chimique caractérisé par ses propriétés électro-chimiques ? Comment a-t-il donné lieu à deux matériaux dans deux secteurs technologiques distincts ? Comment ces matériaux en viennent-ils à produire un flux uniforme et régulier du temps adapté au cadre social dominant ? Quels sont les avantages et les risques associés au pouvoir régulateur des matériaux à base de lithium ?

## Deux profils, cosmique et chimique

Le lithium est une substance omniprésente. Son nom latin « lithium » est issu du grec ancien, *lithos*, qui signifie « pierre », car il se trouve dans une large gamme de minéraux sur Terre, combiné à d'autres substances. En tant qu'élément chimique, le lithium a été découvert en 1810, à une époque où les chimistes isolaient et caractérisaient des dizaines de corps simples grâce à la pile de Volta. Ce métal doux et léger – le moins dense des métaux – a été isolé lors de l'analyse des composés de silicate issus de la mine de fer de Utö près de Stockholm. En tant que « métal alcalin », il est hautement réactif

avec l'eau et l'air humide, bien qu'avec moins d'énergie que le sodium. Il présente une bonne conductivité électrique et s'avère être le plus électronégatif de tous les métaux.

Plus récemment, l'origine cosmologique du lithium a été retracée. Il appartient à la petite liste des éléments synthétisés pendant les trois premières minutes de l'univers. D'après les modèles du Big-Bang, le « refroidissement progressif de la matière a conduit à [... un] composé bien connu de gaz primordial formé d'une masse d'hydrogène et d'hélium (H :He), dont la proportion approximative est de 0,75/0,25, ainsi que d'une minuscule adjonction de lithium et même d'un mélange plus minuscule encore de métaux très lourds (béryllium) [1] ». Cent millions d'années plus tard, le lithium se forme dans les étoiles par nucléosynthèses, il est dispersé à travers les galaxies, et incorporé au corps des planètes. Sur Terre, il a participé au processus évolutif de la vie en faisant des ponts entre les domaines inorganique et organique à travers de « multiples manifestations physiologiques » : transport ionique, modulation des systèmes immunitaires , stimulation de la croissance des tissus, effets sur le métabolisme, dont la défense contre les virus et certains troubles dermatologiques [2]

Comment une substance omniprésente et banale au point d'être désignée comme une simple « pierre » dont l'origine remonte à la formation de l'univers s'est-elle transformée en un élément chimique doté de propriétés remarquables ? Et comment, à partir de cette catégorie abstraite d'élément décrite dans les manuels de science, s'est-il transformé en deux matériaux stratégiques l'un pour la santé mentale, et l'autre pour le secteur de l'énergie ?

## Deux vies sociales distinctes

Le lithium entre dans la vie sociale des sociétés modernes grâce à ses capacités à devenir deux matériaux actifs à première vue bien différents : un médicament psychotrope pour la médecine, et un composant de batterie pour le stockage de l'énergie dans l'industrie. Sa vie matérielle, jusqu'ici fondée sur des pratiques de mesure

et de purification, s'est trouvée reconfigurée comme acteur capable d'accomplir des performances d'intérêt social sur des systèmes électriques et nerveux.

Dans les deux secteurs de l'énergie et de la psychiatrie, le processus de socialisation du lithium est similaire. Cet élément chimique banal accède au rang social de matériau avancé grâce aux efforts conjoints des complexes industriels, des laboratoires de recherche et des politiques publiques. Il devient un médicament vedette pour les traitements psychiatriques dans les années 1970 et pour le stockage de l'énergie dans les années 1990. Le « génie » des matériaux issus du lithium réside dans la capacité de cet élément à libérer son électron externe pour former un ion de petite taille $Li^+$. Cet ion positif opère comme vecteur électrique aussi bien dans les pilules que dans les batteries.

Les batteries fonctionnent grâce à un cycle réversible de charge et de décharge électrochimique. La décharge génère un courant électrique en libérant des électrons qui circulent dans le circuit. Elle est due à un processus chimique d'oxydo-réduction et de transfert d'ions entre deux électrodes à l'intérieur de la cellule. Habituellement, dans les batteries de plomb à conduction acide, l'oxydation de l'électrode métallique (faisant office d'anode) produit des protons ($H^+$) qui se déplacent dans un liquide électrolytique vers une électrode solide négative (faisant office de cathode) où il se trouvent réduits. La batterie lithium-ion se distingue dans la mesure où la conduction est due à l'ion $Li^+$ (au lieu de $H^+$), l'électrolyte est non-aqueux (un sel de lithium dissous dans du carbonate de propylène), et la cathode accueille les ions au sein des couches d'atomes et non en surface. Grâce à leur mobilité rapide, les ions lithium permettent de faire des batteries rechargeables hautement conductrices. Au début des années 1990, la densité d'énergie disponible est multipliée par quatre, et atteint 160Wh/kg [3].

En psychiatrie, le mécanisme d'action du lithium est beaucoup moins bien maîtrisé du fait de la plus grande complexité des processus physiologiques comparativement aux processus industriels. Néanmoins, il repose sur un modèle physique du cerveau bien étab-

li : les circuits neuraux transmettent des signaux par migration d'éléments chimiques d'un neurone à un autre par le biais des synapses. Ces éléments chimiques se trouvent reconfigurés comme neurotransmetteurs. En médecine, « pharmacologues, biochimistes, psychiatres, psychologues et bien d'autres chercheurs ont uni leurs forces pour l'affaire du siècle : la recherche de la clé de la maladie mentale [4] ». Au cours du 20e siècle, plusieurs substances - chimiques naturelles ou artificielles - ont ainsi été testées en clinique pour leurs effets psychotropes sur les cerveaux humains. Parmi elles, les ions lithium ont été retenus comme « exerçant un contrôle effectif » sur les fluctuations d'humeur des patients bipolaires [5]. Leurs interactions électrochimiques avec les synapses tendent à réduire l'excitabilité neuronale du cerveau.

Pour transformer des structures chimiques en matériaux industriels et en produits de consommation de masse, il faut un long processus semé d'embûches et des campagnes de recherche et développement (R&D) requérant à la fois des équipes interdisciplinaires et de lourds investissements financiers. Dans le domaine de l'énergie, la recherche sur les batteries lithium-ion a mobilisé des chercheurs en sciences et ingénierie des matériaux, en chimie du solide, en électrochimie et en physique. Les batteries au lithium ont ainsi participé à l'émergence d'une nouvelle chimie, la chimie du solide, et plus précisément à la « chimie d'intercalation ». En médecine comme dans le secteur de l'énergie, la mise au point de matériaux commerciaux résulte d'une convergence d'outils (statistiques et instruments techniques) et de connaissances (modèles, et théories) pour stabiliser les résultats et obtenir des produits efficaces [6].

Ces campagnes intensives de R&D répondent à des pressions sociales très fortes. Dans le cas du lithium médicament, le marché des drogues psychotropes valait des milliards de dollars dans les années 1970. La chlorpromazine, synthétisée par Rhône-Poulenc au début des années 1950 et connue sous le nom de Thorazine, est le premier médicament antipsychotique : il a été utilisé par les psychiatres européens et nord-américains pour « calmer de nombreux patients schizophrènes sans les sédater [...]. Au cours des années 1960 et 1970, les psychiatres hospitaliers commencent à utiliser un

certain nombre de dérivés de la phénothiazine pour traiter la schizophrénie, le carbonate de lithium pour stabiliser les patients maniaques et l'imipramine pour soulager la dépression psychotique » [7] ». Dans les années 1980, au Royaume-Uni, environ "une personne sur deux mille" prenait régulièrement du lithium pour traiter les troubles bipolaires [8]. En outre, les psychiatres s'intéressaient également au lithium-ion comme outil de recherche sur les neurotransmetteurs. Parce qu'il est structurellement plus simple que les grosses molécules organiques courantes et chimiquement proche des ions alcalins comme le sodium ou le potassium qui circulent dans les tissus biologiques, l'ion lithium est apparu comme mieux adapté à l'étude des mécanismes de neurotransmission et propre à livrer « la clé de la maladie mentale [9] ». L'hypothèse de la simplicité s'est avérée erronée. Cependant, après des décennies de recherche pharmaceutique intensive pour trouver d'autres classes de médicaments comme les anticonvulsifs et les antipsychotiques atypiques, l'ion lithium reste le meilleur régulateur des « sautes d'humeur anormales » au 21e siècle [10].

Quant à la R&D sur la batterie lithium-ion, elle débute à la fin des années 1960 dans le monde occidental, au carrefour des mondes académique, militaire et industriel [11]. Dès 1967, plusieurs centres universitaires travaillent sur de nouvelles électrodes et de nouveaux électrolytes : Archie Hickling à Leicester, John Goodenough à Oxford, Robert Huggins et Michel Armand à Stanford. Ces universitaires travaillent en parallèle avec des chercheurs industriels : Joseph Kummer chez Ford Motor Company et Stanley Whittingham à Exxon. La rencontre de ces centres de recherche se fait sous l'égide de l'OTAN qui organise en 1972 une conférence à Belgirate (Italie). Cette initiative prend de l'importance dans le contexte des premières alertes internationales sur l'environnement et de la crise pétrolière qui conduit à miser sur les promesses des véhicules électriques. Ensuite, l'essor des technologies de télécommunication dans les années 1980 a stimulé la production de l'ion lithium : des prototypes fonctionnels d'appareils électroniques conçus par Akira Yoshino et fabriqués par Sony au Japon ont conduit à la commercialisation de batteries à l'oxyde de cobalt-lithium pour ordinateurs portables par Sony et AT&T au début des

années 1990. Depuis lors, les batteries lithium-ion sont devenues encore plus attractives pour réduire les émissions de $CO_2$ grâce à l'électrification des transports. Elles sont ainsi devenues les stars des politiques de transition énergétique et leur célébrité culmine en 2019 avec le prix Nobel de chimie décerné à John Goodenough, Stanley Whittingham et Akira Yoshino : « Les batteries ion lithium sont d'un très grand bénéfice pour l'humanité, car elles ont permis le développement des ordinateurs portables, des téléphones mobiles, des véhicules électriques et le stockage de l'énergie générée par l'énergie solaire ou éolienne [12] ».

## Lisser le temps dans un monde bipolaire

Le lithium alimente ainsi le rêve d'un avenir vert de croissance économique sous forme d'une transition douce des énergies fossiles vers les énergies renouvelables, sans bouleverser l'équilibre des forces, sans imposer de restrictions drastiques à la consommation. Le rêve d'une croissance économique rentable grâce aux batteries lithium-ion résiste à toutes les épreuves et démentis formulés par des historiens et des anthropologues. Chacun veut y croire malgré les études historiques démontrant que la prétendue transition énergétique est en fait une *accumulation* plutôt qu'une *substitution* de sources d'énergie - charbon, eau, pétrole, gaz et atomes. Si la conséquence est une forte augmentation de la consommation globale de combustibles fossiles entre les années 1950 et les années 2020, on s'accroche au lithium-ion pour jouir du présent[13]. Des études anthropologiques, comme le projet de recherche du CER intitulé « Worlds of lithium» (« Monde du lithium »), mettent en relief la dimension coloniale du rêve de transition douce en révélant la face cachée du futur bucolique des villes vertes du Nord : une activité d'extraction effrénée du lithium à partir de minéraux ou de saumures dans certains pays du Sud qui entraîne des dommages écologiques et sociaux. Le projet capitaliste d'un marché rentable des énergies renouvelables permettant la croissance économique du Nord se fait au détriment des conditions réelles et actuelles des pays du Sud tels que l'Australie et le Chili qui fournissent les sources de lithium.

Dans un élégant article intitulé « Lithium : Vers une théorie de la transition bipolaire », Marina Weinberg et Cristóbal Bonelli utilisent la catégorie bipolaire comme métaphore pour illustrer le modèle colonial permettant la distribution inégale des richesses [14]. En se référant à la théorie médicale grecque antique des humeurs, où la santé résulte d'un équilibre entre des fluides corporels, ils affirment que "l'humeur maniaque du Nord capitaliste" doit être mise en connexionx avec "l'état d'esprit dépressif du Sud". Et ils relient cet équilibre mondial des humeurs aux notions occidentales d'espace et de temps comme conteneurs universels d'événements géologiques et historiques. « En séparant le monde en continents, discrets et distincts, et en imposant un temps linéaire unique et universel, ces transitions, conçues à partir du Nord global, fonctionnent sans tenir compte de la pertinence écologique de la durabilité des processus écologiques interdépendants [15] ».

Bien que la métaphore bipolaire soit probablement inspirée par l'usage pharmaceutique du lithium comme médicament contre les troubles bipolaires, ces auteurs n'ont pas procédé à une analyse comparative de l'action effective du lithium dans ses applications médicales et énergétiques. Or, cette analyse montre que l'ion lithium livre dans tous les cas un mode de gestion d'un temps bipolaire.

Les psychotropes à base de lithium sont utilisés depuis environ 70 ans pour prévenir les épisodes dramatiques de dépression qui conduisent souvent au suicide des personnes souffrant de troubles psychiques [16]. Le lithium sert une « thérapie de maintenance », suivant l'expression des médecins. Les patients atteints de maladies bipolaires traités au lithium pendant de nombreuses années ne connaissent plus d'alternance d'épisodes maniaques et dépressifs. Ils sont délivrés du « cycle rapide », un mélange d'humeurs dépressives, maniaques et hypomaniaques sur une période de 12 mois. Comme le lithium prévient les rechutes et l'instabilité de l'humeur, il atténue les hauts et les bas et permet de vivre le temps comme un flux continu de texture inerte. Ce stabilisateur d'humeur améliore la qualité de vie et l'adaptation sociale des patients souffrant de troubles bipolaires, de manie et de dépression.

D'une manière tout à fait différente, la batterie lithium-ion fournit un dispositif de stockage pour lisser les courbes de production et de consommation d'énergie dans la transition de l'énergie fossile vers l'énergie renouvelable fournie par les forces intermittentes du soleil ou du vent. La capacité de stockage de ces batteries crée un présent plus ou moins permanent, où l'électricité est toujours à portée de main pour alimenter les appareils électroniques et véhicules électriques, quelles que soient les conditions météorologiques. En stockant l'énergie, elles permettent de suivre un emploi du temps régulé par des conventions sociales et non assujetti aux cycles circadiens, aux saisons, ainsi qu'aux cycles du carbone qui régulent le climat de la Terre. Les batteries à l'ion lithium soutiennent ainsi l'idéal moderne d'émancipation à l'égard de la nature grâce à la technologie.

## Stabiliser une culture de l'ignorance

Cependant, les promesses du lithium en tant que stabilisateur du temps dans les technologies de la santé et de l'énergie reposent sur une ignorance socialement construite [17]. Les limitess de ces deux technologies et leurs impacts sont occultés ou traités comme de simples externalités, ce qui dispense d'explorer des alternatives. En psychiatrie, les ions lithium permettent certes de contrôler les symptômes mais ils ne guérissent pas les maladies qui les causent. Dans le domaine de l'énergie, les batteries lithium-ion sont hautement inflammables en raison de l'électrolyte liquide à base d'éther utilisé par Sony. Une technologie plus sûre basée sur des électrolytes à l'état solide, développée par Michel Armand, et fournissant moins d'énergie par heure, n'a pas été étudiée parce qu'elle ne correspondait pas au marché de masse rentable des véhicules électriques [18].

Plus grave encore, les effets secondaires de ces deux applications du lithium sont systématiquement négligés ou minimisés. Les médicaments à base de lithium ont été massivement utilisés pour réguler et contrôler les comportements sociaux des individus pendant plus d'un demi-siècle, malgré leurs effets secondaires indésir-

ables sur les patients. Depuis les années 1950, ils ont généré chez certains patients des troubles de la thyroïde, des lésions rénales, des déficiences cardiaques ainsi que des malformations cardiaques du fœtus chez les patientes enceintes (not: Johnson, 1984, *op. cit.*, p. 123-129.). Les médicaments psychotropes peuvent également provoquer des états nauséeux et des maladies chez les patients. On dira bien sûr que tout médicament a des effets toxiques et des effets thérapeutiques. Cette vieille ambivalence du *pharmakon* est généralement traitée au moyen de modèles statistiques et d'essais cliniques. Dans le cas du lithium, les effets secondaires négatifs ont été généralement minimisés et considérés comme un moindre mal pour un plus grand bien, comme un inconvénient mineur en comparaison d'un grand bénéfice. On sait pourtant que les psychotropes à base de lithium affectent la personnalité des individus, ce qui pose des questions éthiques [19]. Les patients engagés dans des traitements à long terme au lithium sont bien adaptés au temps standard et aux rythmes des contraintes sociales, mais ils perdent une partie de leur moi et de leurs liens avec le monde. En particulier, ces stabilisateurs du temps interdisent de vivre ce que Virginia Woolf a si joliment décrit comme des « moments d'être » [20]. Ces rares épisodes éphémères émergent de la « ouate » de la vie quotidienne en interrompant le cours du temps ordinaire qui s'écoule silencieusement. Ils révèlent un monde dense, où les choses sont reliées entre elles, enchevêtrées. Ils donnent l'impression que, caché dans le quotidien, il y a peut-être quelque chose d'autre à découvrir. Notre « moi », oscillant sans cesse entre le besoin de « gratter » la surface des autres et un appel à « la mélancolie, au froid, au profond, impénétrable[21] » d'un paysage intérieur sans horloge, ni carte, est enfoui sous un moi stable, chimique et sociable. Ainsi, le lithium fait-il partie d'une culture médicale qui sacrifie l'intensité existentielle et l'identité émotionnelle des individus à la standardisation du temps et à la discipline de la population.

De même, les bouleversements socio-politiques et les perturbations environnementales engendrés par la production de masse des batteries à l'ion lithium sont dissimulés par la promesse d'un avenir vert où l'énergie est décarbonée. Or, la production de masse des batteries lithium-ion s'organise autour d'une division tacite du trav-

ail à l'échelle mondiale entre le Nord et le Sud. L'Amérique du Sud, où le « triangle du lithium » formé par la Bolivie, le Chili et l'Argentine rassemble plus de 60 % des gisements de lithium connus dans le monde, vend à bas prix ses matières premières. L'Asie – Chine, Japon et Corée du Sud – recueille la valeur ajoutée de la production industrielle. Enfin, l'Europe et l'Amérique du Nord se taillent la part du lion sur le marché des batteries de stockage pour les appareils électroniques et les véhicules électriques. Le bien-être des populations européennes et nord-américaines repose sur la construction sociale de l'ignorance des problèmes environnementaux et sociaux générés par l'extraction en Amérique du Sud au profit économique des entreprises asiatiques transnationales et des ambitions géopolitiques hégémoniques de la Chine [22].

Les piles au lithium et les médicaments au lithium procèdent de la vision moderne du temps comme cadre vide et passif d'événements et la renforcent. Le temps universel, linéaire et abstrait de la chronologie est si profondément enraciné dans la culture occidentale qu'il interdit les expériences alternatives du temps, qu'elles soient individuelles ou collectives. Et le triomphe de ce temps lisse et uniforme persistera vraisemblablement au XXIe siècle malgré la perte d'individualité induite par les traitements au lithium et malgré l'extraction massive de matériaux critiques pour la fabrication de batteries au lithium. Les « vertus » du lithium n'en laissent pas moins de soulever des questions éthiques des questions de justice sociale, de protection de l'environnement et des préoccupations géopolitiques à l'échelle mondiale.

—

## Notes

1 Lukasz Lamza, « Six Phases of Cosmic Chemistry », *HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry*, no. 20, 2014, 165-192, p. 172.

2 Ricardo O. Bach et Vincent S. Gallicchio (dir.), *Lithium and Cell Physiology*, New York, Springer-Verlag, 1990, p. vi-viii.

3 Olof Ramström, « Scientic Background on the Nobel Prize », *Chemistry*, 9 Octobre 2019, p. 9. Rapport de l'Académie Royale des Sciences de Suède, 13 pages. Disponible ici : https://staging.nobelprize.org/uploads/2019/10/advanced-chemistryprize2019-2.pdf

4 F. Niel Johnson, *The History of Lithium Therapy*. London, MacMillan; 1984, p. xv.

5 *Ibid.*, p. xiii; p. 52.

6 Matthew Eisler, « Power Sources », dans Joseph Martin, Cyrus Mody et Arne Hessenbruch (dir.), *Between Making and Knowing. Tools in the History of Materials Research,* Singapore, World Scientific, 2020, p. 349-355.

7 Mark S. Micale, « The Psychiatric Body », dans Roger Cooter et John Pickstone (dir.), *Companion to Medicine in the Twentieth Century*, London & New York, Routledge, 2003, 323-346, p. 334-335.

8 Johnson, *The History of Lithium Therapy*, *op. cit.*, p. xiii.

9 Johnson, *The History of Lithium Therapy*, *op. cit.*, p. xv.

10 P. Bech, « The Full Story of Lithium », *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 75, no. 5, 2006, 265-269, p. 267.

11 Pour un compte rendue plus détaillé et des références, voir Pierre Teissier, « Lithium », dans Bernadette Bensaude-Vincent (dir.), *Between Nature and Society. Materials Biographies,* London & Singapore, World Scientific, 2022, p. 223-238.

12 Nobel Prize, 2019: https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2019/popular-information/

13 YvesBouvier, « Les transitions énergétiques dans l'histoire, entre succession des techniques et sédimentation des enjeux », dans Yves Bouvier (dir.), *Les dés énergétiques du XXIe siècle. Transition, concurrence et efficacité au prisme des sciences humaines*, Peter Lang, 23-36, p. 34-35.

14 Marina Weinberg et Cristóbal Bonelli, « Lithium: Towards a theory of a bipolar transition », dans F. Diaz, A. Kubrak et M. Otero Verzier (dir.), *Lithium. States of Exhaustion*, Rotterdam, ARQ editions, 2021, p. 52-56.

15 *Ibid.*, p. 53.

16 Contantin Volkman, Tom Bschor et Stephan Köhler, « Lithium treatment over the lifespan of bipolar disorders », *Fontiers in Psychiatry*, vol. 11, 7 mai 2020, https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00377

17 Sur la construction sociale d'ignorance, voir Robert N. Proctor et Londa Schiebinger (dir.), *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford,Stanford University Press, 2008.

18 Bernadette Bensaude-Vincent, « Entretien avec Philippe Barboux », *Science : histoire orale*, 12 décembre 2000. Disponible ici : https://sho.spip.espci.fr/spip.php?article46

19 Klavs Birkholm, « The Ethical Judgment: Chemical Psychotropics », *HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry*, no. 22, 2016, 127-148, p. 142.

20 Virginia Woolf., *Moments of Being: Unpublished Autobiographical Writings*, London, Harvest Books, 2nd ed, 1985.

21 Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway* [1925], London, Penguin, 1992, p. 176.

22 Nancy Postero, « Living Well? The Battle for National Development », dans *The Indigenous State. Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia,* University of California Press, 2017, p. 102-109.

—

## Contributeur · ices

Traduction de Dimitra Panopoulos

L'ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #LITHIUM | #TRANSITION ÉNERGÉTIQUE | #EXTRACTIVISME | #MOUVEMENTS SOCIAUX | #FÉMINISMES

# La voiture électrique : un maintien du statu quo sous de verts auspices

Par Kilian Jörg | 13-03-2025

**Symbole incontournable de la « transition écologique », la voiture électrique est souvent présentée comme l'avenir de la mobilité. Pourtant, en 1905, près de 35 % du parc automobile mondial était déjà électrique, contre moins de 2 % aujourd'hui. Comment expliquer ce paradoxe ? Le futur que l'on nous vend n'est-il qu'un retour déguisé au passé ? Et si, sous couvert d'innovation, nous ne faisions que continuer notre présent et ses politiques dévastatrices ?**

"Le vrai visage de la transition verte européenne" : la gigafactory de Tesla au sud-est de Berlin pris pour cible par les militants du groupe Disrupt

La voiture électrique est devenue l'un des principaux symboles de la soi-disant « transformation verte » du capitalisme[1]. Grâce aux batteries à base de lithium, on veut changer le moteur des voitures - et faire tout le reste comme avant. Il s'agit là d'un symbole parfait de l'idéologie de l'ordre dominant. Celui-ci est désormais contraint de reconnaître le problème écologique. Mais les solutions majoritairement avancées (qui culminent dans des expressions comme « neutralité climatique » et « neutralité carbone ») présentent un dangereux vide imaginaire, indiquant en premier lieu un maintien du statu quo sous de verts auspices. Le simple fait de changer le moteur pour passer d'un fonctionnement au pétrole à un fonctionnement sur batterie, loin de surmonter l'extractivisme et ses effets catastrophiques d'un point de vue écologique, le diversifie au contraire et l'étend à de nouvelles matières premières (telles que les "métaux critiques" comme le lithium, le cérium ou l'ytterium), sans que les fondements du capitalisme fossile ne changent.

Les dynamiques globales, les problèmes planétaires et les relations complexes sont plus faciles à illustrer lorsqu'on se concentre sur un objet concret. Et rien ne marche mieux que la voiture, peut-être *le* symbole de la « bonne vie » moderne, avec tous ses problèmes, ses contradictions et sa charge affective. Dans ce texte, je reviens sur l'effet politiquement paralysant de concepts tels que la « neutralité climatique », avant d'entamer une excursion dans l'histoire de l'automobile afin de montrer que la forme de la voiture est indissociable de la forme de la société dans laquelle elle s'inscrit. Dans l'ordre patriarcal et capitaliste, la forme du véhicule « monomodal » qu'est la voiture à moteur à combustion a toujours été la forme logique de la « voiture » et, à moins d'un changement de société radical, le boom actuel de la mobilité électrique ne changera pas fondamentalement cette forme monomodale de la voiture. L'approche de la mobilité actuellement majoritaire dans nos sociétés implique que seul un « ancien extractivisme renouvelé » peut s'étendre à de nouvelles matières premières comme le lithium, sans que rien ne change fondamentalement dans la dynamique d'exploitation globale sous-jacente ou dans la forme fossile de notre économie mondiale globale. En conclusion, je soutiendrai que la question de la voiture électrique (« pour » ou « contre ») est posée avec trop d'angles morts si on ne la place pas dans son contexte social : dans une autre société, plus communautaire et plus féministe, d'autres formes de véhicules motorisés pourraient s'imposer majoritairement, qui ressembleraient peut-être bien plus aux flottes de taxis électriques des débuts de l'automobilisme qu'aux « bolides en chaleur » incarnés par une Tesla ou une Porsche, lascives promesses pour une clientèle de consommateurs principalement masculine.

## La neutralité climatique – le summum de l'émotion technique ?

Aujourd'hui, l'« état d'urgence climatique » a été décrété dans presque tous les pays industrialisés. Même les représentants aussi haut placés que le pape, le secrétaire général de l'ONU ou la présidente de la Commission européenne ont mis en garde contre la

catastrophe à venir, parfois sur un ton strident. On pourrait donc penser que, une fois le problème arrivé dans les plus hautes sphères, on travaille partout d'arrache-pied pour trouver des solutions. La stratégie de mobilité du « European Green Deal » de la Commission européenne (2021) est un exemple de cette *Can-Do Attitude* de l'ordre dominant. Le volet « Sustainable and Smart Mobility Strategy » rassemble ainsi 82 initiatives avec pour objectif d'atteindre les jalons suivants au cours des prochaines années :

**D'ici 2030**

– au moins 30 millions de voitures zéro émission circuleront sur les routes européennes

– 100 villes européennes seront climatiquement neutres

– le trafic ferroviaire à grande vitesse doublera dans toute l'Europe

– les déplacements collectifs programmés pour des trajets inférieurs à 500 km seront neutres en carbone

– la mobilité automatisée sera déployée à grande échelle

– les navires maritimes zéro émission seront prêts à être commercialisés

**D'ici 2035**

– les gros avions zéro émission seront prêts à être commercialisés

**D'ici 2050**

– presque toutes les voitures, camionnettes, bus ainsi que les nouveaux véhicules lourds seront zéro émission.

– le trafic de fret ferroviaire aura doublé

– un réseau de transport transeuropéen (RTE-T) multimodal sera pleinement opérationnel pour un transport durable et « intelligent » [*smart*], muni d'une connectivité à haut débit

Bientôt, selon l'UE, l'ensemble des ports, villes, aéroports, autoroutes et bien plus encore seront « neutres en carbone », « climatiquement neutres » et auront atteint l'objectif « zéro émission ». Bonne nouvelle ! Dans un avenir proche, les avions et les bateaux « zéro émission » auront été inventés. Comment cela sera-t-il possible ? On ne le sait pas encore, mais on a toute confiance en les ingénieurs. Heureusement, les « bonnes » voitures sont déjà là, et la « politique » peut se contenter de gérer la production et la distribution de ces nouveaux véhicules à des consommateurs·trices enthousiastes. Si nous essayons d'imaginer le monde futur « vert » (*green*) et « intelligent » (*smart*) de l'UE, nous constatons avec ravissement mais aussi étonnement que tout est en fait identique à ce qui existait jusqu'à présent. Dans ce futur écologique, les échangeurs autoroutiers, les ports et les aéroports continueront de desservir le trafic international de marchandises du marché mondialisé et, espérons-le, de le faire croître encore davantage. Les moteurs ronronneront désormais uniquement à l'électricité et quelques arbres supplémentaires seront plantés au bord des routes des centres urbains.

Des « visions » comme celle de la Charte verte de l'UE se lisent comme des listes de vœux magiques. À y regarder de plus près, cette vision d'une « Europe verte », qui se veut innovante et audacieuse, révèle l'extrême manque d'imagination de l'ordre dominant pour se réinventer face à la catastrophe. « Neutre pour le climat », « neutralité carbone » et « zéro émission » sont des expressions étroitement liées qui se sont largement imposées dans notre langage quotidien et qui définissent un objectif moral pour une grande partie de la population : marchez sur la pointe des pieds et faites le moins de bruit possible ! Chaque action, chaque trajet,

chaque achat est en principe « négatif ». Mais il est possible d'y remédier en consommant la bonne marchandise ou le mode de transport climatiquement neutre (et généralement un peu plus cher).

Le designer et chimiste Michael Braungart souligne avec son collègue William McDonough le triste rapport à la matérialité planétaire qui se perpétue dans de tels « idéaux verts » :

> Lorsque les gens se fixent pour objectif la triste et autohumiliante « zéro émission », ils se battent pour réduire la population, ils souhaitent une réduction de la consommation et de la croissance, ils menacent l'industrie du doigt et se voient prisonniers d'un monde plein de limites. Dans l'ensemble, ils n'ont pas une très haute opinion de leur espèce[2].

En outre, « ils [marquent] ainsi la séparation entre le 'naturel' et l''humain'[3] ». En fin de compte, toute interaction physique avec l'environnement apparaît alors comme négative. Dans le meilleur des cas, notre relation avec la terre est « neutre ». Selon Braungart[4], un motif chrétien primitif se perpétue ici dans un habit écologique séculier : toute interaction physique avec le monde terrestre est entachée de péché et l'on ne peut se maintenir aussi pur que possible qu'en faisant pénitence ou en consommant. Une action positive sur cette planète sort ainsi totalement du domaine de l'imaginable et donc du champ d'action moral et politique.

C'est précisément ce genre d'état d'esprit qui renforce l'impasse moderne du statu quo. Certes, nous savons désormais que beaucoup de choses ne vont pas du point de vue écologique. Mais pour la perspective majoritaire, il n'y a pas de référence environnementale plus positive, meilleure, pas d'horizon d'action. Un rapport « neutre » ne suscite ni enthousiasme individuel ni potentiel de mobilisation collective pour une vie *meilleure*. Le ressentiment des moins privilégié·es se traduit plutôt par une nouvelle stabilisation du statu quo dans un contexte d'inégalités persistantes, car celles et ceux qui ne peuvent pas se permettre d'adopter le mode de

consommation le moins pire d'un point de vue environnmental se complaisent dans une affirmation défiante des modes de vie plus toxiques, sous forme de moteurs bruyants, faute d'alternatives.

Derrière des leitmotivs tels que la « neutralité climatique », la crise climatique, tout comme la question des transports, est le plus souvent traitée par la politique actuelle comme un sujet que l'on pense maîtriser par des solutions presque exclusivement techniques : éoliennes, panneaux solaires, captation du carbone, nouvelles centrales nucléaires – et bien sûr, en premier lieu, par la voiture électrique.

La voiture électrique est désormais, dans presque toutes les couches sociales, le symbole de la politique de « transformation écologique » d'un « capitalisme vert », quelle que soit l'opinion que l'on ait de ce dernier. Les critiques réactionnaires de droite tout comme les militants écologistes de gauche parlent souvent de la voiture électrique comme d'un symbole de l'hypocrisie du paradigme promu par l'ordre capitaliste étatique actuel. Le reproche le plus souvent formulé est que les dommages environnementaux ne sont que déplacés ailleurs, sans vraiment s'attaquer à la racine du problème. Alors qu'à droite, cela conduit à une position cynique en affirmant que c'est ce qui a déjà été fait, les personnes de gauche sont tiraillées par un dilemme infernal : d'une part, elles ne veulent pas rejeter totalement la voiture électrique « écologiquement meilleure » (et peut-être même faire ainsi le jeu de la droite), mais d'autre part, elle ne veulent pas non plus être celles qui accueillent un capitalisme qui se dit « vert » et, avec lui, ses nouvelles dynamiques d'exploitation.

Ici, je ne m'intéresse cependant pas tant aux avantages et aux inconvénients de la voiture électrique. Je ne pense pas qu'un simple changement de mode de propulsion puisse apporter la moindre solution à notre situation écologique catastrophique. Je pense que la question de la voiture électrique comme symbole du « tournant écologique » n'est tout simplement pas la bonne : ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant de calculer dans tous les sens les émissions de $CO^2$ ou d'atteindre le nouvel idéal de la « neutralité climatique », mais

plutôt de politiser les modes de vie auxquels la voiture, quelle que soit sa motorisation, donne accès de manière majoritaire. Ceux-ci ne semblent pouvoir être abordés directement ni par la gauche ni par la droite dans le cadre de la politique mainstream, car ils impliqueraient une remise en question de la normalité dans laquelle on ne peut que continuer à perdre politiquement. Le pour et le contre de la voiture électrique, comme de nombreux autres aspects de la soi-disant « politique environnementale », font partie et sont dérivés d'une logique dont la genèse constitue pour moi le véritable problème. En effet, l'environnement y est toujours présenté comme quelque chose dont on peut disposer passivement et que l'on peut ensuite gérer d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire soit en nuisant au climat, soit en étant neutre pour le climat. Mais dans cette configuration, rien ne change dans la composition de notre corps politique et donc dans les évidences qui composent une normalité. Comme je le suggérerai à la fin, une politique qui veut rendre possible des alternatives radicales devrait en premier lieu travailler à retirer à cette logique hégémonique sa position de monopole et ainsi faire apparaître d'autres relations environnementales comme désirables et réalisables. C'est à cette seule condition que le type de véhicules motorisés peut devenir un enjeu politique pertinent.

## Différentes formes (précoces) de l'automobile et son déterminisme pétro-patriarcal

Il y a une certaine ironie dans le fait que ce qui est aujourd'hui souvent promu comme « visionnaire » pour l'avenir des centres urbains verts ait déjà constitué la réalité de l'automobile à sa naissance : des flottes de taxis à propulsion électrique, dont l'autonomie pouvait atteindre 30 km et qui devaient remplacer le transport individuel, aujourd'hui reconnu comme inefficace et écologiquement catastrophique, là où les transports publics et le vélo ne suffisaient pas. En effet, il existait déjà une flotte de taxis électriques très fréquentés à Londres dès 1897, à Paris dès 1898, à Berlin et dans diverses villes américaines dès 1899[5]. Comme nous l'avons mentionné, la part des voitures électriques aux États-Unis était d'environ un tiers en 1900. En Europe également, la part des trois

grandes formes de propulsion des débuts de l'automobile (moteur à combustion, propulsion à vapeur et propulsion électrique) était à peu près équivalente, avec un léger avantage pour les véhicules à moteur électrique. Le premier record de vitesse de plus de 100 km/h a été établi par une voiture électrique (un modèle belge, « La Jamais Contente » en 1899) et la propulsion électrique était largement considérée comme supérieure aux deux autres options, ce qui a poussé des personnes aussi haut placées que l'empereur Guillaume de Prusse à choisir ce moteur.

L'empereur Guillaume dans une voiture électrique devant l'église Sainte-Marie de Berlin en 1906

Qu'est-ce qui a donc conduit au déclin de la voiture électrique, qui a été si dramatique que des magazines comme *Der Spiegel* ont pu titrer en 2017 : « Si le boom des voitures électriques continue ainsi, nous atteindrons bientôt les chiffres de 1899[6] » ? Outre la progressive mise à disposition commerciale de l'essence et autres carburants à base de pétrole, ainsi que l'introduction de certaines innovations techniques comme l'allumage électrique du moteur à

essence, un autre facteur de ce déclin, peut-être plus inattendu, est particulièrement mis en avant par divers chercheurs et chercheuses : la course automobile.

La plupart du temps, l'histoire de l'adoption de la voiture est présentée à tort comme plus ou moins linéaire. La voiture, étant trop chère et trop peu fiable, n'a en aucun cas immédiatement remplacé la calèche, le cheval ou le vélo. Avant et pendant les premiers temps de l'automobile, toutes les grandes villes occidentales (où la voiture s'est répandue en premier) disposaient d'un réseau de mobilité multimodal bien rodé, composé de tramways, de trains, de chevaux, de calèches, d'omnibus, de vélos et de piétons. L'automobile, en tant qu'invention récente, n'a pu s'ajouter à ce réseau existant qu'au sein de petites niches, comme les flottes de taxis, ou comme symbole de statut social pour la bourgeoisie naissante, ou encore pour les promenades en campagne. Selon le chercheur en mobilité Frank Geels, ces dernières ont joué « un rôle essentiel dans la formation de l'idée de ce que 'l'automobile' devait pouvoir faire[7] ».

La première voiture électrique avait un inconvénient majeur par rapport à la voiture à combustion : son autonomie réduite. Au bout de 80 km maximum, les batteries très sensibles devaient être rechargées dans un « dépôt d'accumulateurs ». Alors que cela ne posait aucun problème dans ses champs d'application initiaux, comme les taxis urbains ou les promenades dans les parcs, la propulsion électrique était à la traîne dans les courses automobiles, très populaires à l'époque. Dès les premières grandes courses de « voitures sans chevaux », comme la course Paris-Bordeaux-Paris de 1895, huit des neuf voitures qui ont franchi la ligne d'arrivée avec succès étaient propulsées au pétrole. Cela a conduit à ce que les moteurs à combustion soient perçus comme « plus forts » et « plus puissants » dans l'esprit du grand public[8]. La voiture électrique a certes été souvent vantée comme étant plus silencieuse et plus propre : par exemple, seules les voitures électriques étaient autorisées à se promener à Central Park à New York[9]. En 1900, le journaliste influent Louis Baudry de Saunier décrivait déjà le moteur électrique comme étant « le plus propre, le plus souple que l'on puisse

souhaiter [...].] Il ne répand pas d'odeur nauséabonde et ne laisse pas de nuages de fumée blanche ou noire comme signe désagréable de sa présence à l'arrière du véhicule[10] ».

Mais la publicité dont ont bénéficié les moteurs à combustion, plus bruyants et suintants, grâce à leurs succès dans les courses automobiles, a conduit, en particulier le public masculin, à les identifier comme symbole du progrès fulgurant de la modernité. Et comme ces hommes, marqués par des fantasmes de domination mécanique, représentaient le segment de la société avec le plus fort pouvoir d'achat, leur influence sur l'évolution du marché et de sa technique a été décisive. La première voiture produite en masse, la Ford Model T de 1908, était ainsi équipée d'un moteur à combustion, ce qui correspondait également aux intérêts de l'industrie pétrolière naissante aux États-Unis à cette époque. Grâce à ce complexe d'une virilité mécanique alimentée par le carburant fossile, qui associait le progrès à des moteurs bruyants et suintants qui soumettent la nature comprise comme féminine, le mode de propulsion du moteur à combustion fut bientôt considéré comme inévitable [11].

La production de voitures électriques a ainsi été reléguée à des niches de plus en plus petites, sans jamais s'éteindre complètement. Les flottes de taxis électriques ont encore survécu pendant quelques décennies, jusqu'à ce que la fin du fascisme et de l'industrie de guerre finissent par imposer la voiture à combustion comme unique paradigme et mode de mobilité. À l'origine de cette évolution se trouve le pouvoir d'achat de la bourgeoisie aisée, qui infléchissait le marché par ses désirs et qui voyait dans la voiture à essence la meilleure concrétisation de sa conception bourgeoise de la liberté[12].

Bref, la forme de propulsion de la voiture n'était pas prédéfinie par la technologie. Dans un autre ordre social, un autre mode de propulsion, comme celui de la voiture électrique, se serait peut-être imposé. Mais dans les sociétés capitalistes et patriarcales dans lesquelles la voiture s'est développée, elle témoigne d'un amalgame entre désir bourgeois de soumission de la nature, fantasmes masculins de puissance technique, atomisation de la société sous une

conception libérale de liberté « sans aucune attache » et émergence de l'industrie pétrolière. Même dans ces conditions, la voiture est d'abord restée un phénomène de niche réservé à quelques citoyen·nes privilégié·es, jusqu'à ce que les coups de boutoir du fascisme permettent à la voiture de devenir un mode de transport et de vie adopté par la grande majorité de la population des pays "surdevelopés", éliminant toute alternative.

## Forme technique = forme sociale

On ne peut donc ni considérer en bloc les voitures électriques comme un remède, ni les diaboliser. En effet, un petit taxi électrique autotracté suggérerait un rapport à la société et à l'environnement complètement différent de celui d'un gigantesque SUV Tesla détenu par un particulier. Malheureusement, si l'on regarde de plus près le marché automobile actuel et les programmes d'aide publique en faveur d'un « tournant de la mobilité verte », la situation est loin d'être rose. Le débat public se concentre sur le pour et le contre de la voiture électrique en ne la considérant que comme un objet de propriété privée et un moyen de transport monomodal [13]. En comparaison, on entend peu parler, par exemple, de flottes de taxis électriques.

Le constructeur américain de voitures électriques Tesla est généralement considéré comme celui qui a sorti la voiture électrique de sa niche au début du 21e siècle et en a fait une « alternative réelle » à la voiture à combustion. Mais qu'est-ce qui distingue les Tesla des voitures électriques qui existaient déjà auparavant ? Alors que d'autres voitures électriques étaient plus légères et plus petites que les voitures à combustion en raison de leur mode de propulsion et de leur domaine d'utilisation, Elon Musk a insisté pour conserver la forme et l'architecture des voitures à combustion les plus chics en n'électrifiant que le moteur. En termes de taille, de poids, de vitesse et de chevaux, les Tesla peuvent facilement rivaliser avec les modèles haut de gamme de BMW et Mercedes. Elles s'adressent manifestement à la même catégorie de consommateurs, majoritairement des hommes avec des revenus importants. Leur design

s'inspire du langage formel des « bolides les plus excitants », des voitures de course et des SUV, et offre en plus une surface *plus sleek* [lustré, élégant, épuré] qui leur donne un air plus contemporain en harmonie avec l'ère du numérique. La forme, le statut, les rapports de classe et de taille ont donc été rapprochés au maximum de l'ordre existant des voitures à combustion fossiles et capitalistes. Contrairement aux voitures électriques précédentes, qui ne correspondaient pas à l'aspect normalisé d'une « bonne voiture », une Tesla ressemble exactement aux « voitures à combustion les plus sexy » - et paraît même plus moderne. Ce n'est qu'ainsi que la voiture électrique a été considérée comme viable sur le marché et digne d'être soutenue politiquement.

La vision d'avenir de l'e-mobilité prônée aujourd'hui par la politique majoritaire repose non pas sur une volonté de transformer le paradigme dominant de la mobilité, avec ses modes de perception implicites et ses rapports sociaux, mais sur sa poursuite et sa radicalisation sous des auspices « verts ». La voiture continue d'être comprise et encouragée comme un moyen de liberté individuel et privé[14] - sauf que dans le segment de prix supérieur, les voitures les plus prisées sont désormais proposées avec une prime à la bonne conscience éco-politique[15].

Mais ce n'est pas seulement la forme de la voiture qui est stabilisée par ce type de politique de la voiture électrique. Paradoxalement, il se pourrait même que la promotion de la voiture électrique stabilise et garantisse l'avenir de la voiture à combustion. En effet, selon les calculs du politologue Conrad Kunze[16], même en se basant sur les prévisions optimistes de l'Agence internationale de l'énergie (AIE), il faudrait encore 130 ans pour que l'ensemble du parc automobile mondial actuel (environ 2 milliards de voitures, un chiffre toujours en hausse) soit électrifié - car il serait impossible de produire autant de voitures électriques plus rapidement. De plus, il n'est pas du tout certain qu'il y ait suffisamment de ressources (métaux critiques, terres rares, etc.) pour électrifier théoriquement tout le parc automobile mondial qui ne cesse de croître.

En refusant d'envisager une réduction radicale du transport individuel, sa re-collectivisation et sa multimodalisation, les politiques d'électrification des transports pourraient paradoxalement favoriser le retour à la voiture à combustion, faute d'alternatives - parce qu'il n'y a pas d'autres voitures - et perpétuer une politique d'investissement beaucoup trop timide dans des modes de mobilité radicalement différents. Les premiers signes de ce retour de bâton sont malheureusement déjà visibles. En 2023, sous l'impulsion de l'Allemagne, nation de l'automobile, l'UE a assoupli sa décision de « mettre fin au moteur à combustion en 2035 ». Désormais, sous certaines conditions (mot-clé : le moteur à combustion vert, neutre pour le climat), de nouvelles immatriculations de véhicules thermiques seront encore autorisées après 2035. Un regard historique montre que les crises de vente du secteur automobile ont toujours été facilement absorbées par une légère modification technique[17]. Après un bref effondrement des chiffres de vente, une nouvelle « innovation » (comme l'introduction du catalyseur dans les années 80) entraîne un nouveau boom des ventes, permettant à la courbe du nombre de voitures disponibles dans le monde de continuer à grimper de manière presque exponentielle. Ce scénario pourrait fatalement se répéter pour la voiture électrique, d'autant plus qu'une grande partie de la politique actuelle semble aller dans cette direction, consciemment ou non. Après l'effondrement des ventes durant la « crise » du Covid (période marquée par un écologisation sans précédent des courants politiques dominants, impulsée par « Fridays for Future » au cours des années précédentes), le marché automobile s'est redressé jusqu'au printemps 2024 avec des taux de croissance à deux chiffres dans l'UE (depuis, les chiffres varient énormément et on ne peut donc pas avancer de prévisions précises). La voiture électrique est présentée comme le facteur déterminant de ce rebond, bien que le nombre total d'immatriculations de voitures à combustion continue d'augmenter (et fin 2024, il semble même que l'augmentation du nombre de voitures électriques soit en train de s'effondrer au profit des voitures à combustion - ce qui pourrait confirmer l'hypothèse développée ci-dessus, mais là encore, il est trop tôt pour être tout à fait fixé). Curieusement, cette reprise a lieu dans le contexte d'une autre crise qui, à première vue, devrait rendre la voiture privée beaucoup moins

attractive : en effet, alors qu'à l'époque du Covid, l'isolement était érigé en vertu et le prix essence atteignait un niveau historiquement bas, la guerre en Ukraine a depuis entraîné une flambée du prix du pétrole[18]. Pourtant, c'est justement maintenant que les ventes automobiles repartent à la hausse. La forme-voiture se révèle une fois de plus bien trop ancrée pour que les crises politiques traitées dans l'actualité quotidienne puissent y changer quelque chose.

## Un ancien extractivisme renouvelé

Alors que le pétrole a largement déterminé à lui seul les formes de propulsion du 20e siècle, le 21e siècle voit l'émergence de moteurs dépendant de métaux critiques, qui viennent s'ajouter au même régime de mobilité. Tout indique que nous ne nous dirigeons pas vers un remplacement mais vers une diversification des régimes respectifs des matières premières, ce qui conduira à une exploitation encore plus étendue des ressources planétaires, à différents niveaux. Alors que le pétrole continue d'être extrait et exploité de manière agressive (ruée vers l'Arctique, fracturation, etc.), un nouvel extractivisme se développe simultanément autour des métaux critiques comme le lithium, le cérium et l'ytterium, non seulement nécessaires à la fabrication des batteries des voitures électriques modernes, mais également irremplaçables pour la plupart des autres « infrastructures vertes » comme les panneaux solaires ou les éoliennes, et bien sûr aussi pour les smartphones. Les médias nationaux continuent de célébrer les nouvelles découvertes de ces métaux comme un avantage concurrentiel sur la voie de la « transformation verte » sans jamais évoquer les dommages environnementaux massifs et les expulsions de populations autochtones que leur extraction entraînerait[19]. Il est souvent dit ouvertement qu'il faut faire des sacrifices pour le « tournant écologique » et qu'on ne peut pas plaire à tout le monde[20].

Une autre lutte paradigmatique est celle qui se déroule actuellement dans l'ouest de la Serbie, où l'entreprise minière anglo-australienne Rio Tinto veut exploiter le lithium à grande échelle depuis

des années, et ce avec le soutien en grande partie explicite de la politique européenne, ce qui rendrait des villages et des villes entières pollués et inhabitables. « Vous détruisez nos moyens de subsistance pour pouvoir rouler à vélo électrique dans un environnement propre à Amsterdam », résume de manière hyperbolique un activiste local lors d'un entretien radio [21]. Dans la constellation politique actuelle, la mobilité électrique menace d'aggraver les structures d'exploitation et les inégalités mondiales déjà existantes. Les pays financièrement pauvres, dotés d'une législation environnementale faible et gouvernés par des élites corrompues, sont de plus en plus ciblés par les entreprises de terrassement sous le signe de ce nouvel extractivisme vert. Cela est souvent déguisé - comme par l'UE - en « aide au développement », mais, comme l'exprime l'activiste serbe Marija Alimpić, ce n'est rien d'autre que la poursuite des anciennes stratégies d'exploitation coloniale avec un vernis vert [22]. Selon eux, il s'agit de donner de plus en plus l'illusion de la propreté et du respect de l'environnement aux nations riches surconsommatrices et à leur électorat à fort pouvoir d'achat - alors que les dégâts environnementaux de leur mode de vie vampirique, qui continue à dépasser toutes les limites planétaires, sont de plus en plus habilement reportés sur les pays pauvres. Pourtant, il y aurait aussi, par exemple, dans le fossé du Rhin supérieur allemand, entre Francfort-sur-le-Main et Bâle, de grands gisements de lithium qui seraient même trois fois plus grands que ceux de toute la Serbie et qui seraient en outre plus faciles à exploiter [23]. Mais dans les rapports de force politiques actuels, il semble plus facile d'exploiter un État pauvre comme la Serbie, la Mauritanie ou la Bolivie contre la volonté de sa population. D'une part, il est moins coûteux pour les entreprises concernées d'exploiter dans des pays qui n'ont pas de réglementations environnementales strictes ni de bonnes conventions collectives. Et d'autre part, la population des pays riches sait mieux se défendre. Les gisements de lithium en Allemagne ne sont donc pas touchés, et le riche land de Hesse, superficiellement progressiste, peut aussi bien se réjouir que les gaz d'échappement de sa propre voiture ne soient plus perceptibles dans son environnement immédiat et s'indigner en même temps de l'état déplorable de l'environnement et des lois sur la protection de la nature en Serbie.

La lutte en Serbie n'est particulière que dans la mesure où la distance avec les pays riches de l'UE est relativement faible et que la délocalisation de l'exploitation éco-sociale ne peut donc pas être rendue aussi facilement invisible que dans les pays du Sud. C'est pourquoi on essaie de faire passer cet extractivisme pour une « aide au développement » et on le défend ouvertement en arguant que sinon, on laisserait l'exploitation à la Chine totalitaire et que, de ce point de vue, il vaudrait mieux que ce soit « l'Occident démocratique » qui s'en charge. L'exemple de la Bolivie, montre que les acteurs économiques occidentaux ont, comme toujours, très peu à voir avec les principes démocratiques dans l'obtention des ressources convoitées par l'automobile. Le président démocratiquement élu Evo Moralez a décidé en 2019 de mettre fin à l'exportation du lithium non transformé et de nationaliser l'ensemble du secteur. Comme dans les années 1950 et 1960, lorsque Mohammed Mossadegh en Iran ou Abd al-Karim Qasim en Irak voulaient nationaliser les gisements de pétrole de leur pays, Evo Moralez a subi en 2019 ce que l'on appelle un « putsch du lithium » [24], au cours duquel l'armée et la police ont pris le pouvoir et ont promis aux partenaires contractuels occidentaux de privatiser à nouveau la production de lithium et de développer les exportations. Lorsqu'Elon Musk, « probablement le plus grand acheteur de lithium au monde », a été accusé sur Twitter d'être derrière le coup d'État, il a ouvertement ironisé : « Nous éliminons qui nous voulons ! Faites-vous une raison » [25].

Heureusement, le pouvoir de Musk n'était pas aussi illimité qu'il le prétendait dans ce tweet rapidement supprimé. Car le gouvernement putschiste a été destitué l'année suivante par le gauchiste Luis Acre. Mais cet exemple montre le vrai visage du soi-disant « capitalisme vert », que ce soit sous des auspices démocratiques ou dictatoriaux. Autant les Etats-Unis que l'UE ont immédiatement qualifié le gouvernement putschiste de « démocratique » et de légitime - il n'a pas été sérieusement question de sanctions. L'extractivisme autour des terres rares montre de plus en plus clairement une continuité avec les pratiques antérieures du capitalisme fossile : les matières premières, que le modèle économique respectif définit comme essentielles, sont sécurisées en utilisant tous les moyens de

pouvoir. De même que l'Irak et l'Iran ont été renversés avec l'aide active de l'Occident parce qu'ils voulaient nationaliser leur pétrole, de nombreux pays économiquement pauvres et riches en lithium doivent aujourd'hui craindre des scénarios similaires - telle est la leçon de la Bolivie. Dans le cas de la Bolivie, la société minière publique YLB coopère désormais avec des entreprises chinoises et russes, ce qui a donné lieu à de nombreux gros titres négatifs dans les médias occidentaux. En Serbie, le projet a été provisoirement suspendu après les plus grandes manifestations environnementales de l'histoire de l'État, au cours desquelles plusieurs dizaines de milliers de personnes ont complètement paralysé l'autoroute urbaine de Belgrade à l'automne 2021. Mais le Premier ministre Vucic, après sa réélection au printemps 2022, a qualifié l'annulation de la mine de lithium de sa plus grande erreur politique. Il hésite entre une alliance avec l'Occident ou avec la Russie et la Chine - de nombreux acteurs de l'UE proposent de reprendre l'exploitation à la place de Rio Tinto. En général, la situation en Serbie est encore trop incertaine à l'heure où nous écrivons ces pages pour que nous puissions faire des prévisions plus précises. Mais à ce stade, ce ne sont pas tant les luttes spécifiques et leurs issues qui m'intéressent. Ce qui m'intéresse davantage, c'est la dynamique d'exploitation globale qui se dessine derrière elles.

## Conclusion

On l'a vu : si la forme de mobilité sociale et ses rapports sociaux implicites analysés ci-dessus sont maintenus, les mêmes dynamiques d'exploitation globales seront également reproduites. En fin de compte, peu importe que ce soit le pétrole ou les métaux critiques : leurs effets catastrophiques en termes de politique démocratique se produisent lorsqu'ils sont utilisés comme solution dominante de la mobilité et de la technique. Puisqu'il ne semble pas que la voiture électrique remplacera complètement le moteur à combustion au cours de ce siècle, une nouvelle diversification de l'extractivisme mondial et de ses dynamiques d'exploitation est en jeu. Si la « transition verte » et la « neutralité climatique » signifient principalement le remplacement des moteurs à combustion par

des voitures électriques, le régime existant d'exploitation extractiviste basé sur les inégalités mondiales se poursuivra presque automatiquement, mais s'étendra également à d'autres couches de la Terre. Cette situation est encore aggravée par le fait que les voitures électriques et autres « technologies vertes », comme les éoliennes ou les panneaux solaires, ne font que prétendre remplacer le pétrole. En effet, selon Paolo Servigne et Raphael Stevens, il n'y a tout simplement pas assez d'énergie facilement convertible au-delà du pétrole pour permettre, même partiellement, une telle transition prétendument « verte » [26]. Dans la configuration politique dominante, les voitures électriques, les éoliennes et les panneaux solaires ne sont « post-fossiles » que dans les apparences et pour le consommateur final : leur production et l'extraction de leurs ressources continuent à dépendre du capitalisme fossile, et ce pour une durée indéterminée.

J'espère l'avoir montré : la forme de la voiture ne peut pas être séparée de la forme de la société. Il ne sera pas possible - contrairement aux promesses des politiques majoritaires - d'écologiser la société sans changer fondamentalement son rapport à l'environnement, à la technologie, à la mobilité et aux identités de genre.

—

## Notes

1 **Ce billet pour *Les Temps Qui Restent* reprend des extraits de mon livre *Das Auto und die ökologische Katastrophe* (Bielefeld, Transcript, 2024), qui sera publié en 2025 en français dans une version courte aux éditions Wildproject, probablement sous le titre *Autodestruction - Critique de la raison automobile*.**

2 **Michael Braungart et William McDonough, *Intelligente Verschwendung: The Upcycle: Auf dem Weg in eine neue Überflussgesellschaft*, traduit par Gabriele Gockel, Thomas Pampuch et Sonja Schumacher, München, oekom verlag GmbH, 2014. Traduction de la rédaction.**

3 ***Ibid.*, p. 44**

4 Michael Braungart, *Cradle to Cradle - Nachhaltige Produktion Im Kreislauf*. Conférence au Festival international des sciences. Heidelberg, DAI Heidelberg, 2020. Disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=FMMSke27c6k

5 F. W. Geels, "The Dynamics of Transitions in Socio-Technical Systems: A Multi-Level Analysis of the Transition Pathway from Horse-Drawn Carriages to Automobiles (1860-1930)", *Technology Analysis and Strategic Management*, vol. 17, no. 4, 2005, 445–476, p. 460.

6 Frank Patalong, "Elektroautos: So modern wie 1899 - zurück in die Zukunft," *Der Spiegel*, 14 Novembre 2017, https://www.spiegel.de/geschichte/elektroautos-so-modern-wie-1899-zurueck-in-die-zukunft-a-1176851.html

7 Geels, *op. cit.*, 462

8 Kingsley Dennis et John Urry,*After the Car*, Cambridge & Malden, Polity, 2009, p. 28-33

9 Geels, *op. cit.*, p. 461

10 cité dans Peter Maxwill, "Elektroauto-Revolution vor 100 Jahren", *Der Spiegel*, 11 juin 2012, https://www.spiegel.de/geschichte/elektroauto-revolution-vor-100-jahren-a-947600.html.

11 lire à ce sujet Cara New Dagge, *Pétromasculinité. Du mythe fossile patriarcal aux systèmes énergétiques féministes*, traduit par Clément Amezieux, Marseille, Wildproject, 2023.

12 Ces éléments sont développés dans le livre à paraître chez Wildproject à l'automone 2025.

13 C'est peut-être le Premier ministre français Jean Castex qui l'a exprimé le plus clairement en 2022, déclarant dans un discours public que le problème n'était pas les routes, mais les voitures qui y circulaient. Ou en d'autres termes : tout peut et doit rester comme avant, mais électrique s'il vous plaît (pratique, la même année,

l'électricité nucléaire a été déclarée « verte » par l'UE à l'initiative de la France)

14 On se demande souvent s'il serait plus judicieux, dans l'esprit de la justice climatique et des valeurs qu'elle exige (et qu'un État contribue à produire), de verser les 5.000 € minimum de subvention publique que l'on reçoit pour l'achat d'une voiture électrique (en plus des programmes d'aide à l'automobile déjà gigantesques de l'État et de l'Europe !) vers l'achat d'un abonnement de train, d'un ticket pour tous les transports ou d'un bon vélo. De même, certains demandent une « prime de non-automobile » de 5000 euros, car *ne pas* acheter de voiture est toujours bien plus écologique que d'acheter la meilleure voiture électrique du monde

15 Il est certain que le passage à la voiture électrique comme véhicule idéal entraînera de légères modifications (et clivages) dans l'ordre des désirs automobiles. Après tout, une Tesla est loin d'avoir une sonorité aussi « virile » et « autoritaire » qu'une voiture à essence comparable. Peut-être est-il vrai qu'un nouveau type de citoyenneté dominante se détournera de l'amour de la suie et de la domination patriarcale de la nature au profit d'un modèle de gouvernance « intelligent » et « climatiquement neutre », qui ne glorifie plus sa propre toxicité sous une forme protofasciste, mais l'invisibilise complètement grâce à une nouvelle « optimisation de l'efficacité » via la production et la délocalisation. Mais il est beaucoup plus probable que la bourgeoisie se scinde en deux camps, menant une lutte de façade l'un contre l'autre, tout en laissant intacts les fondements de l'ordre social. Car ici aussi, une fierté pour les « valeurs d'antan » se forme déjà autour du moteur à combustion, reprochant aux conducteurs et conductrices de voitures électriques leur mollesse et leur plus grande dépendance « au système ». Ceci est bien entendu soutenu par les spots publicitaires spectaculaires des industries concernées, comme par exemple celui du géant pétrolier ExxonMobile, qui présente la voiture électrique comme l'instrument d'un monde dystopique où les hommes sont entravés dans leurs mouvements par d'énormes tentacules de câbles. Intitulé « Breaking Free », le spot met en scène un homme barbu et légèrement corpulent redécouvrant la vertu de son vieux pick-up à combustion, avec lequel il retrouve la liberté en roulant sur les autoroutes vides de la *wilderness* américaine, tandis que, derrière lui, sur la route, s'agitent les câbles arrachés dont il s'est affranchi

grâce au pétrole. https://www.youtube.com/watch?v=9s—8LEML_E [15.3.24]

16 Conrad Kunze, *Deutschland als Autobahn: Eine Kulturgeschichte von Männlichkeit, Moderne und Nationalismus*, Bielefeld, transcript, 2022, p. 23.

17 Ce phénomène est plus souvent appelé « effet de rebond » : dès lors qu'un nouvel objet technique est perçu comme plus « propre » , ses utilisateur · trices ont tendance à l'employer davantage et à développer de nouveaux usages supplémentaires, annulant ainsi ses bénéfices. Un bon exemple est celui des vététistes électriques âgés et en surpoid qui gravissent des sommets qu'ils n'auraient jamais pu atteindre à pied, et encore moins avec un VTT sans moteur.

18 Ce passage a été écrit en mai 2024 et depuis les prix ont baissé, notamment en raison d'une exploitation pétrolière décomplexée, résumée par la phrase de Trump : « Drill, baby, drill ! »

19 Par exemple, l'annonce de la découverte de terres rares à Kiruna, en Suède, a fait le tour des médias en janvier 2023, sans jamais mentionner que les Samis autochtones en pâtiraient. Les troupeaux de rennes, dont les Samis nomades dépendent pour leur mode de vie, ont été décimés par milliers au cours de la dernière décennie en raison de l'exploitation déjà galopante du minerai de fer, ce qui rend la poursuite de leur mode de vie nomade de plus en plus difficile / peu attrayante pour les jeunes Samis. La ville de Kiruna a été déplacée pour la dernière fois en 2015 à cause de l'exploitation du minerai de fer - il semble que la ville soit à nouveau confrontée au même sort à cause des terres rares. Voir Simonetta Dibbern, "Seltene Erden in Kiruna: Schatzsuche in Schweden", *Deutschlandfunk*, 10 janvier 2023, 55 minutes [podcast]. Disponible sur : https://www.deutschlandfunk.de/milliardenschwerer-bodenschatz-kirunas-umbau-auf-und-unter-der-erde-dlf-922b1650-100.html.

20 La contradiction apparaît encore plus ouvertement dans le conflit commercial naissant avec la Chine : l'UE a entre-temps décidé d'imposer des droits de douane massifs sur les voitures électriques chinoises, beaucoup moins chères, et empêche ainsi l'établissement et l'importation de ces véhicules, généralement petits et abordables,

en Europe - malgré l'agenda officiel visant à faire progresser le plus rapidement possible « l'électrification du trafic automobile ». Les intérêts coloniaux du maintien du pouvoir impérial continuent de primer sur la soi-disant « écologisation » des transports.

21 Christoph Kersting, "Lithiumabbau - Der schmutzige Kampf um Serbiens Rohstoffe," *Deutschlandfunk Kultur*. 6 décembre 2023, 35 minutes [podcast]. https://www.deutschlandfunkkultur.de/lithiumabbau-serbien-100.html.

22 *Ibid.*, min. 15

23 *Ibid.*, min. 11

24 Conrad Kunze, *op. cit.*, p. 22

25 *Ibid.*

26 Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes,* Paris, Points, 2021, p.53.

—

## Contributeur · ices

Traduction de Pierre Schwarzer

L'ÂGE DU LITHIUM ?

DOCUMENTS | #CINÉMA | #ANTHROPOCENTRISME | #AMÉRIQUE LATINE | #FICTION | #SCIENCE

# Follow the Water

Par Pauline Julier, Louis Bidou | 09-03-2025

**À la frontière entre le documentaire et la fable, le film de Pauline Julier et Clément Postec *Follow the Water* explore le désert d'Atacama, au Chili. C'est là, aux abords des salars de lithium, que des scientifiques entraînent leurs rovers pour explorer la planète Mars, et que des groupes autochtones se battent pour le droit d'accès à l'eau… La question se pose donc : que révèle cette quête de traces de vie sur d'autres planètes quant à notre propre manière d'habiter la Terre ? À découvrir : un entretien passionnant avec la cinéaste.**

Hiver 2021. Désert d'Atacama, Chili. Autour d'une des plus grandes extractions de lithium du monde, plusieurs protagonistes racontent leur attachement à ce territoire. S'entrechoquent l'engagement d'une indigène pour les droits de l'eau, les doutes des scientifiques qui explorent le désert comme s'ils exploraient la planète Mars, la croyance des industriels, les spectres de la colonisation et

les récits des nouveaux explorateurs. La quête des traces de la vie dans l'univers creuse celle de l'équipe du film, vertigineuse et absurde. Les voix s'emmêlent et les discours s'enrayent. Le paysage aride et sec du désert se confond bientôt avec celui de la planète rouge et de ses délires raisonnés. Telle une boule de cristal, Mars apparaît comme le début et la fin du temps.

## Entretien

– Louis Bidou : *Votre film s'intitule* Follow the Water. *Après l'avoir visionné, on imagine plein de titres connexes tant le film montre la relation entre les choses : «follow the lithium», «follow the dust»... Comment vous est venu ce projet de film et le choix de ce titre ?*

– Pauline Julier : «Follow the Water» c'est en réalité le nom d'une stratégie scientifique mise en place par la NASA au début des années 2000 pour guider l'exploration de Mars. Cette approche visait à rechercher des traces d'eau sur la planète rouge, car l'eau est essentielle à la vie telle que nous la connaissons.

Ce titre est venu en cours de travail sur place. Notre terrain d'enquête c'était le désert d'Atacama au Chili. Qu'est-ce que ça voudrait dire de «suivre l'eau» et voir ce qui pourrait s'en dégager dans un des paysages les plus secs au monde ? Dans ce désert, en suivant l'eau, on arrive tout de suite au lithium. Cela nous permettait de relier les différents sujets qui nous intéressaient.

Voilà pour l'origine du titre. Celle du projet est multifactorielle. Tout a commencé avec une invitation à la Biennale de Santiago au Chili où je montrais un de mes films en installation. Je tenais à commencer un nouveau travail sur place car j'essaie toujours de lier mes déplacements à des projets de recherche.

Connaissant mes «sujets», l'équipe de la Biennale ne m'avait pas initialement dirigée vers le désert d'Atacama mais plutôt vers les observatoires d'Alma. C'est un lieu assez emblématique de la science en astronomie et astrophysique. Mais beaucoup de travaux ont déjà été faits là-bas par des artistes et cinéastes, et j'ai eu l'imp-

ression que je n'aurais pas grand chose à raconter de plus. En cherchant, je suis assez vite tombée sur les sites d'extraction de lithium. Sur Google Maps, ce sont des petits carrés bleus en plein milieu de grands aplats de couleur ocre. Ce fût le début de la recherche, comprendre ce que c'était ces bassins d'eau qui s'évaporaient en plein désert. Et en allant sur place, juste à côté des saumures de lithium, en plein salar, on est littéralement tombés nez à nez avec une équipe de la NASA qui entraînait des rovers destinés à se rendre sur mars. Il y a eu soudain un pressentiment très fort qu'il y avait quelque chose à comprendre dans ce double mouvement humain, entre aller chercher de plus en plus profond dans les nappes phréatiques pour extraire le lithium et aller chercher très loin dans l'univers des réponses à nos questions sur la planète rouge. C'est ainsi que la recherche à l'origine du film a pris forme, et on est retournés filmer un an après ce repérage.

– Louis Bidou : *Peux-tu revenir sur les différents acteurs et strates qui composent ce territoire et expliquer ce qui relie Mars, le lithium, un territoire extractif et l'eau dans le contexte du désert d'Atacama ?*

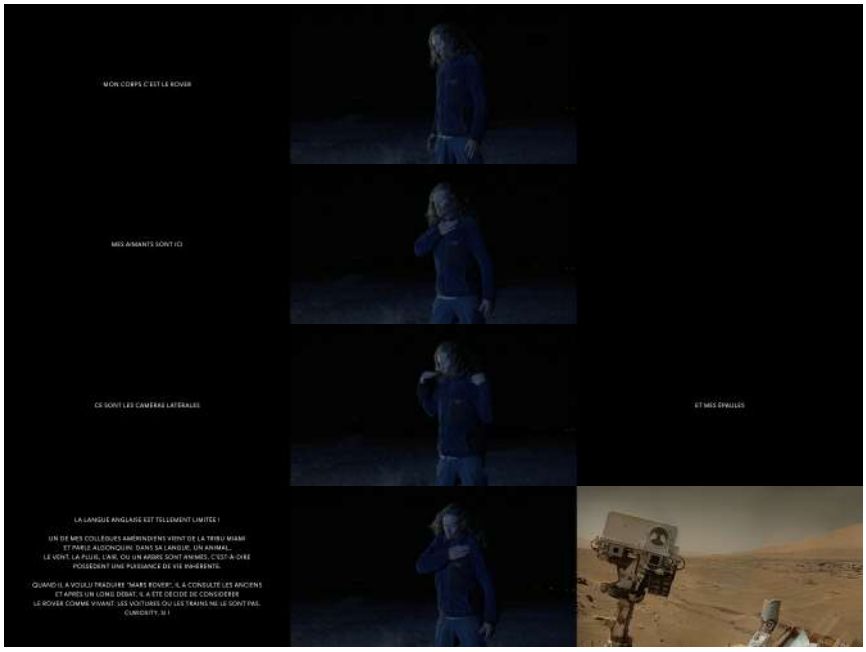
– Pauline Julier : Les scientifiques appellent cela des terrains analogues à Mars. Ce que l'on imagine qu'il y a sur Mars - puisqu'on n'a jamais eu d'échantillons de Mars - ressemblerait au désert d'Atacama. Ce serait le sol le plus martien qu'on ait sur terre. Alors on s'est dit « tiens, peut-être que de l'Atacama à Mars, il n'y a qu'un pas, et nous on va franchir ce pas ». Ce qui nous a intéressés avec Clément, c'était la façon dont Mars reflétait nos préoccupations contemporaines, ou du moins disait quelque chose de notre situation terrestre actuelle. Le désert d'Atacama, c'est un petit territoire qui concentre un ensemble de controverses autour de l'extractivisme, de la gestion de l'eau et des moyens de survie – ce sont des conditions de vie extrêmes, aggravées par le tourisme et par le changement climatique –, avec plusieurs perspectives qui entrent en collision. C'est un terrain d'observation de phénomènes qui peuvent se passer à plus grande échelle.

– Louis Bidou : *Il y a une sensation assez étrange qui se dégage de certains protagonistes du film, ils ont l'air un peu à côté de leurs pompes. D'où vient cette impression ?*

– Pauline Julier : En fait, la seule personne qui joue vraiment son propre rôle c'est Karen Luza, la dirigeante autochtone responsable de la gestion de l'eau. Tous les autres sont des comédiens non professionnels. Donc ils sont un peu à côté de leurs pompes, parce que ce n'est pas leur métier ! Le plus décalé sans doute c'est le directeur financier de la mine. J'avais rencontré le « vrai » directeur financier lors du premier voyage mais il a démissionné après notre première rencontre et son remplaçant était moins enclin à nous aider... donc on a dû inventer une solution et c'est finalement un guide local, qui était une des rares personnes à parler anglais sur place, qui l'a incarné. Il était censé avoir appris un texte mais ce n'était pas le cas ! Au dernier moment, on a dû improviser et lui mettre une oreillette pour le lui souffler (on le montre d'ailleurs à l'image). Ce n'était pas prévu mais finalement c'était parfait, car sa façon de répéter le texte qu'il entend crée une étrangeté qui souligne l'absurdité de son discours.

– Louis Bidou : *Tout d'un coup, le discours d'un directeur financier, qui pourrait être maîtrisé, devient totalement étrange, hors sol en quelque sorte. On retrouve le paradigme indiciaire de l'historien Carlo Ginzburg, qui dit qu'il faut partir du sel dans l'engrenage, de ce qui dysfonctionne, pour approcher le fonctionnement caché des choses... Et alors qu'en est-il de cette personne qui interprète le rover dans un espace de transe ?*

– Pauline Julier : C'était un peu la même improvisation pour l'interprète du conducteur du Rover. L'idée est venue sur le tournage, il ne savait pas son texte mais il pouvait peut-être faire des gestes. Il a dit : « je vais vous le faire en dansant ». Finalement la séquence est puissante grâce justement à cette sorte de danse, Cela raconte une dimension physique plus forte qui travaille avec son silence. Elle permet de raconter quelque chose autour du lien entre l'humain et le non-humain, ici le « non-humain machine ».




– Louis Bidou : *Effectivement dans votre film, le non-humain revient souvent au premier plan. L'eau, le lithium, la poussière, un rover et le désert lui-même, des éléments quittent l'arrière-plan pour être intégrés dans l'horizon de notre attention éthico-esthétique. Quels choix formels impliquent cette recherche des liens, des interstices et des points de rupture entre les choses ?*

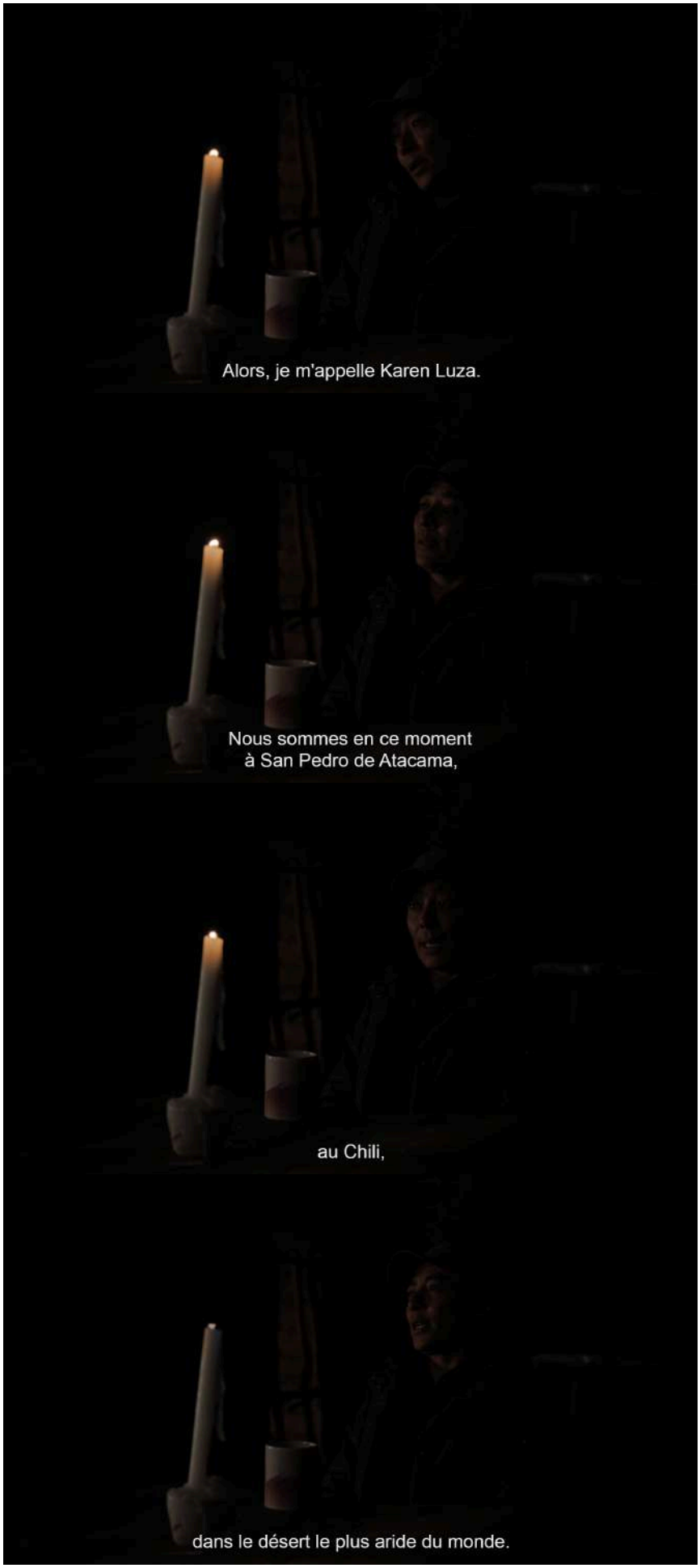
– Pauline Julier : Il y avait cette volonté de travailler avec un point de vue disons pas tant non-humain mais plus-qu'humain (ou même « plus-que-rover »). Les images que l'on reçoit des rovers martiens vont plus loin que le panoramique, que le western : c'est un méga-format, qui peut laisser penser qu'on y voit tout. Et ça a été un enjeu : comment produire une image qui montre qu'il n'y a pas de vue d'ensemble possible ? Surtout que les vues d'ensemble, dans ce genre d'endroits, donnent des paysages très beaux, trop facilement beaux, alors qu'on voulait sortir de la contemplation. Alors on a cherché un grain de sable, une manière d'abîmer cette image. Les trois écrans permettent un peu cela : composer/décomposer le paysage et rappeler que toute image est construite. Par ailleurs, cela rejoint une partie importante de ce que dit Karen Luza sur la séparation : « on a séparé les eaux, on a séparé la terre du sol, la vie de l'eau ». Toutes ces séparations continuelles mises en place par notre

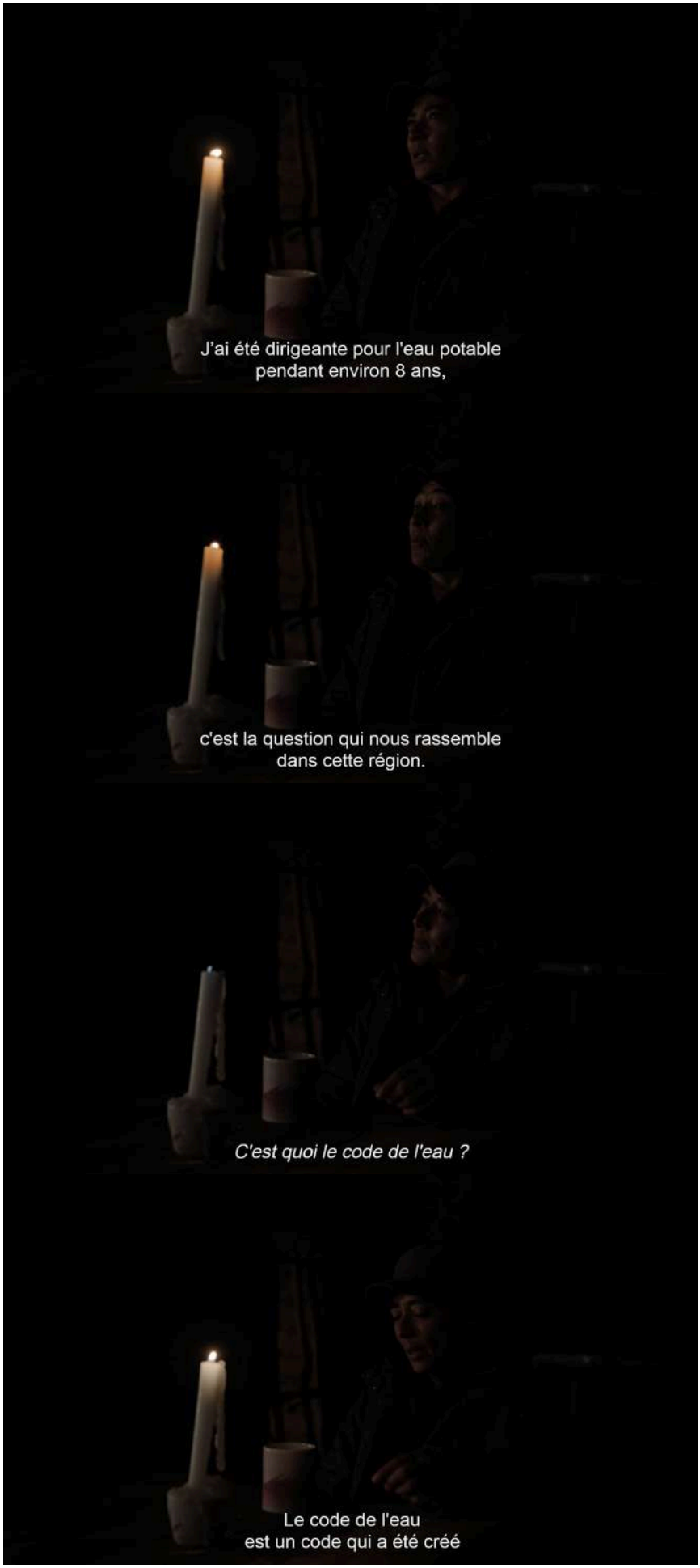
système économique, qui permettent de commercialiser, de capitaliser, de faire du profit, coupent tout flux de vie dans le désert. Le parti pris esthétique était de travailler sur ces lignes et les séparations.

– Louis Bidou : *On sent bien dans l'intervention de Karen Luza qu'il y a une dimension cosmologique et politique. Tu es revenue sur ses paroles : « Tu ne peux pas séparer les eaux, c'est comme séparer les veines des artères. Il faut voir la terre comme un corps. » Et on a l'impression aussi qu'elle nous annonce là une part de l'intention du film, en quelque sorte, que cette perspective autochtone rentre en résonance avec votre intention.*

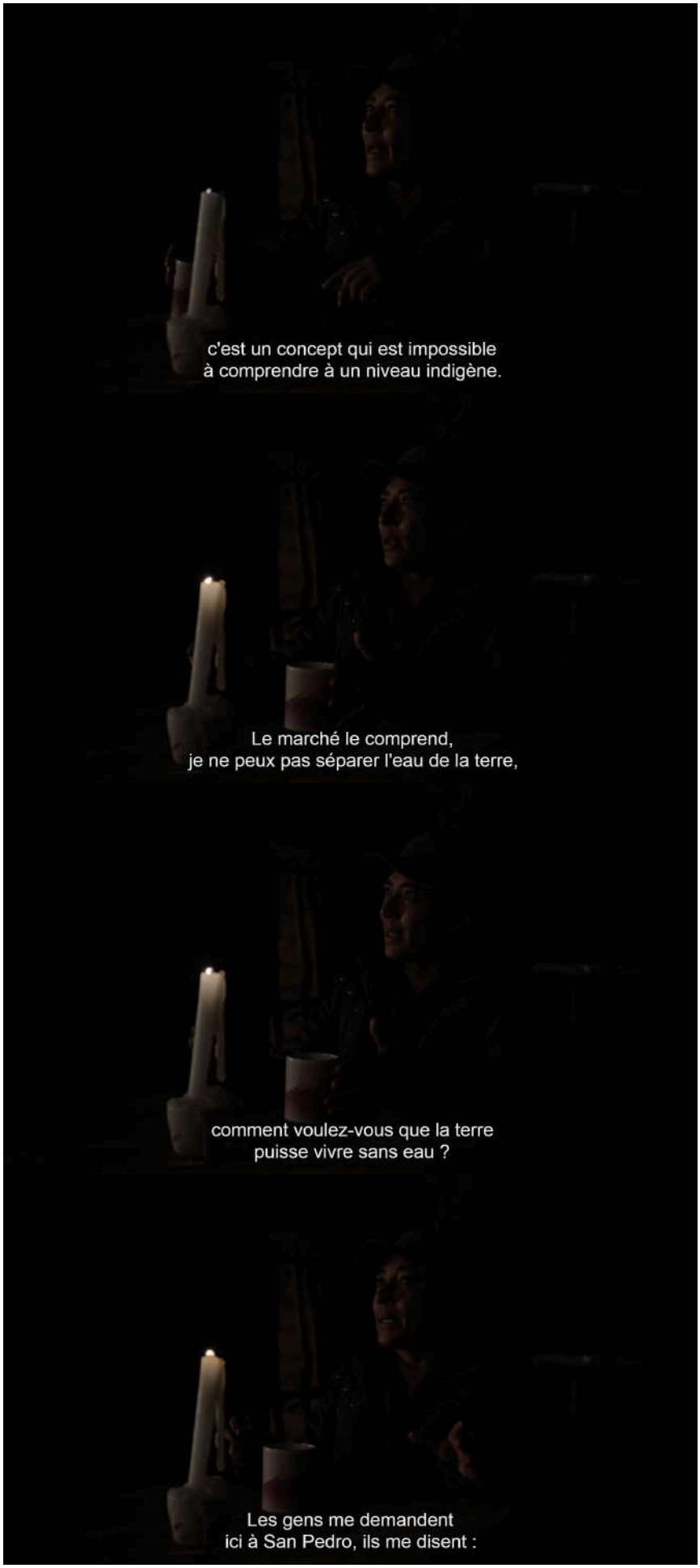
– Pauline Julier : On a rapidement rencontré Karen Luza qui nous a expliqué beaucoup de choses sur la manière dont ça se passait sur place. Les communautés autochtones sur le territoire chilien ont des liens forts avec la Bolivie et plus largement. Dans le film, on voit le Wiphala, ce drapeau qui rassemble les mouvements autochtones d'Amérique du Sud et centrale. Ils sont très organisés mais, d'une part, très peu écoutés, et d'autre part assez sujets à la dissension. La plupart, comme elle me le dit bien, acceptent l'argent immédiat, à court terme, parce que les compagnies sont très généreuses. Elles donnent de l'argent et rachètent les propriétés, les sols. Donc la plupart des gens qui vivent dans des conditions difficiles voient leurs intérêts à court terme. Karen Luza participe d'un mouvement qui explique, aux jeunes notamment, qu'il ne faut pas accepter cela.

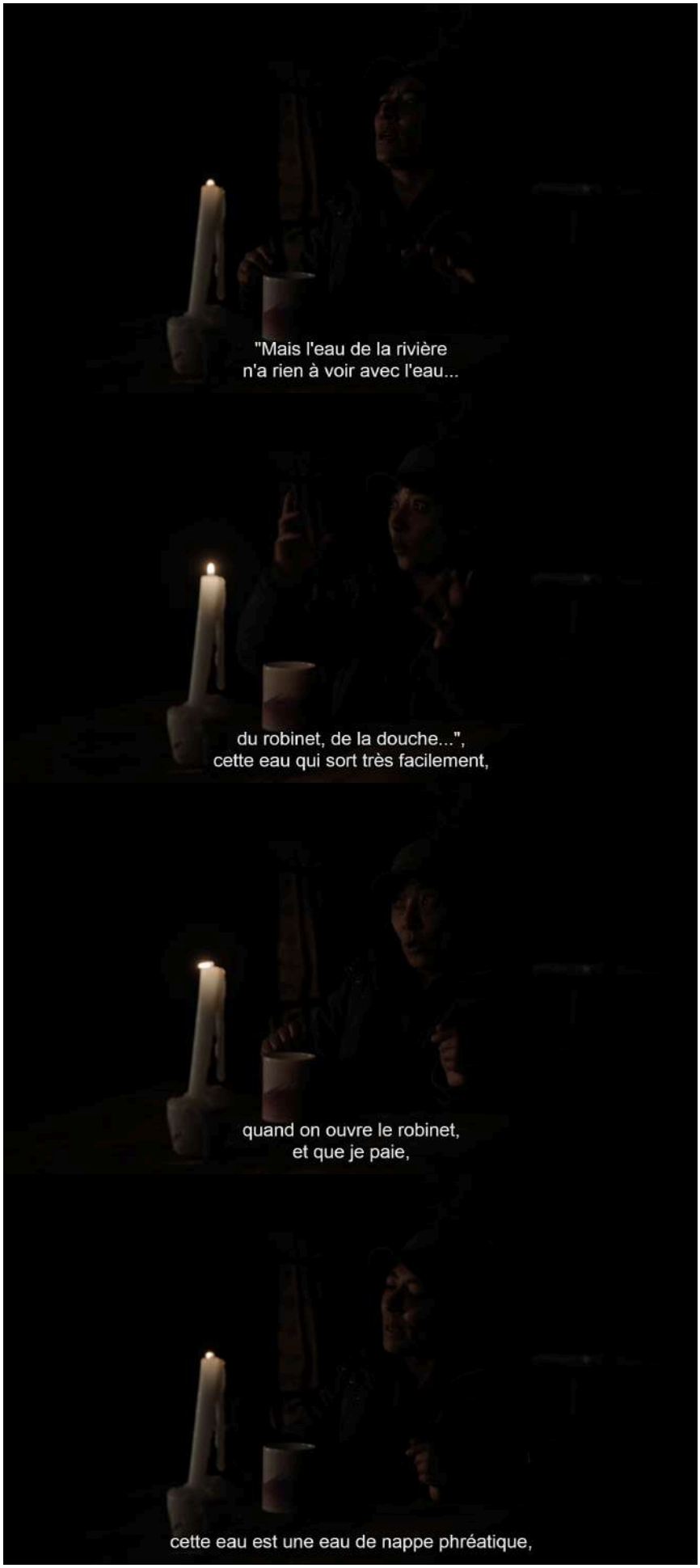
Elle décrit la situation depuis le point de vue autochtone qui me semble d'une logique implacable, c'est-à-dire qu'iels vivent là, iels survivent avec si peu d'eau, depuis suffisamment longtemps pour savoir comment leur milieu et leur environnement fonctionnent. En réalité, ce que Karen raconte n'est pas très différent de ce que disent les scientifiques. Le vocabulaire est différent, mais l'idée – celle d'une liaison de toutes choses entre elles – est la même. Donc on peut y voir une dimension spirituelle mais aussi bien une simple description très pragmatique. En tout cas, le film adopte ce point de vue politique en affirmant que cela ne fonctionne pas de tout séparer.

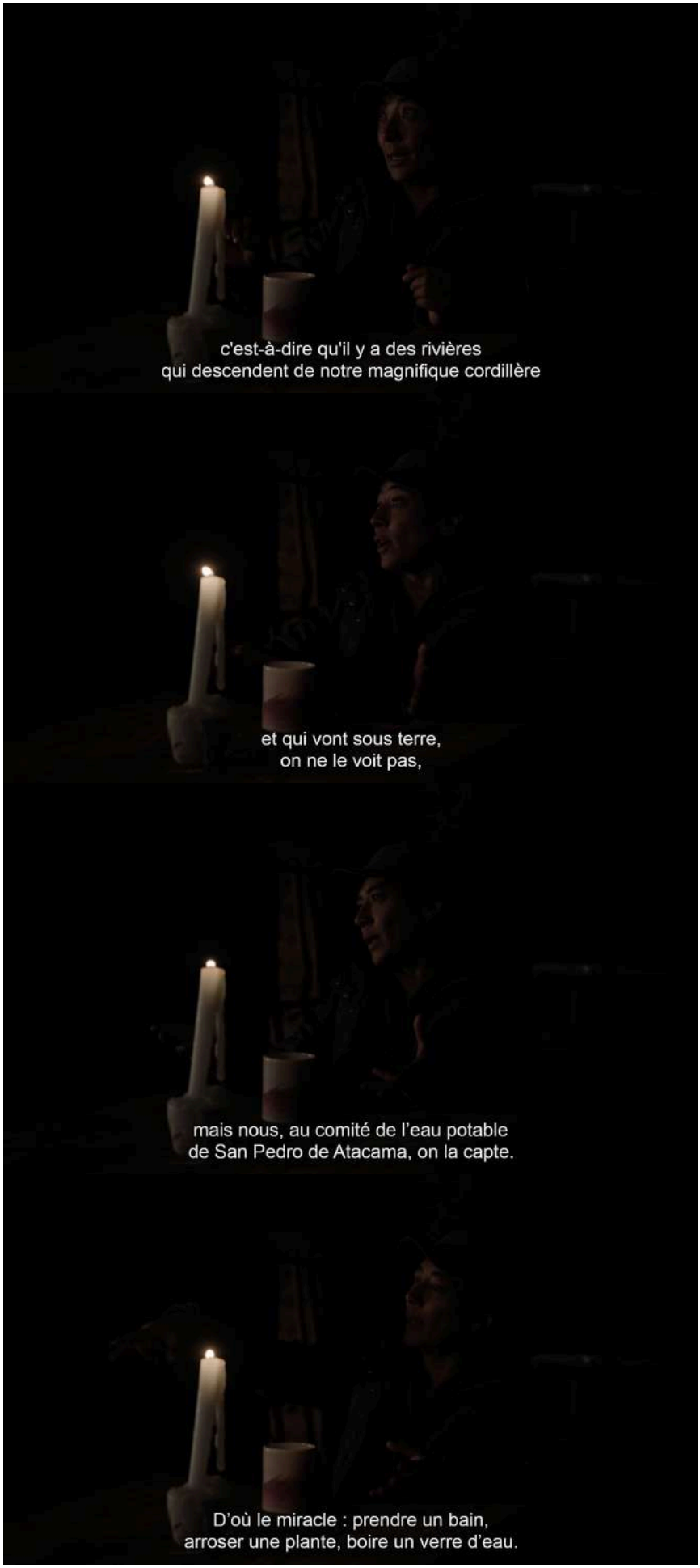

Alors, je m'appelle Karen Luza.
Nous sommes en ce moment
à San Pedro de Atacama,
au Chili,
dans le désert le plus aride du monde.

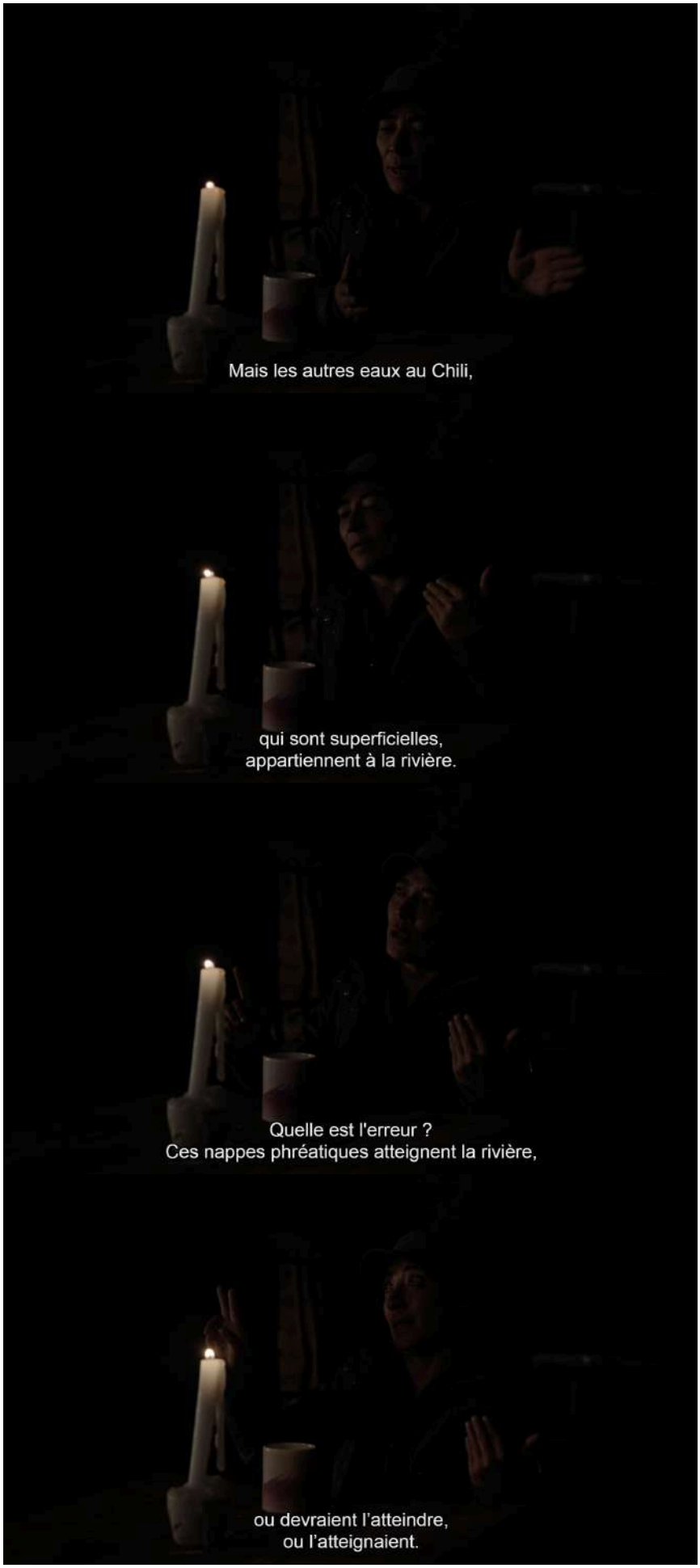

J'ai été dirigeante pour l'eau potable
pendant environ 8 ans,
c'est la question qui nous rassemble
dans cette région.
C'est quoi le code de l'eau ?
Le code de l'eau
est un code qui a été créé

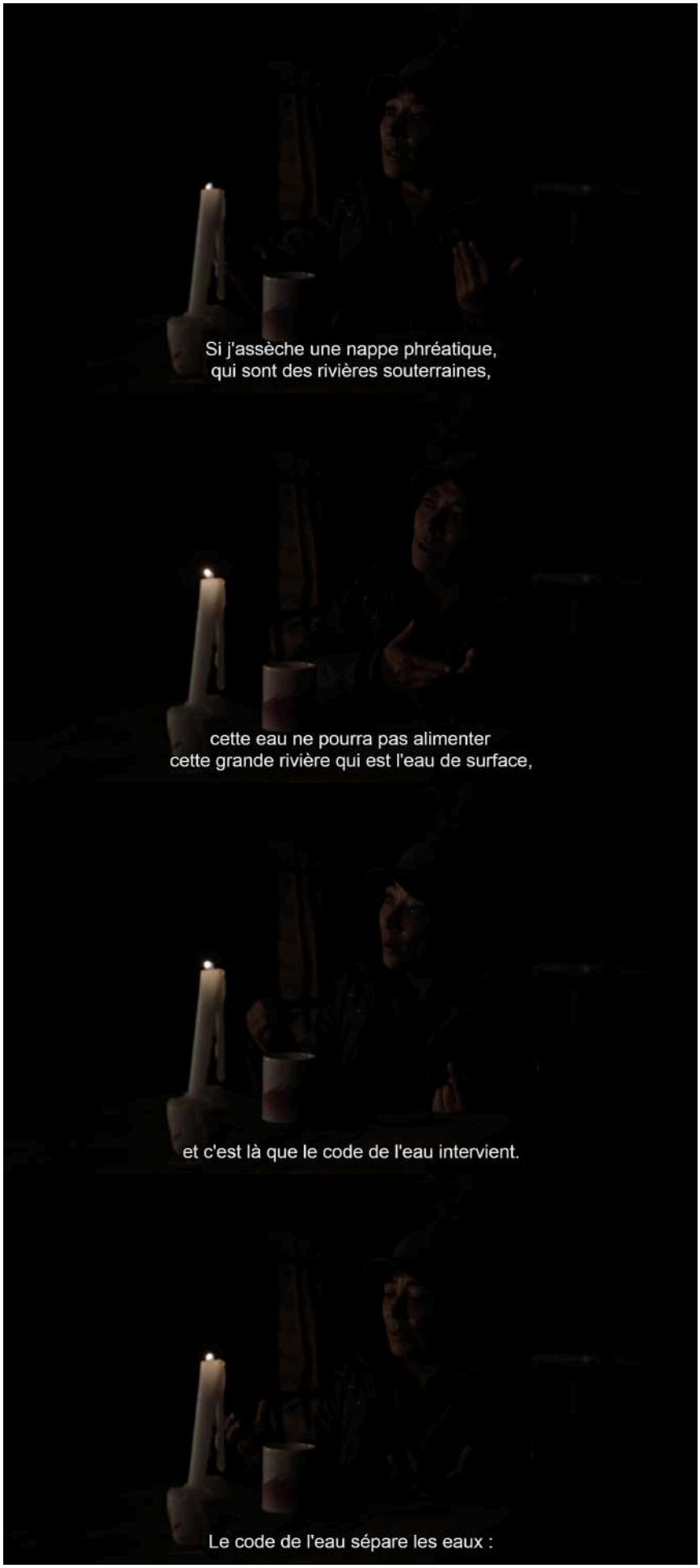
pendant la dictature
de M. Pinochet en 1981.
Il divise précisément
l'eau de la terre,
donc on vend la terre d'un côté
et on vend les eaux de l'autre.
Cela divise l'eau de la terre :


c'est un concept qui est impossible
à comprendre à un niveau indigène.
Le marché le comprend,
je ne peux pas séparer l'eau de la terre,
comment voulez-vous que la terre
puisse vivre sans eau ?
Les gens me demandent
ici à San Pedro, ils me disent :


"Mais l'eau de la rivière
n'a rien à voir avec l'eau...
du robinet, de la douche...",
cette eau qui sort très facilement,
quand on ouvre le robinet,
et que je paie,
cette eau est une eau de nappe phréatique,


c'est-à-dire qu'il y a des rivières
qui descendent de notre magnifique cordillère
et qui vont sous terre,
on ne le voit pas,
mais nous, au comité de l'eau potable
de San Pedro de Atacama, on la capte.
D'où le miracle : prendre un bain,
arroser une plante, boire un verre d'eau.


Mais les autres eaux au Chili,
qui sont superficielles,
appartiennent à la rivière.
Quelle est l'erreur ?
Ces nappes phréatiques atteignent la rivière,
ou devraient l'atteindre,
ou l'atteignaient.


Si j'assèche une nappe phréatique,
qui sont des rivières souterraines,
cette eau ne pourra pas alimenter
cette grande rivière qui est l'eau de surface,
et c'est là que le code de l'eau intervient.
Le code de l'eau sépare les eaux :

c'est-à-dire les eaux de surface,
les eaux souterraines
c'est-à-dire les eaux de surface,
les eaux souterraines
et la terre.
Mais tu ne peux pas séparer les eaux,
c'est comme séparer les veines des artères.

Il faut voir la terre comme un corps,
un corps humain.
J'ai des milliers de veines,
j'ai des milliers d'artères,
mais je ne peux pas vivre uniquement avec des veines
ou avec des artères, elles vont communiquer.

Pourquoi ?
Pour que mon cœur...
vive.
C'est là que la vie naît.
Mais imaginez si vous séparez
les artères des veines.
Mais l'homme le fait,
avec un ego gigantesque !

– Louis Bidou : *Je voudrais revenir sur cette séquence de l'interprétation du rover. En regardant le film, j'ai pensé au texte « What is like to be a bat? » (1974) du philosophe Thomas Nagel*[1]*. Nagel explique que se poser cette question revient à admettre chez l'animal une expérience subjective du réel et donc une conscience. Le fait que l'on arrive à se poser les mêmes questions au sujet d'un rover montre bien à quel point ces technologies bousculent les limites de l'attribution d'une telle aptitude. Nagel affirme que pour savoir ce que signifie être autre chose que soi-même, une chauve-souris par exemple (ou dans notre cas un rover), il faudrait pouvoir incarner la perspective particulière de cette chose. Comment le Rover perçoit-il notre monde ? Ou plutôt le monde martien ? Si l'expérience d'incorporation est impossible, on voit dans votre film une tentative d'approcher quelque chose de l'environnement sensoriel du rover, de son « monde propre ». Curiosity a, ou plutôt est, un système de perception du monde qui n'est pas fait pour cadrer l'homme, pour le mettre au premier plan. Il est conçu voir quoi au juste ? Des biosignatures ? Est-ce qu'on ne pourrait pas considérer Curiosity comme un avant-gardiste d'un cinéma décentré de la figure humaine ?*

– Pauline Julier : Au départ, il y avait cette idée un peu fantasmée qu'il pourrait exister une perspective rover. On désirait figurer ce qu'elle serait. La NASA met beaucoup d'images libres d'usage en ligne – ça fait partie de leur *storytelling* de la transparence – mais il n'y a que des photographies, pas de vidéos. On a cherché à reproduire cela de façon assez littérale, en filmant très au sol par exemple.

Les rovers sont conçus comme des mini laboratoires. Mais ils sont aussi des yeux, un prolongement du regard scientifique sur une autre planète. Ils sont un peu autre chose que la plupart des robots. Précisons au passage que cette recherche formelle date d'avant la première généralisation des générateurs d'images tels que ChatGPT et Midjourney. Mais donc dans ce prolongement de regard, qu'est-ce qu'on gagne et qu'est-ce qu'on perd ? Qu'est ce qu'on gagne comme possibilité de voir et qu'est ce qu'on perd comme marge d'action ou comme contrôle ?

Tout cela est très simplifié parce qu'en fait il n'y a pas une personne avec un Joystick qui commande un rover à des milliards de kilomètres. Ce sont plutôt des lignes de code qui sont envoyées par des équipes de chercheurs. Mais quand même, il y a cette identification ou cette corporalité qui est présente dans le discours des chercheurs qui travaillent avec les rovers à la NASA, une forme de connexion entre l'homme et la machine qui nous dépasse un peu et qui va bien plus loin que simplement conduire une voiture par exemple. Et cela nous intéressait, plus pour l'aspect merveilleux que pour le versant critique – car au fond, un rover, c'est un super exemple d'outil d'exploration visuel!

Quant à ta question sur l'imagerie que cela convoque : il faut avoir à l'esprit que ce sont des images à vocation scientifique, même si avec la Nasa il y a toujours une petite ambivalence entre ce qui relève du scientifique et ce qui appartient à leur stratégie du grand spectacle. Mais la fonction première des rovers, c'est de faire du repérage pour les scientifiques, de cibler des endroits où ils pourraient aller. C'est pour cela que ce sont de petits laboratoires ambulants. Nous, on a fantasmé dans nos travaux qu'il existait quelque chose comme une vie propre du rover, dont personne ne serait maître. Cette espèce d'animisme, ou du moins de personnification, existe du côté de la Nasa, qui donne des petits noms aux machines, leur crée même des comptes Instagram... Le jour où Opportunity a été désactivé, iels ont écrit « Oppy est mort ». Et je trouve cela finalement assez beau.

“My battery is low and it is getting dark”, Tapisserie, 120 x 220 cm, Pauline Julier, 2024.

– Louis Bidou : *Dans son essai Geological Filmaking, la cinéaste Sahsa Livintseva se questionne sur le rôle du cinéma aujourd'hui. « Comment l'intelligence perceptive de la technologie cinématographique permet-elle de répondre de manière singulière à ces défis perceptuels, révélant le télescopage du temps de la terre et nos temporalités humaines, l'imbrication indivisible des phénomènes culturels et géologiques ? » Mais ce qu'elle met aussi en avant avec cette idée de « Geological Field Making », c'est le caractère récursif du cinéma : il y a une circularité dans l'art des images qui sont utilisées pour identifier et extraire des minéraux eux-mêmes utilisés pour produire des images. Et je trouvais que votre film, où le dispositif de tournage apparaît à l'écran, donnait aussi à voir cela.*

– Pauline Julier : Je crois que le cinéma, la prise d'images, est inséparable d'une éthique de la fabrication : on doit se demander avec quoi on filme, comment, avec quel respect de la personne ou du lieu. Cette dimension est présente dès les premiers documentaires de l'histoire du cinéma, dans l'histoire de la photographie également, et je pense qu'il faut rappeler combien les questionnements écologiques actuels sont indispensables et rejoignent, renouvellent peut-être, les enjeux éthiques présents dans le médium filmique et photographique depuis son origine.

Dans notre film, on a voulu éviter de tirer le portrait du « grand méchant producteur de lithium ». L'enjeu est plutôt de montrer que nous faisons toutes et tous partie du problème, suivant différentes échelles et différentes formes d'implication. C'est, par exemple, le lithium qui nous permet d'être avec des batteries en plein désert pour faire une telle recherche. ll y avait le désir de ne pas s'extraire du problème. L'enjeu était plutôt de produire un croisement de perspectives multiples faisant toutes parties de la situation, y compris la perspective du film lui-même. Ces croisements peuvent être pensés à partir de la réflexion contemporaine sur l'acteur-réseau. Si l'on était rigoureux, on inclurait les regardants et pas seulement les filmeurs dans l'équation, parce qu'utiliser une plate-forme comme Vimeo par exemple pour visionner le film relève des mêmes problématiques d'usage des minerais.

– Louis Bidou*: Une dernière question : il semble que* Follow the Water *est le début d'un travail plus long sur des questions portant sur la planète Mars. Est ce que tu peux nous présenter simplement sur quoi tu travailles aujourd'hui et peut-être en continuité avec* Follow the Water *?*

– Pauline Julier : J'ai fait un film l'année dernière qui rassemble trois scientifiques dans un décor martien ou sur une planète inconnue. Iels parlent des défis de la recherche spatiale, de découvertes récentes et de paysages imaginaires. Violaine Sautter, géologue planétaire et membre des missions Curiosity et Persévérance de la NASA, rencontre la cosmologiste Camille Bonvin et l'astronome Didier Queloz, lauréat du prix Nobel pour sa découverte des exoplanètes. Le titre, *A Million-Year Picnic* (2024), fait référence à la nouvelle éponyme de Ray Bradbury de 1946, qui fait partie de ses *Chroniques martiennes* dans lesquelles une famille doit quitter la Terre et trouve son propre reflet en cherchant des Martiens. Aujourd'hui, nous pouvons nous demander : quelle part de nous-mêmes reconnaissons-nous lorsque nous regardons Mars ? Quel type de vie passée ou future recherchons-nous dans l'univers ?

Ce film complète *Follow the Water*…

Et mes recherches se prolongent actuellement dans une nouvelle exposition solo au Centre international d'Art et de paysage sur l'île de Vassivière, dans le Limousin[2]. Une île au milieu d'un lac artificiel, quel meilleur endroit pour questionner les nouveaux paysages terrestres que dessine la perspective martienne ?

—

## Notes

1 **Dans cet article Nagel développe la thèse selon laquelle nous n'avons aucun moyen de savoir quelle expérience subjective du monde fait un animal du fait de son système sensoriel radicalement différent du nôtre. Le point de vue particulier sur le monde d'une chauve-souris constitue une perspective « spécifique » sur le monde, relative à ce type d'organisme vivant. Le seul moyen de l'approcher serait en effet de devenir soi-même cet animal.**

2 **23 février - 15 juin 2025, https://ciapvassiviere.org/home**

L'ÂGE DU LITHIUM ?

DOCUMENTS | #TERRAIN | #EXTRACTIVISME | #LITHIUM | #GÉOLOGIE

# À l'écoute des sols : la pastorale du lithium

Par Marie Lechner | 13-03-2025

**Marie Lechner est partie explorer les profondeurs de l'Alsace, nouvel eldorado du lithium, où les projets d'extraction se multiplient, dans ce berceau de la géothermie et de l'industrie pétrolière. Son enquête, enrichie d'extraits audio (documents, enregistrements, entretiens), fait résonner les voix et les échos du sous-sol, pour mieux en révéler les enjeux.**

*Depuis un an et demi, je me rends régulièrement en Alsace pour enquêter sur la mise en place d'une filière lithium, de l'extraction au raffinage.*

*Je me suis rendue à de multiples reprises en Outre-forêt dans le Nord de l'Alsace, berceau de la géothermie profonde, qui voit se multiplier les projets de centrales couplées à l'extraction de lithium. J'ai à cette occasion arpenté la zone du futur parc d'excellence industrielle géothermale qui pourrait accueillir également à l'avenir une raffinerie de lithium. L'article est accompagné de courts extraits audio (documents, enregistrements et entretiens) qui entrent en résonance avec le récit, et tentent de donner à entendre le sous-sol concerné.*

*Cette enquête se déroule dans le cadre du programme de résidence de Radio-art Πmode, bénéficiant d'une soutien de la région Grand Est, dans le cadre des résidences mission de territoire.*

*Voir aussi les archives de la journée d'études Lithia, à la Kunsthalle de Mulhouse, le 24 février 2024.*

---

6 septembre 2024. Le convoi exceptionnel stationne sur les graviers en bordure du village de Hatten. Au petit matin, un groupe de gens en gilet orange à bandes réfléchissantes s'affairent autour de quatre curieux véhicules. Nous les observons juchés en face, sur la butte de la Casemate d'infanterie de Esch, vestige de Ligne Maginot qui traverse l'Alsace du Nord au Sud sur près de 200 kilomètres où elle aligne d'innombrables blocs de béton surmontés de cloches cuirassées comme ici. Les canons sont tournés vers l'Allemagne ; la frontière matérialisée par le Rhin n'est qu'à une dizaine de kilomètres à l'Est, au bout de la D28, la route de Seltz, qui mène au bac permettant de franchir le fleuve.

Lorsque démarre en 1931 la construction de cet ouvrage militaire destiné à protéger cette région du Nord de l'Alsace d'une nouvelle invasion, « les houblonnières et les arbres environnants forment pour la casemate un camouflage naturel[1] ». Aujourd'hui, la casemate est visible de loin, posée en rase campagne au milieu des prairies et des champs de maïs, flanquée d'une rangée de sapins rectilignes dont la présence incongrue tranche avec l'openfield céréalier, délimité au Sud par la vaste forêt de plaine de Haguenau. Cette barrière verte vaut à cette région longtemps isolée son poétique surnom : l'Outre-Forêt[2].

Nous traversons la départementale qui nous sépare des camions.

Les camions vibrateurs de l'entreprise S³ sur le futur parc industriel de Hatten.

Outre la largeur exceptionnelle des pneus, l'autre élément remarquable de ces engins est leur plaque ventrale, typique des camions vibrateurs utilisés dans les opérations de cartographie du sous-sol. Leur logo indique S³, pour Smart Seismic Solutions. S³ est créé en 2019 par des transfuges de la Compagnie Générale de Géophysique, multinationale dont la principale activité est la prospection pétrolière ou gazière. La puissante CGG a été créée en Alsace en 1931 par deux enfants du pays, descendants d'une grande famille industrielle, Marcel et Conrad Schlumberger. C'est en Alsace aussi, à 15 kilomètres à l'Est de l'endroit où nous nous trouvons, que les frères, tous deux ingénieurs, ont réalisé leur premier carottage électrique dans un ancien puits de forage à Pechelbronn. C'est peu connu, mais la région de Pechelbronn abrita l'un des plus anciens gisements exploités de pétrole dans le monde. Au Moyen-Âge, on y faisait déjà la « cueillette » du sable bitumineux, exploité dès 1741, année de création de la première société pétrolière par actions[3]. Pechelbronn fut le lieu de nombreuses innovations en techniques d'extraction (5000 puits de forage perforent son sol truffé de 430 km de galeries de mine, soit la distance qui sépare l'Alsace de Paris) mais aussi en matière de prospection, ce qui explique que le sous-sol alsacien est l'un des mieux connus de France. Les carottages électriques ou *logging* qui allaient révolutionner la recherche d'hydrocarbures et faire la fortune des Schlumberger consistent à mesurer la résistance plus ou moins grande d'un terrain au passage du courant électrique permettant de caractériser les propriétés géophysiques du sous-sol, sans qu'on ait besoin de réaliser de coûteux forages. Sur la commune de Dieffenbach-lès-Wœrth, une stèle commémorative en grès en forme de trépan de forage renversé marque l'emplacement du puits n°2905 dans lequel ont été introduits avec succès les électrodes.

Au départ pourtant, l'industrie minière ne se laisse que difficilement convaincre par ces nouvelles technologies, comme l'évoque avec amusement Anne Gruner Schlumberger, fille de Conrad et philanthrope, dans son livre *La boîte magique ou les sources du pétrole*. Au commencement des années vingt, l'exploration du sous-sol restait tributaire des forages de reconnaissance, souvent hasardeux. « Le projet de mesures électriques de surface à grand renfort

de câbles, de piquets et d'appareils qui ne payaient pas de mine était non seulement neuf, il inspirait la méfiance. Le terme même de géophysique était à peine usité. Bien des géologues, et des industries minières à leur suite, refusaient d'y voir rien de prometteur. La tradition – et l'expérience, après tout – montrait qu'on ne découvre le minerai qu'en faisant des trous dans la terre : le reste était pratique de sourcier, géomancie. [4] »

Pour convaincre du caractère scientifique de leur approche qui, à certains égards, paraît tout aussi miraculeuse, il a fallu d'abord chasser les magiciens du temple. Les géophysiciens de l'entreprise Schlumberger ont su répondre au besoin pressant de l'industrie pétrolière de caractériser avec précision les réservoirs et d'y accéder, ce qui a permis à Schlumberger de devenir l'une des plus grandes entreprises du monde[5]. Sur son site web, S3 se présente comme « l'héritier moderne » de la CCG. L'entreprise a diversifié son portfolio gazier et pétrolier vers les renouvelables, l'ouvrant notamment au secteur porteur du géothermal. Nous avions croisé précédemment leurs camions en Île-de-France. Les voilà sur les routes alsaciennes d'Outre-Forêt, mandatés par l'entreprise Lithium de France pour mener ses campagnes de recherche de gîtes géothermiques et de lithium.

Les moteurs mugissent, les camions blancs s'ébranlent, ils se déplacent lentement, par paires, l'un derrière l'autre. Nous suivons les deux plus gros d'entre eux à distance raisonnable. Pour deviner leur trajectoire, il suffit de pister les boîtiers oranges et blancs déployés à intervalle régulier partout sur la zone. Là, accroché à un poteau de signalisation, ici, en bordure du champ de maïs, ailleurs disparaissant sous une haie bourdonnante de renouée du Japon en fleur, ou planté au pied d'un tronc moussu. Sur l'étiquette on lit, « GPS tracker inside. Capteur d'onde sismique – propriété de S3, ne pas déplacer sous peine de poursuite. » Plus de 23000 capteurs ont ainsi été disposés avec précision sur une surface totale de 167 km2.

Sur les chemins de terre détrempés la veille par un violent orage, les pneus creusent des profondes ornières. Les deux camions distants d'une quinzaine de mètres, appuient de manière synchronisée au sol leur plaque qui vibre durant 10 à 20 secondes en balayant un spectre de fréquences compris entre 8 et 120 Hz. Puis ils la remontent et se déplacent au point suivant, 20 mètres plus loin avant de recommencer indéfiniment leur chorégraphie. De loin, on entend un vrombissement indistinct (l'oreille humaine n'est capable de capter les sons qu'à partir de 20 Hz), mais c'est surtout notre corps qui perçoit les vibrations des ondes qui se propagent sous nos pieds.

Les capteurs géolocalisés sont des géophones disposés sur le sol. Ils enregistrent en surface le retour de ces ondes qui vont se réfléchir sur les couches profondes et les traduisent en signaux électriques. Les croisements des données permettent de cartographier en détail et en 3D le sous-sol du territoire afin d'identifier les sites les plus prometteurs.

Avant l'arrivée de la vibrosismique, le procédé classique consistait à faire exploser une charge de dynamite au fond d'un trou et de mesurer la réaction des roches à la déflagration. Le géophone est à l'origine un appareil d'écoute binaural, une sorte de stéthoscope mural inventé en 1915, qui permettait de capter les vibrations sismiques au travers des parois. Développé au cours de la Première Guerre mondiale, il a rapidement été mis au service des soldats français envoyés dans les tranchées, en particulier lors de la Guerre des Mines, où les soldats creusaient des galeries souterraines pour faire exploser des mines sous les positions ennemies[6].Nous avons planté à bonne distance des camions nos propres géophones pour éviter la saturation du signal. Nos micro-contacts n'ont pas la sensibilité du matériel scientifique et sont uniquement destinés à l'enregistrement audio. Ils captent l'infra-basse des vibrations du sol traversé par les vagues d'ondes provoquées par la pression des plaques et ses infimes variations. Ils nous permettent de prendre contact, de faire connaissance de manière sensorielle avec les profondeurs, sans chercher à en percer l'opacité.

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-l-ecoute-des-sols/4df421ed76-1741106554/01_extrait_camions_sismiques_master.wav

Enregistrements en surface, puis en sous-sol des camions vibrateurs, à l'aide de géophones par Pali Meursault (pour entendre les infra-basses, privilégier l'écoute au casque)

« A l'aide de camions vibreurs, on peut voir à quatre, cinq kilomètres de profondeur », s'enthousiasme Jean-Jacques Graff. Pour expliquer la méthode à une profane, le directeur géothermie de Lithium de France s'aide lors d'un entretien d'une « très belle analogie, qui est assez facile à comprendre » : « on voit le sous-sol aussi bien qu'on voit aujourd'hui le bébé dans le ventre d'une maman. C'est une échographie, ce n'est ni plus ni moins qu'une échographie. Si on fait une campagne avec beaucoup de capteurs et pas mal de camions qui envoient des ondes dans un secteur, vous avez une magnifique image du sous-sol. Avant vous voyiez une coupe et maintenant vous voyez (...) l'enfant en 3D. »

Il y a de fait une autre *« très belle analogie »* qui vient à l'esprit, celle rapportée par Carolyn Merchant dans *La Mort de la Nature*. Jusqu'à la révolution scientifique, analyse la philosophe écoféministe, l'image centrale de la Terre était celle d'une mère nourricière et bienveillante qui a donné naissance aux plantes et aux animaux, et

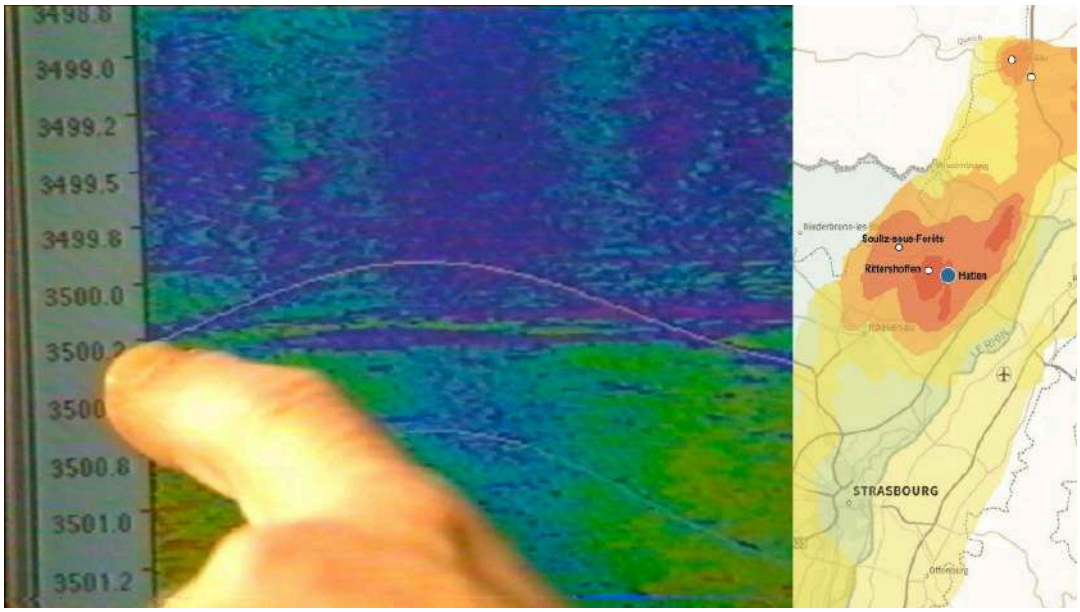
finalement aux êtres humains. Les minéraux, en particulier, étaient considérés comme des organismes vivants qui se développaient à l'intérieur de la terre comme un embryon se développe dans l'utérus, en gestation dans les matrices chaudes et sombres de l'espace souterrain. Il était alors largement admis que les minéraux pouvaient croître et se propager. Pour les alchimistes, « tout comme l'enfant grandissait à l'abri dans la chaleur du ventre maternel, la croissance des métaux était provoquée par la chaleur : certains endroits dans la croûte terrestre étant plus chauds que d'autres, ils accéléraient le processus de maturation.[7] »

Selon cette vision générative du monde[8], la terre était une entité sacrée et non une ressource à exploiter pour le bénéfice de l'homme. Fouiller la terre s'apparentait à un viol. L'exploitation minière était donc une entreprise d'une moralité douteuse. Pour qu'elle puisse se faire à grande échelle, il fallait s'affranchir de ces puissants tabous, ce à quoi vont s'appliquer les sciences émergentes au XVII$^{e}$ siècle.

Les alchimistes anciens ne connaissaient pas le lithium, découvert tardivement en 1817. Il est pourtant aussi vieux que l'univers, puisqu'il est l'un des trois éléments synthétisés lors des toutes premières minutes du Big Bang, il y a plus de 13 milliards d'années. Très réactif, le plus léger des métaux n'existe pas à l'état natif dans la nature. En Alsace, le lithium est dissous dans les saumures géothermales, des eaux très salées et très chaudes, pouvant atteindre les 200°, qui circulent à plusieurs milliers de mètres de profondeur, dans le sous-sol fracturé du fossé rhénan, un rift qui s'étend sur 300 km entre Bâle et Francfort. Les fluides géothermiques, riches en minéraux et métaux alcalins, contiennent des concentrations intéressantes de sels de lithium dissous, en moyenne 180 mg/l à 200 mg/l.

L'exploitation du lithium dans le fossé rhénan est inédite car la possibilité même de l'extraire est indissociable d'une autre technologie, elle-même assez récente et encore expérimentale, la géothermie profonde, qui consiste à exploiter la « chaleur de la terre ». Il s'agit de récupérer la chaleur des fluides chauds qui circulent

naturellement dans les failles via des forages profonds, entre 2500 et 5000 mètres. Les calories des saumures corrosives sont récupérées via un échangeur de chaleur avant d'être réinjectées dans le sous-sol. L'Alsace du Nord est pionnière de cette géothermie profonde à haute température. Elle tire partie d'une anomalie du gradient géothermique de la région, où la température souterraine s'élève de 8 à 10°C tous les 100 mètres, soit trois fois plus que la normale. Présentée comme « l'énergie du futur dans la vallée du Rhin » dès les années 1990, il n'existe pourtant à ce jour que deux centrales de ce type en activité. Celle de Soultz-sous-Forêts, qui a été pendant une vingtaine d'années un site pilote en Europe et qui produit de l'électricité géothermique depuis 2016[9]. Et celle de Rittershoffen, village limitrophe de Hatten, inaugurée la même année. Cette dernière produit exclusivement de la chaleur, dont bénéficie intégralement un unique client, l'imposante usine de l'amidonnier Roquette Frères en bord du Rhin. Des canalisations souterraines acheminent l'eau à 170° le long des 15 kilomètres qui séparent la centrale de la taille d'un petit supermarché perdu au milieu des champs du site industriel qui s'étend sur 90 hectares. Les tuyaux, calorifugés pour limiter la déperdition, passent juste sous nos pieds, et ont coûté un million d'euros par kilomètre.




00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-l-ecoute-des-sols/4c3c3eeeff-1741107044/02_extrait_doc_geothermie_master.wav

Montage d'extraits numérisés à partir d'une cassette VHS datée de 2000, intitulée « L'Energie du futur au cœur de la vallée du Rhin » réalisé par Pierre-Joël Becker. Le documentaire est consacré au programme de recherche européen en géothermie profonde, initié en 1987 sur le site de Soultz-sous-Forêts et Kutzenhausen.

C'est dans ces mêmes centrales de Soultz-Sous-Forêts et de Ritter-shoffen qu'ont été extraits avec succès des saumures en juin 2021, les premiers kilogrammes de carbonate de lithium de qualité batterie par ÉS (Électricité de Strasbourg), opérateur historique local qui exploite les deux centrales et qui s'est associé au géant français de la mine Eramet. Sur le papier, l'Alsace, et plus globalement le fossé rhénan, aurait tous les atouts pour devenir le nouvel « Eldorado du lithium » : il serait possible non seulement de l'extraire avec un impact environnemental minimal mais aussi de produire de la chaleur propre, renouvelable, abondante et « infinie », non intermittente et locale. Comme le souligne le géographe Justin Missaghieh-Poncet, la géothermie, au même titre que le lithium, font toutes deux «l'objet de nombreuses promesses technoscientifiques [10] », en mettant en avant l'extraction de ressources sans extraction de matière (chaleur et électricité) ou l'extraction de matière sans mines ouvertes (lithium).

Mais elle fait également l'objet de nombreuses controverses. Si elle est présentée comme « zéro carbone[11] », elle est loin d'être « zéro risque ». Le récent accident industriel de la centrale de géothermie profonde de l'entreprise paloise Fonroche dans l'agglomération strasbourgeoise a douché les ardeurs. De novembre 2019 à juin 2021, une série de séismes induits, attribués aux volumes d'eau sous pression injectés dans le puits foré à plus de 5 km de profondeur, a fait trembler le sol, jusqu'à 3,9 sur l'échelle de Richter, et provoqué dégâts et fissures générant le dépôt de près de 4000 demandes d'indemnisation. Si l'accident de Fonroche a abouti à la fermeture de la centrale et à un moratoire sur la géothermie profonde dans l'Eurométropole, il n'a pas empêché les projets de se multiplier dans le Nord de l'Alsace, où il est question d'installer quinze à vingt centrales, dont cinq à l'horizon 2030.

Les terres agricoles où nous avons posé nos micros pourraient faire les frais indirects de ces projets. Si aucun forage n'est prévu ici, les 54 hectares de cultures (récemment réduits à 40 ha[12]) sont menacées de bétonisation par un futur « pôle d'excellence géothermique » . Déclaré PENE (projet d'envergure nationale ou européenne) par l'État Français en mai 2024, ce projet porté par la Communauté de Communes d'Outre-Forêt est censé accueillir des entreprises grandes consommatrices d'énergie, en lien avec l'industrie de la batterie, ainsi que la future raffinerie de Lithium de France, qui bénéficieront de l'apport de chaleur des nouveaux forages géothermiques. C'est cette ZAC qui cristallise actuellement les tensions et les oppositions aux projets de « réindustrialisation » de cette région rurale.

Manifestation des agriculteurs à Hatten, le 25 mai 2024, contre la bétonisation des terres du futur parc industriel de Hatten.

Le 25 mai 2024, les agriculteurs ont défilé au volant de leurs tracteurs munis de pancartes, longeant la D28 qui délimite le site, jusqu'au centre du village. Embarquée sur le siège passager, je découvre alors l'étendue de la zone matérialisée par deux pancartes plantées dans le paysage. Parmi les 15 agriculteurs menacés d'expropriation, il y a Hélène Faust, membre du collectif Hatten Demain à l'initiative de la manifestation. Une importante partie de

ses terres qu'elle a converties en cultures biologiques sont alors concernées. La parcelle de sarrasin en fleur en bordure de la forêt contournée par les camions de S3 en faisait partie au moment de notre rencontre en mai 2024[13]. Sur ses 10 hectares, elle a planté des haies, elle y cultive du blé, de l'épeautre, du seigle, du chanvre, en rotation, du grain que son compagnon Daniel Hoelzel, maître-boulanger, transforme en pain, vendu sur les marchés locaux. Sur le parechoc du tracteur flambant neuf dans lequel elle a hésité à investir, on lit « La Terre ne nous appartient pas, nous l'empruntons à nos enfants ». Hélène en a deux. « Un sol, c'est une vie de travail. On fait tout pour avoir des sols vivants. Je ne pratique plus de labour pour fixer le CO2, parce ce que je crois que l'enjeu des prochaines années, c'est la fixation du CO2 et c'est la rétention d'eau (...) et donc si on bétonne c'est fini, la terre n'absorbera plus d'eau » dit-elle faisant allusion aux inondations qui ont durement touché les paysans cette année. « La géothermie, c'est sûr on peut difficilement être contre, c'est une énergie extraordinaire. Le lithium, ils l'ont dit eux-mêmes, ce sera une énergie transitoire, donc on ne peut pas bétonner 54 ha pour ça. J'ai plein de toitures disponibles sur mes hangars, on va investir dans les panneaux solaires, et ça, ça n'impacte pas le sol, la biodiversité ».

Pour les élus, ce parc industriel, c'est la promesse de 2000 emplois qualifiés dans une région vieillissante et de recettes fiscales qui vont «inonder» les collectivités. Pour les industriels, c'est la garantie de trouver des clients potentiels pour l'excédent de chaleur qu'ils vont produire si leurs centrales se multiplient sur le territoire.

Face à l'agriculture en circuit court, les opérateurs, qu'ils soient historiques, comme l'énergéticien ÉS, ou nouveaux venus, comme Lithium de France, brandissent la chaleur « locale », qui bénéficiera « en circuit-court au territoire ». La future « centrale de géothermie » de Lithium de France, dont les premiers forages exploratoires devraient débuter en 2025 à Schwabwiller, à 10 km de la zone, est rebaptisée « ferme géothermale[14] », on y « récoltera » la chaleur (et le lithium), manière d'apporter la production de l'énergie géothermale (et du lithium) davantage à de l'agriculture

qu'à de l'extraction minière. Des ressources itératives, arrimées à l'activité de la Terre, que l'on cultive. Mais si la chaleur est une forme de ressource renouvelable, ce n'est cependant pas le cas du lithium des saumures qui, elles, ne se rechargent pas. Émilie Hache avait déjà identifié la puissance de récupération du capitalisme qui commence également à développer l'idée d'une « économie régénérative » : « derrière ce terme, décliné sous de multiples formes dans le langage des entreprises, se réinvente une énième version d'une économie capitaliste prétendument compatible avec les limites terrestres, ne remettant jamais en cause l'objectif de production de marchandises en vue du profit de quelques-uns.[15] »

L'architecture des bâtiments de la future centrale reprendra les codes de construction des fermes à colombages alsaciennes pour mieux se fondre dans le paysage, et les matériaux de construction seront locaux, le tout créera « un jeu mélodique entre le milieu industriel et le milieu naturel. » La formulation du maître d'ouvrage évoque la description idéalisée que livrait le chef géologue René Schnaebele de l'irruption de l'industrie pétrolière au cœur du monde rural à Pechelbronn en 1943 : « Les pompes et les tours de forage sont harmonieusement réparties, de telle manière qu'elles s'intègrent dans le paysage. L'agriculteur dans son champ n'a pas l'impression qu'il se trouve face à une industrie hostile.[16] » Aujourd'hui, seul le petit Musée du pétrole conserve la mémoire de cette activité qui a cessé en 1962… ainsi que le sous-sol qui renferme 100000 tonnes d'effluents des industries chimiques départementales déversés dans les puits désaffectés transformés en décharge jusqu'en 1975.

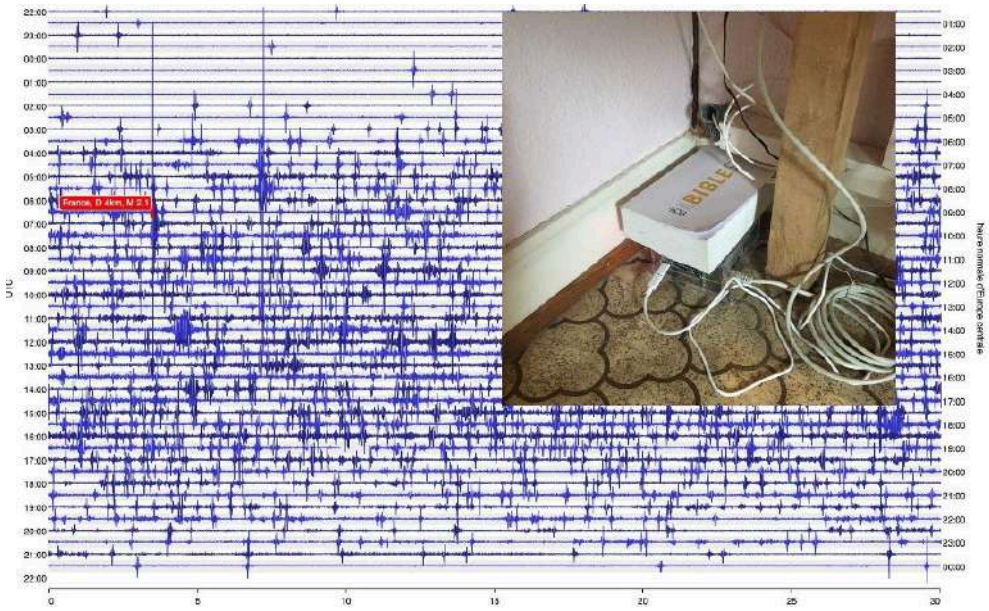
Mieux, grâce à la géothermie, les agriculteurs pourraient renouer avec ce qui fait vraiment leur raison d'être, comme l'affirme avec aplomb Jean-Jacques Graff, également président de l'AFPG, l'association française des professionnels de la géothermie. « Souvent les parents étaient des agriculteurs gros producteurs de blé et de maïs, il y a des jeunes qui aujourd'hui veulent revenir à un métier plus classique d'agriculteurs, c'est-à-dire nourrir les gens, cultiver des légumes. Et pour cultiver des légumes toute l'année, le maraîchage sous serres chauffées par la géothermie s'y prête très bien». Elles

permettront de cultiver toute l'année des tomates, des « fraises », et « pourquoi pas de la vanille !» ou même des «gambas», s'enthousiasme-t-il en évoquant un projet d'aquaculture alimenté par la chaleur géothermique. Ca permettra de *« regagner de la souveraineté alimentaire »* mise à mal par la flambée des prix du gaz.

Ce discours est repris par la Chambre d'Agriculture et les élus et le président de la Communauté de Communes de l'Outre-Forêt[17] qui veulent convaincre leurs administrés que la géothermie est une « source d'énergie qui ne présente que des avantages[18] ». La production de chaleur géothermique ne nécessitera pas de forer aussi profondément que la production d'électricité (pas plus de 2500 mètres), ce qui limiterait les aléas sismiques. Les inquiétudes des habitants de l'Outre-forêt ont cependant été réactivés par une nouvelle série de micro-séismes de magnitude 2 et 2,2 sur l'échelle de Richter, survenus les 7 mai et 24 juillet 2024, liée cette fois à l'exploitation de la centrale de Rittershoffen[19]. Une micro-sismicité inhérente à ces technologies. Mais les effets de la multiplication des forages sur un même territoire sont aujourd'hui inconnus.

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-l-ecoute-des-sols/915d205988-1741109141/03_extrait_seisme_betschdorf_master.wav

Témoignage d'habitants de Betschdorf à propos des microséismes induits du 7 mai 2024, localisé à la centrale de géothermie de Rittershoffen.




00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-l-ecoute-des-sols/58717-befe0-1741109250/04_extrait_marc_kuhn_sismocitoyen_master.wav

Extrait d'un entretien avec le pasteur de l'Église évangélique mennonite du Geisberg, Marc Kuhn, qui participe à SismoCitoyen(https://sismo-citoyen.fr). Ce projet en sciences participatives réunit deux disciplines : la sismologie et les sciences sociales. À ce titre, il héberge un sismomètre de type Rasberry Shake à son domicile. L'un des objectifs est de mieux pouvoir détecter et caractériser l'activité sismique aux alentours des projets de géothermie profonde en Outre-forêt. L'observation sociologique vise à mieux comprendre les relations que les citoyens entretiennent à la science et au risque industriel. Les sons proviennent de la sonification des deux microséismes du 7 mai et du 24 juillet 2024 à partir des données récoltées par le sismomètre.

Lors des réunions publiques d'information, les industriels comme les élus minimisent les risques et éludent la question de l'exploitation du lithium, qui viendra « dans un second temps », le projet étant encore au stade de prototype industriel. Mais dans le modèle alsacien, l'une ne va pas sans l'autre. Sans géothermie, pas de lithium et sans lithium pas de géothermie. Très coûteuse et nécessitant d'importants investissements au départ, la géothermie « n'est pas rentable pour la simple production de chaleur, aussi doit-elle être associée à d'autres énergies » analyse Justin Missaghieh-Poncet. Les besoins croissants en lithium, indispensable à la fabrication

des voitures électriques, et la nécessité de sécuriser les approvisionnements en développant l'extraction sur le territoire européen arrivent à point nommé.

Avant même son premier forage, Lithium de France, qui totalise déjà plus de 300 km2 de permis exclusif de recherche en Alsace du Nord, a signé avec le Groupe Renault un contrat d'approvisionnement de 25000 tonnes de carbonate de lithium. Le projet est « non seulement faisable mais viable économiquement avec de belles marges à la clé[20] » assure Pierre Brossollet, PDG d'Arverne Group et ancien ingénieur pétrolier chez Total dans une vidéo promotionnelle à destination des futurs actionnaires. Le groupe à la croissance rapide fondé en 2018 et entré en bourse possède Lithium de France. Le nouvel arrivant dans la région met en avant l'expertise du pétrole en matière de forage et sa connaissance fine des sous-sols. Il compte parmi ses actionnaires des mastodontes norvégiens comme Equinor, la plus grande entreprise pétrolière et Hydro, leader dans l'énergie et l'aluminium. Le PDG d'Arverne Group annonce « un début de production dès 2028, avec une première centrale puis une multiplication des centrales adossées à des extracteurs de lithium qui vont leur permettre à terme d'attendre une production de 27000 tonnes de carbonate de lithium, à mettre en regard avec les 100000 tonnes de besoins nationaux incarnées par les gigafactories. »

Or pour extraire le convoité lithium, il faut avoir au préalable refroidi la saumure géothermale qui sort à 170° de sous-terre à une température de 70°, au-delà de laquelle les matériaux filtrants censés permettre d'extraire le lithium ne résistent pas. L'exploitation du lithium nécessite donc de trouver suffisamment de clients sur place pour valoriser l'énorme quantité de chaleur qui sera produite par les futures quinze à vingt centrales annoncées sur le territoire, la chaleur ne se prêtant pas au transport sur de longues distances.

Les réseaux de chaleur urbains ne sont pas prioritaires, l'habitat extensif rend les coûts de déploiement des raccordements prohibitifs pour les collectivités, mais profiteront d'abord aux clients

industriels, de préférence gros consommateurs d'énergie. Et si la demande locale ne suffit pas ? « Il faut inverser le paradigme », dit Jean-Jacques Graff « en identifiant où sont les meilleures ressources, et en faisant venir l'activité autour ». C'est pour pallier à cette inadéquation que la Communauté des communes d'Outre-Forêt a prévu de créer une zone agroéconomique à Soultz-sous-Forêts (15 ha) et le parc industriel de Hatten qui pourrait accueillir un futur « datacenter de grande capacité ». Gros consommateur d'énergie (pour alimenter ses serveurs mais aussi pour les refroidir), ce serait un client idéal selon le président de la Communauté des communes Paul Heintz[21].

Ces arguments soulèvent un certain nombre de paradoxes. Sous prétexte de décarbonation et d'écologie, des terres agricoles vont être artificialisées pour implanter de nouvelles zones d'activités, destinées à attirer des nouvelles industries dans la région ou à développer des cultures sous serres chauffées, capables d'absorber le surplus de production de chaleur, condition sine qua non de l'extraction du « lithium vert ». Là encore, comme souvent dans les discours sur la transition énergétique, la géothermie ne vient pas en remplacement d'une énergie fossile, mais permet de produire plus d'énergie en créant de nouvelles activités, avec leur lot d'artificialisation des sols et de pollution, menaçant, selon les opposants, le cadre de vie rural qui risque d'être profondément altéré.

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-l-ecoute-des-sols/ab1e70ac76-1741109603/05_extrait_schmittbuhl_extra_terrestre_master.wav

Extrait d'un entretien avec Jean Schmittbuhl, géophysicien, directeur de recherches au Centre national de la recherche scientifique à l'Institut Terre et environnement de Strasbourg.

Entre le 9 et le 21 janvier 1945, Hatten et Rittershoffen ont été le théâtre des plus violents combats de l'opération Nordwind, la dernière offensive militaire de la Wehrmacht sur le front ouest. 1500 soldats allemands et 1000 américains ont été tués en l'espace de douze jours ainsi que 114 civils dans l'une des plus importantes

batailles de blindés. Les deux villages ont été ravagés : à Hatten, sur 372 maisons, 360 ont été complètement détruites. Le 3 décembre 2024, le collectif Hatten Demain, opposé au parc industriel, a lancé sa contre-offensive, entamant une procédure pour classer au monument historique la Casemate de Esch et à titre mémoriel tout le périmètre du champ de bataille, dans lequel est situé le futur parc d'excellence.

*Je remercie chaleureusement Evelyne Denny, habitante de Hatten investie dans la participation citoyenne, pour son accueil et pour les échanges stimulants, les membres du collectif Hatten Demain, et Miriam Schwamm de La Case à Preuschdorf.*

—

## Notes

1 https://wikimaginot.eu/V70_construction_detail.php?id=10616

2 « L'Outre Forêt, se situe au nord de la forêt de Haguenau. Comme son nom alsacien Unteremwàld le suggère, elle se trouve « sous forêts » soit par rapport au sens d'écoulement du Rhin au-delà de la forêt de Haguenau. », dans *Atlas des paysages d'Asace*, https://www.paysages.alsace.developpement-durable.gouv.fr/spip.php?article62 (consulté le 29 janvier 2025)

3 Franck Schwartz, *L'invention du pétrole à Pechelbronn*, Région Grand Est – Inventaire général du patrimoine, Editions Lieux Dits, Lyon, 2021.

4 Anne Gruner Schlumberger, *La boîte magique ou les sources du pétrole,* Fayard, 1977, p. 21.

5 Geoffrey C. Bowker, Science on the Run, information management and industrial geophysics at Schlumberger (1920-1940), MIT Press, 1994.

6 Lauren Tortil, *Une généalogie des grandes oreilles*, Tombolo Presses, 2019.

7 Carolyn Merchant, *La Mort de la Nature*, éditions Wildproject, 2021, p. 66.

8 Emilie Hache, *De la génération*, La Découverte, 2024.

9 L'entreprise ÉS (Électricité de Strasbourg) a mis en ligne un site d'information en décembre 2024, https://geothermie.es.fr/

10 Justin Missaghieh-Poncet, « Le déploiement de la géothermie en France et en Suisse : vers une redéfinition des usages du sous-sol ? ». *Écologie & Politique,* 2024/1 N° 68, 2024. p.87-103. CAIRN.INFO, shs.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2024-1-page-87?

11 Zero Carbon Lithium™ est le nom du projet de Vulcan Energy Resources. La start-up australo-allemande qui opère de l'autre côté de la frontière a déjà commencé à exploiter le lithium des saumures, et a déposé un Permis exclusif de recherche très contesté dans le Sud de l'Alsace. https://v-er.eu/fr/

12 La surface a été récemment ramenée à 40 hectares, « afin de préserver la biodiversité, en particulier les zones humides identifiées sur l'emprise du projet » selon le site d'information mis en place en décembre 2024 par la Communauté des communes d'Outre-forêt https://outre-foret-geothermie.fr/les-projets/.

13 La Communauté des communes d'Outre-Forêt, face à la levée de boucliers, a finalement décidé d'exclure une partie de leurs terres « afin de limiter autant que possible l'impact sur les surfaces agricoles notamment en cultures biologiques » selon les FAQ du site https://outre-foret-geothermie.fr/faq/

14 Selon l'appellation utilisée par Lithium de France dans sa Demande d'autorisation environnementale d'ouverture de travaux miniers « Les Sources 1 », décembre 2023.

15 Émilie Hache, « De la (re)génération à la (re)production et retours. actualités et enjeux de ces déplacements conceptuels ». *Actuel Marx,* 2024/2 n° 76, 2024, p.77-87.

16 Cité par Frank Schwarz, « Le pays de Pechelbronn », *Revue d'Alsace* [En ligne], 147 | 2021, mis en ligne le 01 novembre 2022, consulté le 07 août 2024. URL : http://journals.openedition.org/alsace/5074

17 Un Fonds agricole, chiffré à 700000 euros, aidera les agriculteurs « qui auront l'ambition de s'orienter vers le maraîchage sous serres chauffées par la géothermie. », selon le numéro spécial du Bulletin de la communauté de communes d'Outre-Forêt, de décembre 2023 https://www.cc-outreforet.fr/wp-content/uploads/2024/01/Bulletin-intercommunal-edition-speciale.pdf

18 D'après le site d'information sur la géothermie mis en place en décembre 2024 par la Communauté de Communes d'Outre-forêt https://outre-foret-geothermie.fr

19 Denis Tricard, « Rittershoffen Géothermie : le séisme induit de juillet 2024 intrigue les scientifiques », Dernières Nouvelles d'Alsace, 25 novembre 2024, https://www.dna.fr/economie/2024/11/25/geothermie-le-seisme-induit-de-juillet-2024-intrigue-les-scientifiques? (consulté le 29 janvier 2025)

20 Vidéo sponsorisée Boursorama « Arverne Group transfère ses titres sur le compartiment général », 4 novembre 2024 d'Euronext <https://www.boursorama.com/videos/actualites/arverne-group-transfere-ses-titres-sur-le-compartiment-general-d-euronext-0de54ce7ea36f5ad6dc720b27ce2fff7/>

21 Un datacenter qui « pourrait être alimenté par l'énergie nucléaire complètement décarbonée mais aussi refroidi par la géothermie (…) selon le même principe que la pompe à chaleur. » Propos tenus lors de la réunion publique d'information à Rittershoffen le mardi 25 février 2025 par Paul Heintz, de retour du Sommet pour l'action sur l'intelligence artificielle, où la présidence française a annoncé la construction de 35 datacenters sur le territoire, dont au moins sept doivent être implantés dans le Grand Est.

L’ÂGE DU LITHIUM ?

DOCUMENTS | #ESPACE | #EXTRACTIVISME | #GÉOPOLITIQUE | #LITHIUM | #PROGRÈS | #RESTES | #ÉCOMODERNISME | #TERRAIN

# Là où il n’y a rien à voir : les fantômes lithinifères de la Bohême

Par Anastasia Kubrak | 13-03-2025

Texte de Anastasia Kubrak. Photos de Ludo Groen et Anastasia Kubrak. Traduction depuis l’anglais de Jeanne Etelain.

**Dans les Monts métallifères tchèques, un village oublié devient le centre d’une ruée stratégique vers le lithium. Entre promesses industrielles, héritage minier et tensions géopolitiques, Anastasia Kubrak capture, avec ses photos et ses mots, l’invisible : les vestiges d’un passé minier, les espoirs d’un avenir incertain et les fantômes d’une exploitation qui hésite entre résurgence et abandon. Un carnet de terrain où chaque paysage murmure une histoire.**

La première chose que je me suis dit en arrivant à Cínovec, c'est qu'il n'y avait rien à voir. Au cours de l'été 2022, mon compagnon de voyage et moi sommes partis en direction du nord de la Bohême, en République Tchèque, pour étudier l'un des sites retenus par l'Union Européenne dans le cadre de sa transition vers les énergies renouvelables. Cínovec, un petit village niché sur les pentes émeraude des Monts métallifères, à la frontière allemande, faisait la une des journaux internationaux en tant que site abritant le plus grand gisement de lithium d'Europe. Sous l'effet des préoccupations géopolitiques suite à la récente invasion russe de l'Ukraine, l'Union Européenne a précipitamment poussé ses États membres à adopter de nouvelles politiques d'exploitation des métaux critiques sur leur propre sol, afin de garantir la sécurité de la chaîne d'approvisionnement et de réduire leur dépendance vis-à-vis des États jugés « peu fiables ». Un ancien village minier est devenu un protagoniste clé de ce projet européen. Là, un précieux gisement de zinnwaldite est séparé en deux par la frontière souterraine entre la République Tchèque et l'Allemagne, avec deux entreprises distinctes exploitant le minerai de part et d'autre de la frontière. La partie tchèque du gisement est exploitée par Geomet, une filiale détenue conjointement par l'Australian European Metals

Holding (EMS) et par la société d'énergie tchèque ČEZ, majoritairement détenue par l'État. Les entreprises revendiquent un total de 7,22 millions de tonnes d'équivalent carbonate de lithium[1], une estimation surréaliste reprise par d'autres compagnies en Espagne[2] et au Portugal[3]. L'entrée en fonction de la nouvelle mine de lithium de Cínovec est attendue pour 2026. Ce qui veut dire que le calendrier reste flexible – tantôt précipité par les opportunités d'investissement dans le marché du lithium, tantôt retardé par des études en cours, comme celles sur l'évaluation des impacts environnementaux. L'avenir, censé être haut en couleurs, semble lointain et incertain. À première vue, Cínovec semble figé et endormi, comme le calme avant la tempête.

En 2022, il n'y avait toujours pas d'installations de forage, pas de containers brillants arborés de logos d'entreprises, pas de bureaux sortis de terre, pas de presse en vue. Il n'y avait que quelques maisons rurales traditionnelles, un hôtel isolé, deux anciennes tours de télécommunications, des magasins frontaliers vendant des souvenirs locaux – principalement des nains de jardins géants – et un vaste parking en bitume. C'est sur ce parking que nous avons garé notre voiture et installé notre appareil photographique, lorsqu'une

autre voiture est soudainement sortie de la cour de la maison voisine et s'est approchée lentement. Deux hommes nous ont observé en silence à travers les vitres de leur voiture, faisant plusieurs cercles autour de nous. Qui étaient-ils ? Travaillaient-ils pour la compagnie minière ? Étaient-ils des membres improvisés d'une surveillance citoyenne, protégeant le village contre des forages illégaux, la compagnie minière n'ayant pas encore obtenu les autorisations nécessaires ? Pensaient-ils que nous étions des activistes, des journalistes, ou des ingénieurs miniers dotés d'équipement spéciaux ? Tandis qu'ils s'éloignaient, nous avons eu le sentiment d'être observés de près par le lieu même, où pourtant il n'y avait rien à voir.

En consultant la carte préenregistrée sur mon téléphone, je me rends compte que sous ce même parking se trouve un vaste labyrinthe de tunnels et de puits, vestige de l'ancienne mine de Cínovec, où étaient extraits de l'étain, de l'argent et du tungstène depuis le quinzième siècle, jusqu'à ce que la mine soit complètement fermée, scellée et inondée dans les années 90. Certains de ces puits seront

peut-être bientôt réouverts et utilisés pour la production de lithium. Au loin, une tour étroite émerge du brouillard laiteux, autre témoin d'une industrie minière autrefois florissante.

Un sentier à droite mène à une dense forêt d'épicéas. La terre brille et scintille étrangement, semblable à une trace argentée laissée par le passage d'une limace sous la pluie. Le sol, lui aussi, est supposé riche en lithium, prêt à être extrait sous nos pieds. Ce qui, à nos yeux, ressemble à une colline sableuse est en fait un ancien dépotoir de résidus miniers qui se sont accumulés lors des cycles d'exploitation précédents et qui a été recouvert de rangées artificielles d'arbres de remplacement – des épicéas de Norvège – après la fermeture de la mine en 1991. Une autre entreprise, Cínovecká Deponie, détenue par un milliardaire tchèque, envisage de retraiter les restes de minerai enfouis sous la surface. Une activiste de Cínovec m'a ensuite expliqué que cette forêt abritait également le tétraslyre, une espèce d'oiseau protégée par l'Union Européenne. Si l'exploitation minière reprenait, la santé des habitants et des oiseaux vivant aux alentours serait gravement impactée. Il se met à pleuvoir, et rapidement nos chaussures sont couvertes d'une épaisse couche de sable blanc, à la radioactivité imperceptible.

Nous roulons en silence sur l'autoroute reliant Teplice à Karlovy Vary, en direction du second gisement de lithium répertorié en République Tchèque, au cœur de la forêt de Slavkov, dans l'ouest de la Bohême. En prenant une sortie étroite et sinueuse, nous nous retrouvons rapidement cernés de fantômes: les fantômes des mineurs qui ont extraits de l'étain ici depuis le treizième siècle; les fantômes des prisonniers politiques soviétiques qui ont travaillé à mains nues dans les mines d'uranium entre 1950 et 1963... Leurs yeux nous observent à travers les vitrines du Musée de la Mine de Krásno, totalement désert, où charbon, minéraux et uniformes ouvriers sont fièrement exposés. Les architectures fantômes qui abritaient autrefois les équipements miniers sont autant de spectres de la prospérité jadis promise par l'abondance des ressources. Les fantômes du lithium sont également présents. Tout comme à Cínovec, le sol est ici composé de résidus issus des déchets miniers, qui seront peut-être un jour retraités – ressuscités.

Contrairement à Cínovec, la présence de lithium à Horní Slavkov n'a pas suscité un grand engouement médiatique, à l'exception d'une brève médiatisation avant les élections de 2017. Le village n'a pas été désigné comme un site stratégique par l'Union Européenne, ni par les autorités gouvernementales tchèques. L'affaire n'est pas simple. Certes, il est encore possible de tomber sur une entrée scellée menant à un ancien puits souterrain, encerclée d'une clôture verte par l'autorité minière de l'État. Oui, de nombreuses infrastructures en ruines restent prêtes à être réaffectées. Mais d'autres fantômes rôdent également.

De l'eau, une eau minérale riche, coule dans les profondeurs du sol et jaillit à la surface. Le village de Horní Slavkov se situe au cœur du « triangle thermal », entre les célèbres villes de Karlovy Vary (autrefois connue sous le nom de Carlsbad), Mariánské Lázně (Marienbad) et Františkovy Lázně. Cette région de Bohême est renommée depuis des siècles pour ses bains curatifs, ses cures de boissons minérales et ses somptueux établissements thermaux. Juste en bas de la route menant à la mine abandonnée, nous découvrons un puits couvert d'un vieil auvent en bois. C'est tout ce qu'il reste du grand hôtel thermal Elisabethbad, construit en 1872 autour de trois sources curatives et utilisé comme sanatorium pour les personnes souffrant de maladies pulmonaires jusque dans les années 1960. Autrefois, les bains permettaient de soulager l'anémie, l'hydropisie, la goutte, les troubles digestifs et nerveux.

De nombreuses sources de la région sont riches en lithium, un composant qui a lui-même une longue histoire médicale remontant à la fin du dix-neuvième siècle. Les eaux lithinifères étaient autrefois considérées comme un excellent remède contre la goutte, les calculs urinaires, la fatigue nerveuse, les épisodes maniaques et dépressifs. À Cínovec, on trouve également une combinaison similaire de roches et d'eaux lithinifères. Le village est situé à seulement 10 km de la ville thermale de Teplice, autrefois très en vogue, dont l'activité a été considérablement perturbée par l'expansion de l'exploitation minière dans les années 1870. À l'époque, cette station thermale était un lieu de prédilection pour la royauté et les élites européennes, avant que celles-ci ne se reportent sur des régions thermales moins polluées.

Comme la vapeur flottant au-dessus des bains chauds, ou de la rivière tiède Teplá, les nuages montent vers le ciel au-dessus de la sinistre forêt de Slavkov, ne s'arrêtant que pour se reposer au-dessus des pâturages humides destinés aux animaux. La rumeur veut que la présence de sources d'eau dans cette région soit un obstacle à l'avancement de nouveaux projets d'extraction de lithium. Cependant, d'un point de vue technique et historique, l'industrie minière et l'activité thermale ont coexisté dans cette région pendant des centaines d'années. Il n'y a pas si longtemps, ces nuages auraient tout aussi bien pu être de la fumée s'élevant des cheminées à charbon. Qu'est-ce qui empêche donc les investisseurs de se lancer dans l'exploitation du lithium de demain ?

L'une des raisons, selon le ministère tchèque de l'environnement[4], est que le sol de la Bohême occidentale contiendrait moins de lithium que celui de la Bohême septentrionale (la teneur moyenne en lithium dans la région de Slavkov est de 0,15 % Li, contre 0,2 % Li à Cínovec). Ou peut-être est-ce l'absence de ligne de chemin de fer permettant d'acheminer en un clin d'œil les matières premières transformées vers les usines automobiles allemandes situées près de Dresde. Aucune gigafactory ni usine de traitement n'est prévue dans la région. Ce lieu est habité par les mêmes récits d'avenir, les mêmes promesses de relance, les mêmes fantômes issus de l'héritage minier. Mais ce n'est pas n'importe quel terrain qui peut être qualifié de stratégique. Au cours des trois années qui se sont écoulées depuis notre visite, Cínovec, en Bohême du Nord, a été le théâtre de nouveaux forages, de grands projets d'infrastructure, de manifestations populaires contre l'exploitation minière et de visites de représentants de l'État, qui vont et viennent comme les vagues du marché boursier, laissant un silence assourdissant dans le village lorsqu'ils s'en vont. Pourtant, aucune certitude quant à l'avenir n'a émergé, seulement un calme plat. Des cycles, des relations et des interdépendances plus complexes se révèlent au fur et à mesure qu'on apprend à déchiffrer les lieux où il n'y a rien à voir. Et tout

comme les eaux lithinifères ont perdu leur statut de panacée universelle, la pression de la transition énergétique de l'Union Européenne pourrait bientôt se dissiper dans l'air.

*Je tiens à remercier, entre autres, Kamila Vítek Derynková (Association Cinvald), Karolína Žižková, Martina Johnová (Galerie Hraničář) et Anna Remešová, dont les propos ont inspiré les perspectives de ce compte-rendu.*

*Ces notes de terrain font partie de ma recherche doctorale, menée conjointement au Critical Media Lab de l'Académie d'art et de design de Bâle FHNW et de l'Université des arts de Linz, sous la supervision de Johannes Bruder, Jasmin Mersmann et Jussi Parikka.*

*En associant le lithium à différentes formes d'épuisement, je m'appuie sur les travaux antérieurs et la publication «Lithium: States of Exhaustion» (2021), coédité avec Marina Otero Verzier et Francisco Diaz.*

—

## Notes

1 https://www.europeanmet.com/cinovec-resource-and-geology/

2 https://www.infinitylithium.com/project/

3 https://www.savannahresources.com/project/barroso-lithium-project-portugal/

4 https://cgs.gov.cz/system/files/2024-02/mineral-commodity-summaries-2023.pdf

—

## Contributeur·ices

Traduction de Jeanne Etelain

L'ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #ESPACE | #EXTRACTIVISME | #GÉOPOLITIQUE | #LITHIUM | #TERRAIN | #AMÉRIQUE LATINE

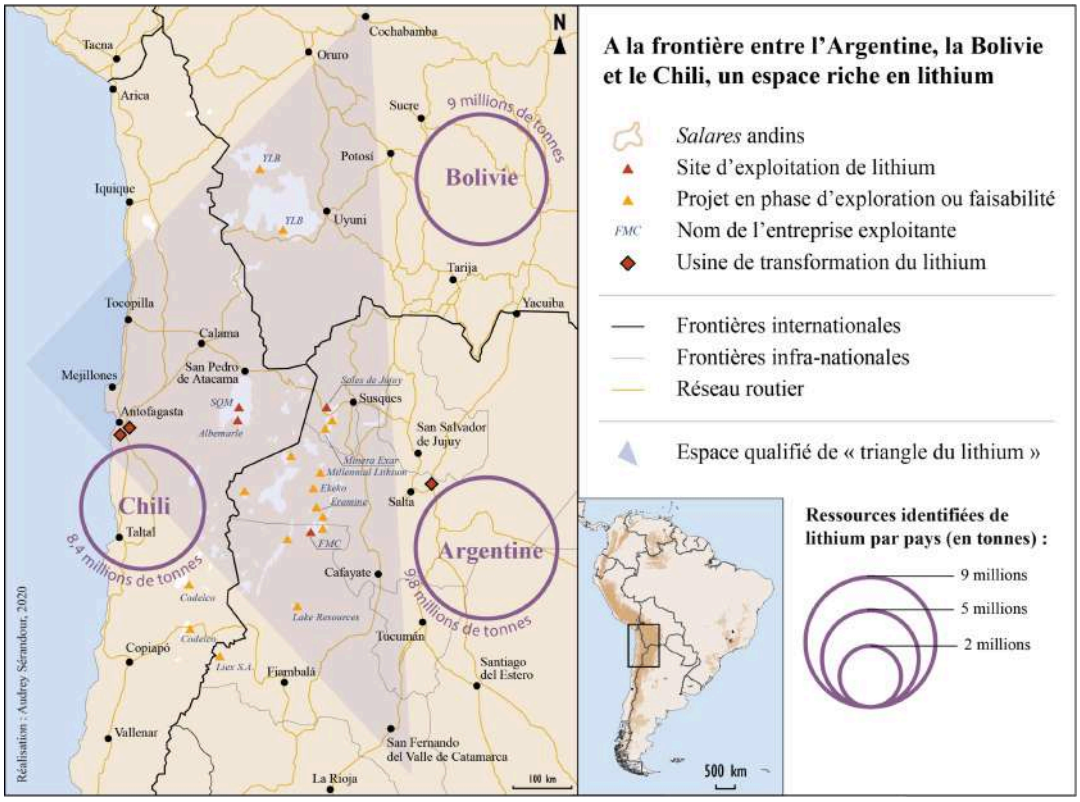
# Dénommer, faire exister, contester, ré-imaginer : produire les territoires et les mondes du lithium dans les Andes

Par Audrey Serandour | 13-03-2025

**Le triangle du lithium… un nom pour une lutte des imaginaires. Audrey Sérandour nous livre les résultats d'une enquête de terrain aux confins de l'Argentine, du Chili et de la Bolivie, dans les *salares* andins qui contiennent une grande quantité de ce minerai stratégique. Entre conflits de territoire, conflits de mondes et conflits de planètes, l'auteure montre comment s'opposent concrètement les imaginaires extractivistes et ceux de la reterrestrialisation.**

Le lithium contribue à faire et défaire des mondes. En Amérique du Sud, il a notamment engendré l'émergence d'un « triangle du lithium ». Une néotoponymie[1] aux accents rectilignes, pour un monde centré sur les saumures lithinifères, aux confins des territoires argentin, bolivien et chilien. Quelles sont les origines de cette expression au fort caractère spatial ? Quels sont les acteurs qui lui donnent sens et existence ? Quelles relations à l'espace traduit-elle ? La toponymie est une affaire politique. Ce qui se joue autour des *salares* andins relève non seulement des conceptions différenciées de l'organisation de l'espace, mais aussi des rapports de pouvoir et des hiérarchisations de ressources, de valeurs, de pratiques. Ce sont des pistes que j'ai explorées dans le cadre d'une recherche doctorale en géographie politique, réalisée entre 2016 et 2020 et qui m'a menée à réaliser des enquêtes de terrain dans cette zone frontalière entre l'Argentine, la Bolivie et le Chili. Les réflexions que je propose ici sont tirées de ce travail[2].

Le syntagme « triangle du lithium » s'est largement diffusé dans les années 2010, à la fois dans les médias et dans les discours institutionnels ou industriels, aussi bien dans les pays sud-américains exportateurs que dans les pays industrialisés importateurs de cette ressource. Il a trouvé écho dans une grande diversité de sphères discursives, dans un contexte d'expansion du marché mondial du lithium et de politiques néo-extractivistes en Amérique du Sud. Son succès tient probablement à sa simplicité, aussi descriptive qu'évocatrice. L'expression permet de désigner l'espace tri-frontalier englobant le Nord-Ouest argentin, le Sud-Ouest bolivien et le Nord chili où se concentrent les principaux gisements de lithium mondiaux – la zone concentrerait 60 % des ressources lithinifères de la planète. Les angles dudit « triangle » pointent les trois *salares* les plus emblématiques de la zone : le *salar* d'Hombre Muerto (Argentine), le *salar* d'Uyuni (Bolivie) et le *salar* d'Atacama (Chili). Le terme « *salar* » désigne une structure géologique caractérisée par une concentration de sels (chlorures, borates, nitrates, sulfates...) dans un bassin endoréique, c'est-à-dire une dépression fermée où l'évaporation est supérieure aux précipitations. Cela forme de vastes étendues planes et arides, d'une blancheur cristalline qui tranche avec les reliefs bruns des cordillères alentour. La présence de lithium dans les *salares* andins a été découverte par le géologue et chimiste argentin Luciano R. Catalano, à l'occasion de campagnes d'exploration menées à dos de mule dans les années 1920. Près d'un siècle plus tard, ces étendues de sel sont devenues les points névralgiques d'un monde productif épris de lithium et les repères d'un néotoponyme mondialement connu.




## De la mise en ressource du lithium andin à la multiplication des projets extractifs

Indéniablement, depuis le début du XXe siècle, le lithium a acquis de la valeur et ses usages se sont renouvelés. Suite aux découvertes des années 1920, confirmées et complétées les décennies suivantes par d'autres chercheurs, les États argentin, bolivien et chilien ont lancé des projets d'exploration et de faisabilité dans les années 1970-80. À l'époque, ces projets sont motivés par le potentiel du lithium dans l'énergie nucléaire et dans l'armement. Il faudra toutefois attendre l'arrivée d'investisseurs privés pour que les premiers sites entrent en exploitation, en 1984 (avec l'entreprise chileno-étasunienne SCL, au Chili), en 1997 (avec la compagnie chilienne SQM, au Chili) et en 1998 (avec l'entreprise étasunienne FMC, dans la province argentine de Salta). Ceux-ci vont alors bénéficier du développement du marché des batteries, qui va provoquer une forte augmentation de la demande à la fin des années 2000 et au début des années 2010. Ce contexte va permettre l'entrée en exploitation d'un nouveau site en 2014 (avec le consortium australo-japonais Sales de Jujuy, en Argentine, province de Jujuy). La

décennie qui va suivre sera faite de divers rachats de capitaux des entreprises en activité en Amérique du Sud (avec l'arrivée notable des firmes chinoises Tianqi Lithium et Ganfeng Lithium), d'extension des contrats d'exploitation en vigueur (notamment au Chili) et d'investissements dans l'exploration de nouveaux gisements. La volonté de sécurisation des approvisionnements en matière première se traduit par l'émergence de projets associant des acteurs situés aux deux extrémités de la chaîne de valeur : d'un côté, des compagnies extractives et, de l'autre, des constructeurs automobiles. Ainsi, depuis 2010, la *holding* Sales de Jujuy associe l'entreprise minière australienne Orocobre au constructeur automobile japonais Toyota (Sales de Jujuy a depuis été rachetée par le groupe Allkem, lui-même incorporé à Arcadium Lithium en 2024, mais reste détenue à 25 % par Toyota). Conséquence de ces stratégies de sécurisation des approvisionnements, quasiment tous les *salares* de la zone andine font l'objet d'un projet d'extraction, qu'il soit en phase d'exploitation, de faisabilité, d'exploration, ou qu'il fasse simplement l'objet de spéculation. Une large part de ces projets – soit plusieurs dizaines – se concentre dans le Nord-Ouest argentin (provinces de Jujuy, Salta et Catamarca). Ainsi, en 2023 Minera Exar est entrée en exploitation sur le *salar* d'Olaroz (province de Jujuy) et, fin 2024, l'entreprise française Eramet et son partenaire chinois Tsingshan ont inauguré leur usine d'extraction directe de lithium sur le *salar* de Centenario (province de Salta).

La concentration des projets dans la partie argentine du « triangle du lithium » s'explique par le fait que les gouvernements sud-américains ont des politiques bien distinctes en termes d'exploitation lithinifère. L'Argentine dispose d'un cadre législatif minier néolibéral, mis en place durant la décennie 1990 dans le cadre des politiques d'ajustement structurel, qui favorise l'implantation de capitaux étrangers (avantages fiscaux, faibles droits miniers…). Il peut toutefois exister des spécificités locales, car dans ce pays fédéral la Constitution nationale (1994) accorde aux provinces la propriété des ressources naturelles ; ainsi, si les gouvernements de Salta et Catamarca considèrent le lithium comme une ressource classique, qui doit avant tout générer des investissements sur le territoire, les autorités de Jujuy ont fait du lithium une ressource stratégique

depuis 2011 et imposent donc l'intégration de l'entreprise minière et énergétique provinciale dans tout projet lithinifère. De son côté, le gouvernement bolivien souhaite maintenir le contrôle étatique sur les réserves de ses *salares* et a longtemps restreint les investissements privés. En effet, le président Evo Morales ayant décidé de faire du lithium un vecteur de transformations économiques et sociales pour le pays, il a lancé en 2008 un projet de valorisation étatique de cette ressource, à travers une compagnie publique dédiée – la GNRE (Gerencia Nacional de Recursos Evaporíticos) devenue YLB (Yacimientos de Litio Boliviano) en 2017. Toutefois, freiné par une série de difficultés (manque de savoir-faire et d'infrastructures, budget insuffisant…), le projet a été ouvert à la coopération internationale dans la deuxième moitié de la décennie 2010, avec un succès mitigé. Enfin, le Chili dispose d'un appareil législatif qui limite les possibilités pour les entreprises privées intéressées par ses réserves en lithium. En effet, depuis la fin des années 1970, l'extraction du lithium y est interdite aux multinationales. La Constitution nationale de 1980 et les réglementations minières du début des années 1980 font du lithium une ressource stratégique, notamment du fait de ses potentiels usages militaires (ogives nucléaires, fusion nucléaire…), non-concessible, dont l'exploitation doit être assurée par l'État ou ses compagnies publiques.

Malgré tout, les gouvernements bolivien et chilien continuent de régulièrement recevoir des propositions de la part d'entreprises étrangères (de Chine, de Corée du Sud, de France, d'Australie…) qui aimeraient exploiter les réserves de ces pays. Depuis le début des années 2020, une nouvelle série d'accords ont ainsi été signés entre des représentants de ces deux pays et des investisseurs ou entrepreneurs étrangers. Durant l'année 2024, la compagnie publique bolivienne YLB (Yacimientos de Litio Bolivianos) a par exemple signé des contrats de collaboration avec une filiale du fabricant de batteries chinois CATL et avec la compagnie minière Uranium One, en partie détenue par l'agence russe Rosatom, ainsi qu'avec de plus petites compagnies françaises, argentines ou australiennes. Une centaine d'années après leurs découvertes, les gisements lithinifères sud-américains continuent d'attiser les convoitises à l'échelle mondiale.

## Dénommer – Émergence et diffusion d'une représentation spatiale

L'enquête menée pour retracer les origines de l'expression « triangle du lithium » montre que celle-ci est née hors de l'espace géographique qu'elle désigne. En effet, elle apparaît pour la première fois dans un rapport[3] publié en 2008 par un cabinet de conseil en stratégie et en recherche technologique basé en France, le Meridian International Research. Ce rapport présente une analyse prospective de la production de lithium, à partir des réserves existantes et à venir, en lien avec les besoins croissants de l'industrie automobile mondiale. Dans ce cadre, le « triangle du lithium » est décrit comme une « zone minuscule » concentrant d'immenses réserves de lithium et qui sera déterminante dans les scénarios industriels basés sur les batteries ion-lithium. Ce que dessine ce néotoponyme est un monde centré sur le potentiel industriel et économique que renferment les *salares* andins. Un monde qui fait de ces *salares* des réservoirs de matières premières destinés à être exploités, pour alimenter des futurs technologiques.

Rapidement, plusieurs types d'acteurs se reconnaissent dans ce monde en train de se faire et se saisissent de l'expression « triangle du lithium ». Ainsi, dès 2009, cette dernière est reprise dans cinq publications de milieux très divers : une étude de la Cochilco, organisme technique de l'État chilien spécialisé dans les substances minérales[4] ; un article de presse de l'un des principaux quotidiens brésiliens, qui sera repris par l'hebdomadaire français *Courrier International*[5] ; une note du Council on Hemispheric Affairs, ONG étasunienne qui promeut les relations inter-américaines[6] ; un article de la revue chilienne *Capital*, spécialisée dans les questions économiques et entrepreneuriales[7] ; et un mémoire de master en gestion de l'environnement, soutenu à la Duke University, qui étudie les avantages économiques de l'extraction du lithium en Bolivie[8]. Autant de publications qui présentent ce « triangle du lithium » comme un espace recelant de ressources valorisables économiquement. Au début de la décennie 2010, qui correspond à une

première vague d'augmentation de la demande mondiale en lithium, cet usage de l'expression devient commun dans la sphère médiatique (internationale, nationale, locale), dans les arènes globales (ONG, institutions onusiennes, banques de développement...), dans le milieu académique (en Amérique du Sud, en Amérique du Nord, en Europe...), ainsi que dans les organes gouvernementaux (principalement dans les trois pays concernés, mais aussi dans les pays importateurs de lithium). Du fait de son usage par ces derniers, le syntagme va même intégrer des documents ayant une valeur juridique, tels qu'un décret de 2011 promulgué par le gouvernement de la province argentine de Jujuy sur le rôle stratégique du lithium ou une résolution de 2014 émise par la Chambre des députés chilienne, qui sollicitait la création d'une Commission nationale du lithium et mentionnait le « triangle » pour attester de l'importance des ressources dont dispose le pays.

## Faire exister – Acteurs et usages du « triangle du lithium »

En le nommant, tous ces acteurs donnent du sens au « triangle du lithium » et le font exister en tant que territoire extractif. Réciproquement, en inscrivant leurs actions dans ce cadre, ils cherchent à acquérir de la visibilité, voire de la légitimité. De ce fait, les entreprises extractives portant des projets d'exploitation des *salares* andins emploient elles aussi fréquemment l'expression dans leurs brochures commerciales et sur leurs sites Internet. Dans une logique économique, elles cherchent ainsi à placer leurs activités dans un contexte rassurant pour les investisseurs comme pour les clients : une région où les gisements en lithium sont à la fois conséquents quantitativement, de bonne qualité en termes physico-chimiques et avec des coûts d'exploitation attrayants (le lithium en saumure étant généralement moins cher à extraire que le lithium en roche, car plus facile à concentrer). Sur ces supports commerciaux, l'expression « triangle du lithium » est parfois accompagnée de cartes destinées à situer les projets, sur lesquelles la forme triang-

ulaire constitue l'un des rares repères géographiques à l'échelle sud-américaine. Un repère unique, comme détaché de toute autre logique spatiale. Un monde à part entière.

Les acteurs étatiques des différents pays sud-américains mobilisent aussi la figure du « triangle du lithium » dans une logique de visibilisation de leurs gisements et d'attraction des investisseurs. En fonction des politiques gouvernementales mises en œuvre, la recherche de visibilité peut s'inscrire dans différentes stratégies de la part des États. Pour les dirigeants boliviens de la ligne d'Evo Morales, l'enjeu est avant tout géopolitique : le lithium apparaît comme une ressource clé qui doit permettre au pays de se placer au cœur du nouveau paradigme énergétique mondial[9]. Côté argentin, l'enjeu est davantage économique : il s'agit de gagner en visibilité auprès des investisseurs, à l'échelle mondiale. Comme le formulent les représentants gouvernementaux aussi bien boliviens qu'argentins, ce repère que constitue le « triangle » permet « d'exister sur la carte » à l'échelle mondiale. Pour eux, il devient alors désirable d'appartenir à ce monde, dans l'espoir que l'exploitation des *salares* s'accompagne localement d'un développement économique et infrastructurel. Ainsi, lorsqu'un nouveau gisement de lithium a été identifié dans le Sud-Ouest de la province argentine de Catamarca dans le *salar* Tres Quebradas, les autorités provinciales[10] ont considéré que le « triangle du lithium » s'était étiré vers le Sud. Une extension ayant comme effet direct d'inclure pleinement l'ensemble de la province de Catamarca dans ledit « triangle » ; ce qui n'est pas le cas si l'on prend comme repère le *salar* d'Hombre Muerto, situé dans la partie Nord de la province catamarqueña. Faire partie du « triangle du lithium » permet de gagner en visibilité à l'international, parce que cela permet d'intégrer un monde. Ce dernier ne fait toutefois pas consensus. Il s'agit avant tout du monde des entreprises et institutions qui conçoivent les *salares* andins comme des gisements à exploiter, pour répondre à une demande mondiale en augmentation et alimenter, pour une très large part, les technologies de la transition énergétique. Or, en déployant le système extractif, il défait d'autres mondes, basés sur d'autres rapports à l'espace et à l'environnement matériel.

## Contester – Une mise en opposition des mondes

En février 2019 naît ainsi à San Pedro de Atacama, au Chili, l'Observatoire plurinational des *salares* andins (OPSAL)[11]. Il s'agit d'un réseau rassemblant des représentants de communautés autochtones, des chercheurs et des militants pour l'environnement issus de diverses associations et ONG, mobilisés pour la protection des *salares* et zones humides de la Cordillère des Andes. Sur leur site Internet, la chercheuse chilienne Bárbara Jerez, docteure en études latino-américaines et membre de l'OPSAL, présente l'Observatoire en ces termes :

> L'Observatoire plurinational des *salares* a été créé en réponse à la figure largement médiatisée du « triangle du lithium » comme territorialité extractiviste, qui produit un imaginaire global écocapitaliste sur les territoires andins du Cône Sud. Ces espaces sont dans la ligne de mire des entreprises minières du lithium, qui souhaitent exploiter les *salares* de cette région transfrontalière partagée entre le Nord de l'Argentine et du Chili et le Sud de la Bolivie.
>
> L'Observatoire est le résultat de la rencontre d'expériences de travail de terrain d'universitaires, de communautés indigènes, de professionnels indépendants et d'ONG d'Argentine, de Bolivie, du Chili et des États-Unis engagés dans la défense des bassins des *salares*, vus comme des territoires qui abritent la vie de nombreux peuples autochtones »[12].

Cet extrait met en opposition deux mondes. D'un côté, il dénonce la « territorialité extractiviste » associée à la figure du « triangle du lithium », c'est-à-dire un rapport au territoire structuré par l'activité extractive et basé sur une vision capitaliste et néolibérale de la nature. Les *salares* lithinifères sont ici un capital naturel intégré aux logiques économiques et industrielles globales. De l'autre, il défend un territoire communautaire, porté par des groupes et imaginaires locaux, qui plaident pour une reconnaissance de la valeur écosystémique des *salares*. Dans cette perspective, l'exploitation du

lithium ne fait que perpétuer un système de conquête de la nature, engendrant des coûts environnementaux et sociaux considérés comme inacceptables. Les *salares* andins constituent ainsi un point de friction entre deux mondes, portés par des acteurs aux intentions distinctes qui, chacun, cherchent à donner du sens à un même espace géographique. Les uns le qualifient de « triangle du lithium », tandis que les autres lui préfèrent la dénomination « Puna de Atacama » ou « région altoandine ».

Si les entreprises extractives transnationales et les États sud-américains sont parvenus à imposer les logiques du « triangle du lithium », celui-ci est aujourd'hui contesté par un ensemble d'acteurs militants (composés de représentants autochtones, d'ONG, de chercheurs). Cette contestation prend deux formes. D'une part, elle se manifeste dans une critique du modèle extractiviste et de ses traductions spatiales. Les collectifs militants documentent les impacts socio-environnementaux de l'exploitation du lithium, tels que son importante consommation d'eau qui impacte les habitants et, plus largement, les écosystèmes de la zone. Ils réprouvent aussi les mécanismes de contrôle du territoire qui accompagnent le déploiement de cette activité, que ce soit par les titres de propriété privée, par les barrières et cadenas qui limitent les accès sur le terrain, ou encore par la faible consultation des habitants. D'autre part, les acteurs militant pour la protection des *salares* andins mettent en avant leurs propres visions du monde et leurs propres conceptions territoriales. En effet, le territoire est un élément clé des luttes autochtones en Amérique du Sud. Il s'agit à la fois d'un enjeu de réappropriation des terres sur lesquelles ils vivent et d'un support de luttes et de revendications plus larges, allant de la reconstruction d'une mémoire collective à la défense d'un rapport spirituel à la terre, dans une volonté de décolonisation des savoirs et représentations[13]. Ainsi, pour les acteurs autochtones, les territoires constituent des espaces de lutte au sein desquels repenser les structures sociales, de façon très concrète, par exemple en questionnant les modes de fonctionnement étatiques et en s'opposant au modèle extractiviste. Les territoires peuvent ainsi devenir des lieux d'exploration de conceptions du monde alternatives aux modèles dominants, laissant place à ce que l'anthropologue Arturo Escobar

appelle les « plurivers »[14]. Ces conceptions territoriales se basent sur une autre forme de rapport à la nature, associé aux cosmovisions andines qui tiennent compte de la continuité des relations entre humains et non-humains. Dans le Nord-Ouest argentin par exemple, 33 communautés des Salinas Grandes et de la Laguna de Guayatayoc, rassemblées pour faire entendre leur demande de consultation pour un projet d'exploitation de lithium et dont le dirigeant est membre de l'OPSAL, soulignent l'importance des *salares* dans leur héritage et leur rapport au territoire :

> Beaucoup d'entre nous travaillent ou ont travaillé sur les *salares*. Ceux-ci nous ont assuré la subsistance pendant des générations, auparavant par le troc et les voyages d'échange, puis comme travailleurs saisonniers dans les coopératives de sel[15] ou comme vendeurs sur les marchés régionaux. Les *salares*, comme on les appelle, font partie de notre histoire et de notre identité[16].

Dans la suite de ce texte visant à défendre leurs droits, les auteurs expliquent que pour ces populations le sel n'est pas une ressource économique, mais un « être vivant » ayant un cycle de croissance, au même titre que les semences. Chaque année, le sel doit être « ensemencé » par la construction de bassins en octobre-novembre, puis il est « élevé » durant la saison des pluies, pour enfin être « récolté » entre mars et mai. Ce cycle du sel rythme la vie des communautés qui en vivent et fait l'objet de rituels et de pratiques (telles que les offrandes à la Pachamama pour demander une bonne année de sel) perpétuant une identité culturelle locale. De manière similaire, les communautés autochtones chiliennes voisines des sites d'extraction de lithium tiennent à rappeler les pratiques dites ancestrales liées aux *salares* de leur région, comme la récolte des œufs de flamants roses qui y nidifient ou l'usage de leurs plumes pour certaines cérémonies.

## Réimaginer – Vers un contre-projet de territoire ?

Aujourd'hui, les pratiques locales liées aux flamants roses et à la récolte du sel tendent à disparaître même si certaines activités dites ancestrales se maintiennent aux abords des *salares* andins, telles que l'élevage et l'agriculture de subsistance. Les principales activités économiques de la zone sont surtout le tourisme et l'exploitation minière. Finalement, la valorisation de ce rapport autochtone à l'espace des hauts plateaux andins ne traduit pas uniquement la défense de pratiques locales ; elle marque aussi l'émergence d'un contre-projet de territoire[17], en opposition au « triangle du lithium » et à sa territorialité qualifiée d'extractiviste.

Ce contre-projet de territoire s'appuie sur la (ré)activation de structures socio-spatiales et de réseaux d'acteurs transfrontaliers, voire internationaux. Les communautés voisines des sites d'extraction du Nord-Ouest argentin interagissent par exemple aussi bien avec des communautés chiliennes qu'avec des organisations internationales comme l'ONU ou Amnesty International. Ces réseaux d'acteurs mobilisent des structures régionales anciennes, liées aux identités et histoires autochtones – en l'occurrence principalement celles des *Atacameños*, mais aussi des *Kollas*, des *Diaguitas* et des *Aymaras*[18] également présents dans la région – auxquelles est assignée une nouvelle signification dans le contexte actuel. Ainsi, ils valorisent particulièrement l'antériorité historique et le caractère transfrontalier de ces peuples, ce qui permet de revendiquer leur préexistence par rapport à la construction des États et à l'arrivée des entreprises extractives dans cet espace. La (re)valorisation d'une identité transfrontalière, ainsi que des liens marchands et familiaux transandins qui structuraient cet espace aux XIXe et XXe siècles vient appuyer l'idée qu'avant d'être le « triangle du lithium » cet espace régional était un territoire autochtone, fondé sur une culture commune, dont les *salares* sont partie intégrante. Cette (re)construction identitaire et territoriale s'inscrit dans un contexte politique sud-américain et international de reconnaissance des peuples autochtones et de leurs droits. Mis en place dans les années 1990 et entériné dans des textes tels que la Convention 169 de l'OIT (Organisation internationale du travail), ce cadre incite les populations autochtones à s'organiser pour répondre à des critères tels que l'existence de coutumes ancestrales ou d'une langue autochtone. La demande de

reconnaissance d'une identité autochtone collective est particulièrement marquée dans les territoires extractifs[19], dans la mesure où, juridiquement, elle ouvre l'accès à une reconnaissance des droits sur le territoire et ses ressources.

L'identité autochtone n'est toutefois pas représentative de l'ensemble des populations et acteurs qui se sentent impactés ou concernés par la multiplication des projets lithinifères dans les Andes. Le contre-projet de territoire qui émerge aux confins des territoires argentin, bolivien et chilien se construit également dans le renforcement de réseaux d'acteurs de la protection de l'environnement et de lutte contre le néo-libéralisme, comme mentionné plus tôt. Au Chili, notons que ces réseaux ont trouvé dans le processus constitutionnel de 2021-2022 un espace d'expression et de visibilisation à l'échelle nationale. En effet, certains membres de l'Assemblée constituante ont défendu une vision non extractiviste des hauts plateaux andins, à l'image de la biologiste et membre de l'OPSAL Cristina Dorador Ortiz. Motivée par la protection des *salares*, cette dernière défendait le fait que « les *salares* ne sont PAS des mines, ce sont des écosystèmes[20] » (tweet de mars 2022) et que « les minéraux ne sont pas inertes, ils contiennent aussi de la vie ; nous avons détecté dans les saumures de lithium des bactéries qui vivent à la limite saline de la vie[21] » (tweet d'avril 2022). Ces déclarations insistent davantage sur la valeur environnementale de ces espaces que sur le rapport autochtone au territoire. Si ces propositions n'ont pas été entérinées, puisque la proposition constitutionnelle de 2022 n'a pas été adoptée, elles ont porté sur le devant de la scène politique chilienne une autre vision des *salares*. Ceux-ci peuvent en effet être envisagés comme des espaces de vie : ils abritent des micro-organismes adaptés aux conditions extrêmes des saumures hautement salines, tels que des bactéries et des archées. Les travaux analysant ce « microbiote des *salares* »[22] soulignent la diversité et la richesse de ces formes de vie, encore mal connues bien qu'étant parmi les plus anciennes sur Terre.

Plus largement, le contre-projet de territoire qui se dessine en réaction aux mondes du « triangle du lithium » n'est pas abouti, dans la mesure où les actions sur le territoire peinent à accompagner les

prises de positions politiques. De fait, il ne mobilise pas l'ensemble des habitants et acteurs de la zone ; les personnes engagées dans la défense des *salares* restent encore minoritaires par rapport à celles qui acceptent de travailler sur les sites d'exploitation du lithium. Il reste un monde en devenir, porté par des acteurs pour l'instant moins puissants que ceux engagés dans le « triangle du lithium ». Pour autant, observer les indicateurs témoignant de l'existence d'un contre-projet de territoire – même en devenir – permet de questionner l'évidence imposée par le néotoponyme « triangle du lithium ». Ce dernier ne traduit pas une réalité géologique, mais bien un projet politique.

## De la ressource aux imaginaires du futur

Comme le soulignent les chercheurs en géographie critique des ressources, les processus de construction des ressources sont articulés à la production des mondes socio-écologiques[23]. Ainsi, la mise en ressource du lithium andin est possible lorsque l'on considère les *salares* comme des entités externes aux sociétés humaines, et divisibles en ressources séparées de leur environnement – telles que le lithium, mais aussi le nitrate de potassium ou le bore par exemple. Cette perspective, loin des conceptions systémiques de la nature défendues par les acteurs autochtones ou environnementalistes de la région, permet à des acteurs tels que les entreprises exploitantes ou les États de rendre ces *salares* saisissables par le capitalisme et de les inscrire dans un monde extractiviste mondialisé. L'espace est alors façonné pour permettre l'exploitation de la ressource. Celle-ci s'appuie sur un ensemble de lieux et d'infrastructures, alimente des circulations de matières et de personnes, ainsi que de savoirs, de normes et de discours. Concomitamment, l'activité extractive s'approprie et façonne l'espace, jusqu'à former un territoire qui porte désormais un nom : le « triangle du lithium ». Toutefois, nous l'avons vu, ce dernier ne fait pas consensus. Derrière l'enjeu de dénomination de l'espace se jouent des rapports de force entre des acteurs qui portent chacun leur vision du monde.

En réaction au « triangle du lithium », une coalition d'acteurs s'est ainsi constituée pour défendre une vision des *salares* qui soit davantage ancrée dans les pratiques locales et pour soutenir un projet de territoire qui intègre d'autres formes d'organisation socio-écologiques. Cette coalition rassemblant acteurs autochtones, académiques et ONG est notamment incarnée par des réseaux comme l'OPSAL, qui s'inscrit dans une dynamique plus vaste de constitution de réseaux d'assemblées citoyennes et d'observatoires des conflits en Amérique latine qui visent à contester le modèle extractiviste[24]. Pour résister à ce modèle dominant du capitalisme mondialisé, ces collectifs proposent des visions alternatives de rapport à la vie, à la terre et au sous-sol. Celles-ci s'ancrent dans la défense de territoires locaux, non pas envisagés comme des espaces délimités par des frontières à protéger, mais comme le socle d'histoires, d'identités, de valeurs, de pratiques culturelles et rituelles à préserver et diffuser. Au moment où nous écrivions ces lignes, un « Sommet interculturel andin des communautés affectées par l'exploitation du lithium » (*Cumbre Intercultural Andina de Comunidades Afectadas por la Minería de Litio*) s'est tenu dans la province de Jujuy (Argentine), du 17 au 19 janvier 2025. Organisé avec le soutien de l'Indian Law Resource Center, une ONG autochtone étasunienne, ce Sommet a rassemblé plus de 200 représentants autochtones d'Argentine, de Bolivie, du Chili et du Pérou. Dans leur déclaration commune, ces représentants écrivent :

> « nous nous identifions comme un peuple andin unique, sans aucune division établie par des limites frontalières et/ou affectées directement ou indirectement par des projets miniers de lithium, nous partageons les mêmes problèmes causés par l'exploitation minière et le racisme, et nous mènerons des actions conjointes pour la protection de notre Terre Mère Pachamama [...] nous ne voulons pas faire partie d'une transition énergétique dans laquelle les pays et les entreprises d'extraction de lithium violent nos droits collectifs et affectent notre relation spirituelle avec notre Terre mère, Pachamama[25] ».

Dans la continuité des précédentes initiatives, ils placent ainsi leurs demandes de reconnaissance de leurs droits dans un rapport au territoire qui se distingue des frontières étatiques et des limites des concessions minières, pour s'inscrire dans une territorialité qui leur est propre.

Si le lithium fait et défait des mondes, il constitue aussi un objet de frictions autour duquel s'affrontent des visions du monde et des imaginaires du futur. Ce métal n'intègre pas uniquement des outils technologiques promettant de réagencer les systèmes énergétiques, de transformer les mobilités ou encore d'obtenir une énergie de fusion. Par la manière dont les sociétés envisagent de s'en saisir, il façonne aussi des aspirations en termes de modes de vie, de rapports à l'espace et à l'environnement matériel. Les processus de mise en ressource reposent non seulement sur la valeur qu'une société accorde à une matière première, mais aussi sur les valeurs collectives qui sous-tendent les sociétés.

—

## Notes

1 GIRAUT Frédéric, HOUSSAY-HOLZSCHUCH Myriam (2008), « Néotoponymie : formes et enjeux de la dénomination des territoires émergents », *L'Espace Politique* [En ligne], 5 | 2008-2. URL : http://journals.openedition.org/espacepolitique/161 ; GIRAUT Frédéric, HOUSSAY-HOLZSCHUCH Myriam (2023), *Politique des noms de lieux. Dénommer le monde*, Londres, ISTE Editions, 290 pages.

2 SÉRANDOUR Audrey (2020), *Le « triangle du lithium » à l'heure globale. Marges et intégrations territoriales (Argentine, Bolivie, Chili)*, thèse de doctorat en géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 458 pages ; SÉRANDOUR Audrey (2020), « Le « triangle du lithium » existe-t-il ? Géographie politique d'une régionalisation andine (Argentine, Bolivie, Chili) », *Belgeo* [En ligne], n°4|2020.

3 Meridian International Research (2008), *The Trouble with Lithium 2. Under the Microscope*, 54 pages. URL : http://www.meridian-int-res.com/Projects/Lithium_Microscope.pdf

4 COCHILCO (2009), *Antecedentes para una Política Pública en Minerales Estratégicos: Litio*, LAGOS MIRANDA C., octobre 2009.

5 SALAZAR SALVO M. (2009), « Chili. Le lithium dans les mains de la famille Pinochet », *Courrier international*, n°988, p. 18.

6 COHA (2009), « Bolivia: The myth of the Saudi Arabia of lithium », Council on Hemispheric Affairs, http://www.coha.org/bolivia-the-myth-of-the-saudi-arabia-of-lithium/.

7 Capital (2009), « El litio de la discordia », Revista Capital, 22 décembre 2009, https://www.capital.cl/el-litio-de-la-discordia-3/

8 AGUILAR-FERNANDEZ Rodrigo (2009), *Estimating the opportunity cost of lithium extraction in the Salar de Uyuni, Bolivia*, Master Project, Nicholas School of the Environment – Duke University, 58 pages. URL : https://dukespace.lib.duke.edu/items/cf60eb55-bf10-40ed-b0c3-e2b5003bce7d

9 SÉRANDOUR Audrey (2017), « De la ressource naturelle à la construction nationale : analyse géopolitique du projet d'exploitation du lithium du *salar* d'Uyuni, en Bolivie », *Annales de géographie*, 1/2017 (n° 713), pp. 56-81.

10 L'Argentine est un pays fédéral dans lequel les ressources minières appartiennent aux provinces depuis la réforme constitutionnelle en 1994 (article 124 de la Constitution nationale).

11 Observatorio Plurinacional de Salares Andinos : https://salares.org/

12 source : https://observatoriosalares.wordpress.com/)

13 HIRT Irène (2017). « Enjeux de territoires, enjeux de savoirs. Jalons théoriques pour une interprétation transversale des reterritorialisations autochtones dans les Amériques », *Tsantsa*, n°22, pp. 112-122.

14 ESCOBAR Arturo (2022), *Plurivers. Un dictionnaire du post-développement*, Le monde qui vient, 550 pages.

15 Les coopératives d'exploitation de sel se distinguent des sites d'extraction de lithium de plusieurs manières : il s'agit d'une exploitation en surface, sans besoin de forage dans la profondeur du *salar* ; elle nécessite un outillage simple et accessible aux populations, et non une maîtrise de procédés de concentration physico-chimique ; elle repose sur des coopératives locales et non sur des compagnies transnationales exogènes au territoire.

16 Citation originale : « « Muchos de nosotros, trabajamos o hemos trabajado en las Salinas. Éstas nos han provisto sustento por generaciones, antes mediante el trueque y los viajes de intercambio, y luego como jornaleros en las cooperativas salineras o como vendedores en los mercados regionales. Las Salinas tal cual se conocen, son parte de nuestra historia e identidad » (source : Comunidades de la nación y pueblos Kolla y Atakama de las Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc (2015), *Kachi Yupi - Huellas de la sal. Procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado para las comunidades indígenas de las Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc*, Comunidad de Quera y Aguas Calientes, page 13).

17 Par contre-projet de territoire, j'entends la proposition de défense d'un espace identifié comme étant cohérent pour mener une lutte. Comme le soulignent A. Shattuck et N. L. Peluso, les contre-territorialités visent à résister aux formes dominantes de contrôle territorial, notamment celles de l'État, et à redéfinir les relations de pouvoir et la gouvernance des ressources dans un espace donné (SHATTUCK Annie, PELUSO Nancy Lee (2021), « Territoriality », In *Handbook of Critical Agrarian Studies*, Akram-Lodhi, H., Dietz, K., Engels, B., McKay, B. M. (dir.), Elgar, Cheltenham, pp. 197-204). De tels projets de territoire peuvent prendre différentes formes, dont la lutte pour les droits autochtones. L'approche de l'écologie politique sud-américaine a montré que les peuples autochtones ne se contentent pas de résister aux processus de déterritorialisation imposés par les États : par des mouvements d'émancipation et de revendication de droits sur leurs territoires, ils réaffirment leurs identités et pratiques sociales (PORTO-GONÇALVES Carlos Walter, LEFF Enrique (2015), « Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality », *Desenvolvimento el meio ambiente*, Vol. 35, pp. 65-88).

18 Les *Atacameños*, *Kollas*, *Diaguitas* et *Aymaras* sont les principaux peuples autochtones présents dans la région tri-frontalière entre l'Argentine, la Bolivie et le Chili. Chacun dispose d'une histoire, d'une culture et d'une langue propre (parfois devenue langue morte, comme pour les *Atacameños* dont peu de membres sont aujourd'hui encore capables de parler le *kunza*).

19 SALÁZAR-SOLER Carmen (2016), « La place de l'ethnicité dans les conflits miniers socio-environnementaux dans les Andes du Pérou : XXème-XXIème siècles », *IdeAs*, n°8, Automne 2016 / Hiver 2017, [En ligne]. URL : http://journals.openedition.org/ideas/1785

20 Citation originale : « Los salares NO son minas, son ecosistemas ».

21 Citation originale : « Los minerales no son inertes, también tienen vida; hemos detectado que en las salmueras de litio existen bacterias que viven en el límite salino de la vida ».

22 VELOSO Marcelo *et al.* (2023), « Diversity, Taxonomic Novelty, and Encoded Functions of Salar de Ascotán Microbiota, as Revealed by Metagenome-Assembled Genomes », *Microorganisms*, Vol. 11, n° 11, 2819. URL : https://www.mdpi.com/2076-2607/11/11/2819

23 VALDIVIA Gabriela, HIMLEY Matthew, HAVICE Elizabeth (2022), « Resources are vexing! », *Progress in Environmental Geography*, Vol. 1, pp. 9-22.

24 DENOËL Mathilde (2020), « Extractivisme », dans Cynorhodon (collectif), *Dictionnaire critique de l'Anthropocène*, Paris, CNRS Editions, pp. 396-398.

25 Citation originale : « nos identificamos como un único pueblo andino, sin división alguna establecida por límites fronterizos y/o afectación directa o indirecta de los proyectos de minería de litio, compartimos los mismos problemasprovocados por la minería y el racismo, y adoptaremos acciones conjuntas para la protección de nuestra Madre Tierra Pachamama [...] no queremos ser parte de una transición energética, en virtud de la cual, los países y las empresas mineras de litio violen nuestros derechos colectivos y afecten nuestra relación espiritual con nuestra Madre Tierra Pachamama ». Source :

https://indianlaw.org/story/declaraci%C3%B3n-de-comunidades-ind%C3%ADgenas-afectadas%C2%A0por%C2%A0miner%C3%ADa%C2%A0de%C2%A0litio

L'ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #LITHIUM | #EXTRACTIVISME | #NÉOCOLONIALISME

# Le lithium, un (dé)stabilisateur des transitions bipolaires

Par Cristóbal Bonelli, Marina Weinberg, Pablo Ampuero-Ruiz | 13-03-2025

Traduit de l'espagnol par Dimitra Panopoulos

**Le lithium, en psychiatrie, est réputé être un stabilisateur des états mentaux maniaco-dépressifs ou bipolaires. En revanche, en tant que ressource rare supposant une économie extractiviste, il est un redoutable déstabilisateur, en particulier dans les rapports du Nord et du Sud. On pourrait presque parler de deux pôles dans la psychè de Gaïa : de la maniaquerie technosolutionniste portée par le Nord global, et de la dépression du Sud global (en particulier de l'Amérique Latine) soumise à l'emprise d'une prédation néo-coloniale… Notre « transition » vers la décarbonation serait-elle bipolaire ?**

> Dire que nous avons été expulsés du présent peut sembler paradoxal. Non : c'est une expérience que nous avons tous éprouvée un jour. Certains d'entre nous l'ont d'abord vécue comme une condamnation, puis l'ont transformée en conscience et en action. La recherche du présent n'est pas la recherche de l'Éden terrestre ni d'une éternité *sine die* : c'est la recherche de la réalité réelle. Pour nous, hispanoaméricains, ce présent réel n'était pas dans nos pays : c'était le temps que vivaient les autres, les Anglais, les Français, les Allemands. Le temps de New York, de Paris, de Londres.

> OCTAVIO PAZ, « La recherche du présent », conférence de réception du Prix Nobel (1990).

Trois décennies après qu'Octavio Paz a laissé à nu la grammaire coloniale qui disloque le présent de nos territoires latino-américains, cette logique dominante continue de s'exprimer dans les discours et les pratiques associées au changement climatique et à l'urgente nécessité d'instaurer des stratégies visant à réduire la température de la planète.

De fait, réduire les émissions de $CO_2$ à travers le remplacement technologique du transport nécessitant l'énergie fossile par un transport fonctionnant à l'énergie électrique et alimenté par des piles d'ions de lithium, c'est un bon exemple de la manière dont les logiques coloniales continuent d'alimenter le rêve d'un éden terrestre et du présent bucolique de villes vertes dynamisées par les énergies renouvelables. Buenos Aires, La Paz ou Santiago, capitales des principaux pays qui extraient et exportent aujourd'hui le matériau essentiel à la création de ces futurs verts soutenus par des technologies dépendantes du lithium, continuent de regretter l'époque de New York, Oslo ou Shenzhen. La demande croissante de lithium, indispensable au développement des batteries qui rendront possible la mobilité électrique aux États-Unis, en Europe et en Chine, est accompagnée de discours et d'humeurs optimistes qui, pérennisant le délire du capital, expriment des engagements messianiques et des promesses linéaires et univoques, rêves d'éden terrestre et de neutralité climatique.

Taxi alimenté par batterie au lithium produit par BYD, Shenzhen. La couleur de sa plaque d'immatriculation révèle son statut « vert ». Photographie de Pablo Ampuero.

L'Europe promet d'être « le premier bloc climatiquement neutre du monde pour l'année 2050 », garantissant qu'elle ne « cèdera cette place à personne d'autre »[1].

Au Chili, SQM – une entreprise privée à capitaux majoritairement chiliens – s'ajoute à ce grand projet en proposant rien de moins que des « solutions pour le progrès humain », s'engageant à « réduire l'extraction de saumure de 50% d'ici l'an 2030 et à ainsi réduire la consommation d'eau continentale de 65% d'ici l'an 2040 » ; à devenir une entreprise « neutre en carbone dans toutes ses productions d'ici l'an 2040 et , en ce qui concerne celle du lithium, du chlorure de potassium et de l'iode, d'ici l'an 2030 »[2].

Alors que nous assistons à une croissance économique ininterrompue dans l'ensemble du Nord, en lien avec le marché toujours plus rentable des énergies renouvelables, de l'électromobilité et donc des batteries électriques, cette même croissance contraste fortement avec les actuelles « réalités réelles » d'Octavio Paz, le lithium se trouvant exploité au moyen de pratiques extractivistes qui impliquent la destruction et la dépossession d'écosystèmes et de formes de vie[3]. Dans ce contexte, la préoccupation décoloniale

d'Octavio Paz a aujourd'hui un nouveau visage, puisque la question de savoir pour qui et quand sera bénéfique et soutenable une telle transition énergétique demeure encore un objet de controverses. Nous proposons ici quelques idées préliminaires pour penser cet impératif éthique.

Depuis l'Amérique latine, il n'est pas difficile de constater combien la généalogie de la transition énergétique est semblable à celle de la transition capitaliste. Il n'est pas difficile de constater comment les projets globalisants surgissent et bouleversent les espaces locaux. Encore moins de se rendre compte de la façon dont ces transitions invisibilisent l'interdépendance de processus situés qui visent la décarbonation à échelle planétaire. À force de séparer le monde en continents distincts et différents, et en imposant un temps linéaire, univoque et universel, ces transitions, pensées depuis le Nord Global, opèrent sans tenir compte de la pertinence écologique et de la durabilité de processus écologiques interdépendants. En ce sens, et considérant qu'en Amérique Latine *la soif de lithium est une soif d'eau*, nous rendons compte dans ce travail du caractère processuel des *humeurs* en jeu dans ces transitions. Nous souhaitons montrer comment ces transitions basées sur le lithium stabilisent et déstabilisent les humeurs maniaques et dépressives, humaines et non-humaines. Considérant la stabilisation produite par le lithium dans les troubles psychiatriques bipolaires tout comme dans dans les projets globalisants de décarbonation de l'économie à travers des solutions technologiques écomodernistes et capitalistes, nous proposons de penser les transitions énergétiques comme des transitions bipolaires, à savoir des transitions caractérisées par l'action d'humeurs dépressives et maniaques questionnant radicalement la linéarité du temps qu'impose la transition énergétique hégémonique. Avec ce terme de transitions bipolaires, nous souhaitons indiquer de quelle manière la même humeur maniaque que propose une décarbonation frénétique – ne bénéficiant qu'à très peu de personnes – réarticule des territoires d'impuissance caractérisés par des tensions continuelles entre ces humeurs maniaques et la génération d'humeurs dépressives. Ainsi, notre diagnostic « humoral » considère le Nord et le Sud comme des catégories qui parfois seulement coïncident avec des zones géographiques et qui, bien

souvent, s'articulent non pas comme des points cardinaux absolus, mais comme des zones humorales liées à la distribution inégale de liquides fondamentaux/essentiels à la vie, dans des mondes caractérisés par une énorme instabilité, et dans certains cas, comme celui du Chili, par une inquiétante et sévère sécheresse.

Extraction d'eau souterraine dans le Salar de Atacama pour la lubrification des machines dans les bassins d'évaporation. Photographie de Cristóbal Bonelli.

La nécessité de prendre en compte l'importance de l'eau dans ces transitions capitalistes qui conjoignent soif maniaque de lithium et exploitation minière de l'eau nous pousse à élaborer une théorie processuelle des humeurs en jeu dans ces processus. Cela nous oblige également à concevoir un appareil conceptuel qui rende compte de la manière dont ces transitions stabilisent et déstabilisent les humeurs humaines et non-humaines. Dans l'imaginaire occidental, la théorie des humeurs est ancienne. Elle remonte à la Grèce et à sa cosmologie du corps humain en tant que contenant de fluides fondamentaux (sang, bile jaune, bile noire et flegme) liés aux quatre éléments premiers (air, feu, terre, eau). La stabilisation de ces humeurs était synonyme de bonne santé, de bonne humeur et, par conséquent, de « bonne vie ». Dans notre scénario de changement climatique et de crises écologiques, ces quatre éléments

fondamentaux et leurs fluides concomitants semblent fortement déstabilisés, et cette bonne vie tant désirée prend figure de vie dramatique et angoissante.

Non contents de considérer la mythique théorie humorale grecque, nous voulons également comprendre ces troubles de la planète sous l'angle de la santé mentale et de la psychiatrie contemporaine, notamment à travers la définition de la bipolarité qui apparaît dans le dernier manuel de diagnostic psychiatrique DSM-5 (American Psychiatric Association 2013). Celle-ci établit comme premiers critères de la manie « une humeur constamment élevée, expansive ou irritable » et « une augmentation anormale et persistante des activités orientées vers la tâche, ou une énergie accrue », corroborant ainsi les premières conceptualisations de la condition telles qu'énoncées par Kraepelin (1921) il y a un siècle, lorsqu'il soulignait « l'activité accrue » comme élément central de la manie. Cette humeur maniaque peut être considérée comme capitaliste ; elle ne se repose pas une seconde et elle s'exprime par l'extraction continue de l'eau dans de nombreuses régions d'Amérique latine, extraction également sans repos[4]. C'est cette humeur maniaque, et les déstabilisations humorales qu'elle produit dans les matérialités non-humaines, qui nous permet de penser la transition énergétique comme une transition bipolaire. Le maniaque y apparaît comme une polarité nord en tension apparente avec une polarité sud ; des pôles qui ne coïncident pas nécessairement avec un territoire géographique, comme l'a établi Octavio Paz.

Nous proposons une théorie humorale des transitions à travers le concept de « transition bipolaire », concept utile car il rend compte de la distribution inégale, déséquilibrée et polarisée des humeurs et fluides humains et non-humains présents dans le *modus operandi* du capital. Nous pensons à ces transitions bipolaires en reliant partiellement les langues de la santé mentale – humeur maniaque et humeur dépressive – aux langues grecques plus mythiques liées aux humeurs les plus fondamentales du corps humain et de la planète. Vues depuis le territoire extractiviste latino-américain, les transitions bipolaires présentent une articulation et un déséquilibre particuliers entre l'humeur maniaque capitaliste et l'utilisat-

ion de l'eau ; en particulier lorsqu'il s'agit du lithium et de son exploitation de l'eau douce (utilisée pour le processus de production) et de la saumure (utilisée pour la production de différents composés de lithium en fonction du pays où il est extrait).

Penser les transitions bipolaires nous permet également de relier deux discours qui tendent à rester dissociés dans l'espace public : le discours des transitions énergétiques – encadré dans les transitions capitalistes – et le discours diagnostique en santé mentale et sa détection des troubles bipolaires ou des troubles de l'humeur. La catégorie « bipolaire » permet de déplacer la catégorie « énergétique » depuis le présent du Sud et de décoloniser un point de vue obsédé par l'énergie, par la croissance économique illimitée associée aux modèles de développement imposés par le Nord. Le Nord et le Sud, du point de vue critique des transitions bipolaires, ont à voir avec des mondes associés aux humeurs propres au discours bipolaire : nous proposons de considérer le Nord comme animé d'une humeur maniaque et le Sud comme sujet à une humeur dépressive. Cet accent mis sur les humeurs polarisées nous permet de penser la décarbonation des transports comme une réponse maniaco-capitaliste, dans le cadre d'un tableau plus ample de la distribution des inégalités. Cette humeur maniaque s'exprime par une décarbonation maniaque dans laquelle il n'y a pas de transitions énergétiques, mais souvent des ajouts d'énergie (voir Fornillo 2018 ; York et Bell 2019). La transition bipolaire permet de rendre compte de ce processus en diagnostiquant l'état maniaque du capitalisme (Martin 2007), qui affronte le changement climatique avec plus de production et d'affaires : plus de batteries, plus de voitures, plus de travail, plus d'énergie, plus de croissance économique – des éléments et des promesses qui ne peuvent exister sans des individus compétitifs.

Point d'eau sec dans le secteur de Quelana, Salar de Atacama, à proximité du puits d'extraction d'eau utilisé par une entreprise d'extraction de lithium. Forum de Cristóbal Bonelli.

La position du Chili en tant que l'un des principaux fournisseurs de lithium au monde s'inscrit dans l'histoire plus large de la mise en œuvre d'une matrice de développement néolibérale en Amérique latine, inaugurée par le coup d'État chilien de 1973. La relation étroite qui a existé entre l'installation et le développement des entreprises d'extraction de lithium et le pouvoir politique et économique est manifeste. Actuellement, et au milieu d'un processus constituant coïncidant avec des élections présidentielles, les plus importantes peut-être depuis la transition démocratique au Chili (car elles présentent pour la première fois la possibilité de modifier radicalement et structurellement non seulement le scénario politique, mais aussi le modèle économique qui l'accompagne), la présence sans frein du capital financier international au sein du cadre national est également manifeste. Récemment, Frank Ha, PDG de Tianqi Lithium, une société chinoise qui détient près d'un quart des actions de SQM, a déclaré que, bien qu'ils soient « respectueux des processus internes des pays dans lesquels nous investissons [...] ce qui nous a préoccupés ces derniers mois est lié à certaines opinions sur l'industrie du lithium au Chili, le rôle du secteur privé en général et de SQM en particulier » (Cofré 2021). En ce sens, il est inévitable de considérer, dans toute analyse liée au lithium, que le

capital financier mondialisé avance sur la politique nationale et sur la souveraineté d'un pays qui tente précisément de se redresser au milieu des processus démocratiques critiques actuels. Il convient de mentionner qu'au cours des années 1980, la République populaire de Chine (RPC) a réactivé ses relations économiques avec le Chili dans le cadre de sa nouvelle politique de réforme et d'ouverture. Les dirigeants chinois étaient particulièrement intéressés par le projet économique chilien, qu'ils considéraient comme une libéralisation réussie de l'économie sans démocratisation politique[5].

La stratégie chinoise d'industrialisation et de modernisation accélérées a permis d'obtenir des transferts de capitaux mondiaux vers la Chine grâce à la « réforme » et à l' « ouverture » du pays. La réforme et l'ouverture sont des concepts qui englobent une série de politiques mises en œuvre depuis 1978 et visant à introduire une économie de marché. Ce processus a entraîné un changement radical des structures économiques du pays. Il a causé un changement radical des structures sociales et productives du socialisme sous la direction de Mao Zedong. La réforme et l'ouverture n'ont pas seulement façonné une phase d'accumulation originale du capital, en combinaison avec une autorité étatique forte, elles ont aussi redéfini les relations de production et la source de légitimation politique du parti communiste. En soixante ans à peine, la RPC est devenue la deuxième économie la plus puissante du monde, un centre international de production et d'innovation, et a considérablement amélioré la qualité de vie d'une grande partie de sa population. En revanche, ces succès ont entraîné une migration massive des travailleurs ruraux vers la ville, où ils forment le groupe social le plus précaire, par l'aggravation des inégalités sociales et régionales, et par la destruction de l'environnement et l'épuisement des ressources naturelles au nom de la croissance économique. Progressivement, le gouvernement de la RPC a tenté de remédier à cette situation, mais sans procéder à une refonte radicale de l'économie et du modèle de développement. En outre, sous l'égide de l'initiative « la Ceinture et la Route », la RPC a réussi à éviter une crise de suraccumulation grâce à l'expansion géographique et à la réorganisation de l'espace (Harvey 2005). La Chine n'a cessé d'augmenter sa demande de ressources naturelles et son offre de

construction d'infrastructures, qui a motivé la re-primarisation des économies latino-américaines[6]. Une contradiction apparaît entre la quête de la construction d'une civilisation écologique en RPC et l'absence de remise en question radicale des modèles capitalistes de production et de consommation, avec l'exaltation du lithium, parmi d'autres minéraux, comme stabilisateur écologique et économique. Ainsi, dans des pays comme le Chili, un paradigme de développement insaisissable se perpétue au prix de la marchandisation de la nature.

Il faut également rappeler que l'exacerbation du travail productif dans l'extractivisme minier néolibéral au Chili a nécessité de séparer l'eau de la terre afin de transformer en marchandise. En la privatisant, par le biais du Code de l'eau de 1981 – qui définit cette ressource comme relevant du droit de la propriété privée, avec une réglementation minimale de l'État – le pays est devenu un leader international en fait d'une politique de l'eau favorisant les marchés, ce qui renforce encore l'extraction du lithium par le biais de la spéculation financière sur les principales places boursières[7].

Ce que nous appelons transition bipolaire n'a donc pas seulement à voir avec les humeurs maniaques et dépressives, mais aussi avec les temps et les espaces dictés par la transition capitaliste actuelle. Cette forme d'expansion du capital requiert une nouvelle configuration de l'espace-temps, tout comme le passage du fordisme à l'accumulation flexible au sein d'une économie financière a nécessité l'accélération du temps et l'effondrement de certaines frontières géographiques (Harvey 2006). De plus, de manière linéaire, les promesses d'étapes majeures et d'objectifs de décarbonation à atteindre d'ici 2030, 2040 ou 2050 supposent un espace-temps et des modes de vie univoques. Ainsi, non seulement elles brouillent – en les dissimulant – les transformations qui ont lieu dans de multiples présents, mais elles omettent et suppriment également la nécessité de décoloniser ou de provincialiser les temporalités et les spatialités des transitions énergétiques (Weinberg, González et Bonelli 2020).

La proposition de transitions bipolaires déplace le temps linéaire imposé par la transition capitaliste et propose de penser l'oscillation entre humeurs maniaques et dépressives, humaines et non-humaines, dans un présent multiple, caractérisé par des luttes et des conditions de vie inégales et une énorme instabilité. C'est dans ce contexte que le lithium est un élément utilisé par les organismes maniaques – ceux qui accumulent de l'énergie (DSM-5) – obsédés par l'obtention de lithium et de piles. De même, la transition énergético-capitaliste évapore l'eau-humeur (le flegme de la terre dans la tradition grecque) et détruit les écosystèmes, afin de stocker de l'énergie détachée des milieux de l'environnement. Les batteries au lithium permettent à l'individu moderne d'augmenter son énergie et sa capacité à produire, exprimant ainsi ce que nous appellerons provisoirement « le stockage par l'extractivisme »[8]. Alors que le *modus operandi* du capitalisme en mode générique a été défini par Harvey (2003) comme un processus prédateur d'accumulation de capital par dépossession, la batterie nous offre une instanciation matérielle du capitalisme : un dispositif qui stocke de l'énergie pour certains afin de continuer à accumuler du capital au nom du bien commun, et où les dépossédés restent invisibles et surexploités dans le vide d'une époque dépressive.

---

N.B. : Cet article correspond à une version révisée du texte « Lithium : Towards a Theory of Bipolar Transitions » déjà publié dans : *Lithium : States of Exhaustion*, édité par Francisco Díaz, Anastasia Kubrak et Marina Otero Verzier (Rotterdam : het Nieuwe Instituut ; Santiago : Ediciones ARQ, 2021). Cet article a bénéficié d'un financement du Conseil européen de la recherche (CER) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention N 853133). Les idées qu'il présente sont en cours de développement dans l'équipe Worlds of Lithium et dans cet espace LASA ; nous les présentons comme *work in progress*, avec l'intention d'ouvrir et de générer une discussion critique sur le lithium, sa géopolitique et sa matérialité dans différents domaines.)

---

## Références bibliographiques

Acosta, Alberto. 2011. « Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición », En *Más allá del desarrollo: Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 83–118. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.

American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

Ampuero, Pablo. 2016. « Diplomacia en transición: La República Popular China frente a la dictadura cívico-militar en Chile ». *Estudios Políticos* 49: 35–54.

Arrighi, Giovanni. 2007. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso.

Bauer, Carl J. 2015. « Water Conflicts and Entrenched Governance Problems in Chile's Market Model ». *Water Alternatives* 8 (2): 147–172.

Cofré, Victor. 2021. « Frank Ha, CEO de tianqi : "Algunas propuestas sobre el desarrollo del litio y la minería en general nos han suscitado cierta preocupación" ». *La Tercera*, 14 de noviembre. https: //www.latercera.com/pulso/noticia/f ran-ha-ceo-de- tianqi-algunas-propuestas-sobre-el-desarrollo-del-litio-y-la- mineria-en-general-nos-han-suscitado-cierta-preocupacion/ KVTSSJZMS5BEDJCQPXBHV4MEH4/.

Fornillo, Bruno. 2018. « Hacia una definición de transición energética para Sudamérica: Antropoceno, geopolítica y posdesarrollo ». *Prácticas de Oficio* 2 (20): 46-53.

Gudynás, Eduardo. 2016. « Modos de producción y modos de apropiación, una distinción a propósito de los extractivismos ». *Actuel Marx Intervenciones* 20: 95–121.

Harvey, David. 2005. *The New Imperialism.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Harvey, David. 2006. *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development.* London: Verso.

Kraepelin, Emil. 1921. *Manic Depressive Insanity and Paranoia*, ed. G. M. Robertson, trad. R. M. Barclay. Edinburgh: E&S Livingstone.

Martin, Emily. 2007. *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Marx, Karl. 1975. *El Capital*, tomo I. México: Siglo XXI.

Paz, Octavio. 1990. « La búsqueda del presente ». The Nobel Prize, https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1990/paz/25350-octavio-paz-nobel-lecture-1990/.

Poupeau, Franck, y Maëlle Mariette. 2021. « En América Latina, ¿en contra de la minería o del estado? » *Insurgente*, 6 de julio. https://insurgente.org/f ranck-poupeau-y-maelle-mariette-en- america-latina-en-contra-de-la-mineria-o-del-estado/.

Prieto, Manuel. 2016. « Bringing Water Markets Down to Chile's Atacama Desert ». *Water International* 41 (2): 191–212.

Ray, Rebecca, y Albright, Zara C. 2021. « Can Escazú Turn Mining Green in the Lithium Triangle? Lofty Promises Meet a Thirsty Industry in the Desert ». *LASA Forum* 52 (3): 43–47.

Suárez, Néstor Santana. 2018. « ¿Reprimarización en América Latina? Efectos de la demanda china sobre el patrón exportador latinoamericano y las estructuras económicas internas (1995-2016) ». *Papeles de Europa* 31 (2): 149–173. https://doi.org/10.5209/PADE.63636.

Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Alemania: CALAS.

Weinberg, Marina, Marcelo González Galvez y Cristóbal Bonelli. 2020. « Políticas de la evidencia: Entre posverdad, objetividad y etnografía ». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41 (4): 3–27.

Yáñez, Nancy, y Raúl Molina. 2015. *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago: LOM Ediciones.

York, Richard, y Shannon E. Bell. 2019. « Energy Transitions or Additions? Why a Transition from Fossil Fuels Requires More Than the Growth of Renewable Energy ». *Energy Research & Social Science* 51: 40–43.

—

## Notes

1 **« Financer la transition verte : le plan d'investissement du pacte vert pour l'Europe et la facilité pour une transition juste », Commission européenne, communiqué de presse, 14 janvier 2020, Bruxelles, https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ ip*20*17**

2 **« SQM parmi les cinq entreprises chiliennes les plus durables selon la pondération ESG », Timeline Antofagasta, 25 janvier 2021.**

3 **Pour des discussions sur les extractivismes en Amérique latine, voir Acosta (2011), Gudynás (2016) et Svampa (2019).**

4 **Pour les besoins de ce travail, nous avons décidé de nous concentrer sur l'extraction de l'eau. Cependant, dans la logique marxiste du « capital constant », cet état d'esprit maniaque est évidemment présent de manière transversale dans tous les types de pratiques extractives, dans l'organisation du travail et la création de plus-value à travers l'exploitation de la force de travail et l'organisation des équipes de travail. Voir Marx (1975).**

5 Pour le développement de ce point, voir Ampuero (2016).

6 La littérature économique sur la reprimarisation est abondante. Une approche empirique et comparative peut être trouvée dans Santana Suárez (2018). Un débat sur le rôle du secteur minier peut être lu dans Poupeau et Maëlle (2021). Sur l'impact de la Chine sur l'industrie du lithium, voir Ray et Albright (2021) ; « Cauchari-Olaroz », Lithium Amériques, https://www.lithiumamericas.com/cauchari- olaroz/. Sur l'émergence à long terme de la Chine et les implications de la politique économique de la RPC au XXI$^{e}$ siècle, il convient de se référer à Arrighi (2007).

7 Sur le processus de privatisation de l'eau au Chili, voir Bauer (2015), Prieto (2016) et Yáñez et Molina (2015).

8 Le groupe d'études sur la géopolitique et les biens communs a proposé de considérer les transitions comme opérant à travers une « accumulation par défossilisation ». Notre proposition conceptuelle de stockage extractif fait écho à ce concept.

—

## Contributeur · ices

Traduction de Dimitra Panopoulos

L’ÂGE DU LITHIUM ?

ÉTUDES | #CHANSON | #LITHIUM | #HISTOIRE DES SCIENCES | #POÉSIE

# Lithium Stuff. Du tableau périodique à EMILI, en passant par Kurt Cobain, quelques lectures d’un mot.

Par Vanessa Morisset | 13-03-2025

**Du tableau périodique aux batteries et aux psychotropes, le « lithium » a connu un glissement sémantique marqué par les enjeux de notre époque. Jadis associé à la mélancolie bipolaire, au hard rock ou à la poésie scientifique, il incarne aujourd’hui la transition énergétique. Dans ce texte, l’historienne et critique d’art Vanessa Morisset explore comment ce simple mot cristallise des mutations culturelles profondes révélatrices de l’évolution de nos imaginaires.**

« I'm so happy [...] »

*Nirvana*

Au début des années 1990, exactement les 23 et 24 septembre 1991, une telle précision dans la datation de l'entrée d'un mot dans le vocabulaire de millions de personnes étant suffisamment rare pour être notée, « lithium » s'est échappé du tableau périodique des éléments et des laboratoires de chimie pour circuler partout. D'un nom savant composé par son découvreur, au XIXe siècle, à partir du grec *lithos*, le lithium ayant été extrait d'une pierre, il est devenu une référence chargée d'émotion pour toute une génération. Comment ça ? Il s'est invité sur un fond bleu, au dos d'un album au succès incroyable, pour intituler une drôle de mélodie, tantôt douce tantôt forte, mi dépressive mi euphorique, avec au début ces premières paroles troublantes (toujours) : « I'm so happy cause today I found my friends... in my head ». La chanson raconte à la première personne le vécu d'un jeune homme qui ne va pas très bien et se tourne vers Dieu. Cette chanson, c'est « Lithium », cinquième de la face A de l'album *Nevermind* de Nirvana : voici de quoi

connoter un mot à jamais dans le registre de la mélancolie, du romantisme, voire d'une folie, ou encore de ce que l'historien du rock Michka Assayas a joliment appelé « la fête des asociaux[1] ».

Pourtant, exactement la même année que la sortie de l'album de Nirvana, Sony commence à commercialiser ses premières batteries fonctionnant au lithium, les LIB, pour « Lithium Ion Battery », à destination tout d'abord de ses caméscopes, puis des appareils photo et des téléphones mobiles. Cela change la donne. « Lithium » se déplace de la « fête des asociaux » vers le monde des « connecting people »[2]. De là vient le fait qu'aujourd'hui, la curieuse consonance du mot déniché par Kurt Cobain s'est émoussée : on peut désormais le lire à tout va, par exemple lorsqu'on se rend au rayon des piles au supermarché.

En réalité, peu à peu, il est devenu un mot porteur d'enjeux cruciaux, dans le sens où consciemment ou non, on ne peut plus guère se passer du métal qu'il désigne, tant il promet aujourd'hui, principalement, via les batteries des voitures électriques, d'assurer la « transition énergétique ». Mais dès qu'on s'intéresse à la question, on apprend que le recours au lithium implique la multiplication désinhibée des sites d'extraction un peu partout. Sa manipulation en usine est très dangereuse, sans compter le problème de la collecte et du recyclage des piles et batteries après usage, le lithium étant un déchet toxique et hautement inflammable[3].

Ainsi, du tableau périodique de Mendeleïev à Nirvana et Sony, et jusqu'à aujourd'hui, le mot « lithium » fait surgir bien des ambivalences et exprime de manière inattendue spleen et excitation face à la vie moderne, espoir et culpabilité face à la vie d'après. À travers ce texte, il s'agira d'explorer les superpositions de sens qui l'affectent et le tiraillent, avec de surcroît à l'esprit un grand texte littéraire, *Il sistema periodico* de Primo Levi dans lequel les noms des éléments chimiques se révèlent poétiques.

> « All you gotta do is plug me into hiiiiiigh... »
>
> *Angus Young / Malcolm Young / Bon Scott*

À y regarder de plus près, parmi les mots qui sonnent bien pop, rock ou punk et ont été adoptés comme noms de groupe, titres ou dans des refrains de chansons, ceux qui relèvent du domaine de l'ingénierie électrochimique ne sont pas rares. Au début des années 1970, AC/DC en est un bon exemple. Le nom du groupe est grisant, flirte avec l'idée de danger, donne envie de mettre son doigt dans la prise.... en l'occurrence, les jacks des guitares. Au moment donc du premier choc pétrolier et des premières campagnes d'économie d'énergie, le groupe australien réclame en hurlant du « high voltage » (titre et chanson du premier album du groupe sorti en 1976) pour alimenter ses instruments. C'est désinvolte et immature d'une manière revendiquée. Il n'y a qu'à voir le déguisement d'écolier que porte sur scène le survolté guitariste Angus Young. On dirait que pour AC/DC le futur n'a pas d'importance, seule compte l'étincelle du moment présent. Partageant au même moment un engouement similaire pour les sources d'alimentation des appareils, les musiciens allemands de Kraftwerk donnent à entendre une poétique du fonctionnement même de leurs instruments, synthétiseurs, vocoder, Votrax et percussions électroniques, qui sont désormais leur « maison », comme le suggère la chanson au titre drôle et éloquent «Ohm sweet Ohm», dernière de l'album *Radio-Activity* de 1975. On notera qu'ici on passe de la puissance du « volt » qui électrocute à la résistance du « ohm », lancinante, soit le passage de la musique électrique à la musique électronique. Cela amène un peu plus tard, en 1978, dans «The Robots», Kraftwerk à commencer carrément sa rengaine mécanique en affirmant sans états d'âme : « We're charging our battery /And now we're full of energy ». On ne s'emmêle plus les pieds dans les jacks, on est soulagé d'avoir des piles et des batteries chargées à 100%. Aujourd'hui ces paroles prennent encore une autre envergure en renvoyant à notre stress quotidien de ne pas tomber en panne de téléphone ni d'ordinateur, faute d'avoir oublié son chargeur. Pour revenir à la musique, si on songe au risque explosif du lithium dans les batteries, on peut aller jusqu'à interpréter le refrain de la chanson «Atomic Bomb» de William Onyeabour, datant également de 1978, comme une limite d'un trop plein d'énergie que le musicien nigérian sent presque atteinte : « I'm going to explode like atomic bomb ». Enfin, quant à la chanson du groupe de hard rock californien Metallica, dix ans

plus tard, « Battery », 1987, elle constitue comme un hymne à une puissance inhumaine qui contamine les corps et les cœurs. « Cannot stop the battery », nous dit-on, « Cannot kill the battery », « Battery is found in me ». En 1991, Nirvana arrive après tout cela, et par une coïncidence qui laisse rêveur·euses, nous parle sans le savoir d'un nouvel accumulateur qui va révolutionner les modes de vie.

Cette interprétation est bien sûr rétrospective, car le lithium auquel se réfère le groupe de Seattle est l'élément utilisé en psychiatrie comme stabilisateur d'humeur dans les traitements bipolaires. Il augmenterait le volume de la matière grise et par là la plasticité du cerveau. Ce n'est donc pas en fan de kilojoules ni en technophile que Kurt Cobain raconte les pensées qui passent par la tête d'un jeune homme suicidaire à la rencontre de la lumière divine – même si sa guitare électrique est notoirement puissante dans cet album et que, pour l'alimenter, de l'électricité il en faut – mais en référence à la substance mentionnée sur une boîte de médicament, dont il ne prononce d'ailleurs pas le nom dans ses paroles. Quelque chose fait penser qu'à la place, il aurait pu s'agir d'une autre substance psychoactive en « -ium », l'opium, quoique plus marqué historiquement et géographiquement. Un critique musical affirme que c'est en référence à la célèbre expression de Karl Marx selon qui la religion est « l'opium du peuple », tirée de la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel, que Cobain aurait intitulé ainsi sa chanson[4]. Quoiqu'il en soit, « lithium », ça sonne indéniablement plus moderne.

> « Comment ça va ? – Nickel ! »
>
> *Anonyme*
>
> « Le Nickel Bar faillit devenir un endroit à la mode »
>
> *Bernard-Marie Koltès*

Jusqu'à récemment, il semble que les mots terminant en « -ium » avaient ceci de rassurant qu'ils évoquaient la recherche scientifique, le sérieux, le progrès. Inspiré du latin, puis implanté dans la

langue anglaise, l'usage de ce suffixe remonterait au XVIIIe siècle, à une époque où les scientifiques commençaient à vouloir disposer d'appellations précises pour à la fois nommer et classer les éléments chimiques, nous dit le Wiktionnaire. L'usage du suffixe s'est ensuite étendu à d'autres domaines, comme la botanique, la pharmacologie ou sert à créer des noms de matières imaginaires dans les histoires de science-fiction. C'est dire si les mots en « -ium », il n'y a pas si longtemps, faisaient modernes, voire annonçaient le futur, produisant sans doute le même effet de propulsion en avant que la date « 2001 » dans le titre du film de Stanley Kubrick en 1968. Songeons aussi à « l'Atomium » construit pour l'exposition universelle à Bruxelles de 1958. Il donnait l'impression que tout le monde pouvait saisir du regard un des éléments de l'infiniment petit habituellement réservé aux chimistes et que, bientôt, la science la plus pointue ferait partie du quotidien[5].

À l'autre bout de l'échelle de grandeur du monde matériel, au même moment paraissait *La condition de l'homme moderne* d'Hannah Arendt dans la préface duquel la philosophe signalait comme événement majeur de l'histoire de l'humanité le fait que, avec le lancement d'un satellite artificiel en 1957, un objet fabriqué par les humains avait tourné en orbite parmi les astres. Ce sentiment de triomphe sur l'infiniment grand, mais comme évoqué plus haut également sur l'infiniment petit, n'y est sans doute pas pour rien dans le goût pour les mots à consonance scientifique.

C'est une époque où on trouvait excitant d'emballer la nourriture dans du papier aluminium, d'écrire avec un porte-mine de critérium, de faire une cure de magnésium... Plus largement, les noms d'éléments tels que « néon », « fluor », « chrome » ... (reste encore aujourd'hui le « titane », utilisé entre autres pour les piercings, mais dont la bonne réputation est tout de même relativisée par un rôle funeste dans le film de Julia Ducournau sorti en 2021[6]) apportaient des sonorités garantes de technologies avancées, de surcroît lorsqu'ils étaient employés dans des publicités avec des hommes et des femmes en blouses blanches. Ces mots étaient connotés d'une manière si immédiatement favorable qu'on s'est mis à dire « nickel » pour « parfait », voire « nickel chrome », expression à la mode au

début des années 1960 et aujourd'hui exclusivement réservée aux boomers paraît-il. Même chez un auteur pourtant pas connu comme dupe des promesses du futur tel Bernard Marie Koltès, « nickel » est un mot attirant : il vient remplacer le « zinc », pour nommer de façon plus scintillante un bar dans un scénario de film (non réalisé) écrit en 1984[7]. Koltès a intitulé son texte *Nickel Stuff* : le nom du métal y résonne comme un eldorado de l'underground.

Comme l'a si bien raconté Natalia Ginsburg dans son *Lessico familiare*, une autobiographie écrite à partir des expressions utilisées avec ses proches, les mots non seulement sont des marqueurs d'époque et de mode, en général, mais acquièrent des connotations personnelles, affectives, parfois surprenantes[8]. Telle la chair de la madeleine de Proust trempée dans le thé, certains mots ramènent à notre mémoire tout un monde passé dès qu'on les prononce.

> « ces histoires de chimie militante »
>
> *Primo Levi*

Dès lors que l'on applique cette idée aux noms d'éléments chimiques, on pense à Primo Levi et aux chapitres de son *Sistema periodico*, paru en Italie en 1975. Dans ce livre, il confie à quel point, pour lui, chimiste de profession avant de devenir écrivain, « le système périodique de Mendeleïev est une poésie[9] ». Ceci parce que les noms des éléments ont souvent été forgés à partir de sources poétiques telle que la mythologie ou les astres, ce qui les associe à des mondes imaginaires et lointains, mais plus spécifiquement ici au sens où leurs propriétés peuvent suggérer de riches analogies avec des personnes rencontrées et des situations vécues. Ils cristallisent des souvenirs. Par exemple, l'argon[10], gaz rare et inerte, sujet du premier chapitre du livre, rappelle à l'auteur le caractère et les habitudes des personnes âgées de son enfance dans le Piémont, des gens « inertes dans leur être intime, portés à la spéculation désintéressée, au discours argumenté, à la discussion élégante, sophistiquée et gratuite[11] ». Ensuite, « Hydrogène », « Zinc », « Fer », se succèdent au fil des pages, évoquant des souvenirs et des époques, parfois très douloureuses puisque Primo Levi, en camp de concentrat-

ion, a dû travailler en tant que prisonnier pour IG Farben. « Cérium » raconte cette période au cours de laquelle il dérobait à son travail des petits bouts de ce métal servant de pierre à briquet pour les échanger contre de la nourriture. Les éléments chimiques deviennent dans la narration comme des personnages. Bernadette Bensaude-Vincent, dans son introduction à l'ouvrage *Carbone. Ses vies, ses œuvres*, définit d'ailleurs le système périodique comme une « biographie » des éléments, en particulier dans le dernier chapitre consacré au carbone, « au sens d'un récit chronologique allant de la naissance à la mort d'un individu[12] ».

Outre le « Cérium », on rencontre chez Primo Levi un bon nombre de noms en « -ium »: « Potassium », « Uranium », « Vanadium »... « Lithium », hélas pour nous, n'y est pas. Il faut croire que le chimiste n'a pas eu affaire à lui. On peut cependant en rêver, car cela aurait pu être le cas, le lithium, dans son usage thérapeutique, ayant été étudié à partir de la fin des années 1940 aux États-Unis, en Australie, au Danemark, mais également utilisé dans d'importantes recherches dans son pays, en Italie[13]. Quant à l'usage électrochimique du lithium pour des accumulateurs, les recherches s'amorcent au début des années 1970, notamment avec les travaux du physicien américain John Goodenough et du chimiste britannique Stanley Whittingham qui ont lancé la technologie par leurs recherches pour Exxon dans le contexte de la crise pétrolière, à peu près au moment où Primo Levi a pris sa retraite scientifique et écrit son livre. Mais on peut parier que si l'auteur italien avait écrit les chapitres de son *Système périodique* plus tard, ces « histoires de chimie militante » comme il les définissait[14], il aurait consacré des pages au lithium, tant ce métal est à la croisée d'enjeux sociologiques, culturels, écologiques, techniques, économiques, politiques. Et puis, pour abonder dans le sens de la poésie à laquelle l'auteur italien était si sensible, on peut évoquer le fait que, parmi les éléments, le lithium est l'un des trois premiers synthétisés au cours du Big Bang. Il fait partie de ces matières qui « brûlent dans le soleil et dans les étoiles », et à partir desquelles « se forment, dans un éternel silence, les univers[15] ». Le lithium, avant d'être utile, nous relie à la nuit des temps[16].

« le va-et-vient des ions »

*Akira Yoshino*

Gardons le credo de Primo Levi à l'esprit, car, à partir du milieu des années 1980, tout est allé très vite. Si les premiers essais de batteries au lithium n'étaient pas encore tout à fait satisfaisants – le lithium, métal alcalin est instable et des téléphones ont sauté à la figure de leurs propriétaires[17] – en 1985, le chimiste japonais Akira Yoshino met au point un système basé non plus sur le recours au métal lui-même, mais sur le va-et-vient d'ions de lithium entre des électrodes, bien isolés. C'est cette invention, nommée « lithium-ion », qui a été commercialisée par Sony en 1991, par d'autres ensuite, et a permis plus tard la conception de véhicules électriques qui gagnent considérablement en autonomie (la Nissan Leaf au Japon). Pour ces trouvailles, le chercheur japonais a obtenu le prix Nobel de chimie en 2019 aux côtés de l'américain John Goodenough et du britannique Stanley Whittingham citées plus haut[18]. Yoshino poursuit et travaille actuellement sur le recyclage des batteries de voitures électriques.

En ce qui nous concerne dans ce texte, c'est-à-dire le devenir des connotations du mot « lithium », ces inventions ont eu pour conséquences l'apparition d'un nouveau champ lexical autour de lui et de l'amener à côtoyer un vocabulaire relevant d'une langue moins poétique que chez Kurt Cobain ou Primo Levi, de l'ordre, disons, de la « gestion de projet ». Aujourd'hui, « lithium » est en effet pris dans un réseau d'expressions telles que « secteur de l'électronique portable », « bénéfices environnementaux »,« établissement d'une société durable »... Dans un entretien récent, Akira Yoshino déclare que « les batteries au lithium-ion [...] associées à d'autres innovations récentes, comme l'intelligence artificielle (IA) et l'Internet des objets (IdO), [...] joueront un rôle central dans la construction d'une société durable[19] ». Le discours du prix Nobel parlait même à propos des batteries lithium ion comme « du plus grand bénéfice de l'humanité ». Tout cela exprime une bonne volonté, mais les partenaires économiques impliqués dans la mise en œuvre des projets ne s'appuieraient-ils pas pour leur communication sur des mots et

des expressions douces, laissant espérer une transition indolore et facile ? On notera également les acronymes et néologismes riches en voyelles, très à la mode ces dernières années, en phase avec la société des émojis, les IA, les IdO, les INOUI, mais aussi « AREVA », « ORANO », « VEOLIA ». D'ailleurs, en France, les projets EuGeLi (pour « European Geothermal Lithium Brine ») dans le Bas-Rhin et « EMILI » (pour « Exploitation de Mica LIthinifère par Imerys », Imerys étant le nom de l'entreprise, voir les textes du dossier) à Beauvoir dans l'Allier, nous ramènent tout droit au lithium[20]. Loin de faire rêver, ce langage nous plonge au cœur du problème éthique que nous sommes en train de vivre : le mot « lithium » en devient l'un des symptômes.

Finalement, il est assez drôle de constater qu'un autre mot en « -ium » ait été choisi tout récemment pour reprendre le flambeau de l'approche littéraire de ce problème, un mot en « -ium » que l'anglais a longtemps masqué, mais qu'Alain Damasio, avec son livre au titre traduisant l'expression de « Silicon Valley », *La Vallée du Silicium*, a remis en avant[21]. Tant du point de vue de la réflexion sur les décisions à prendre quant au futur que du point de vue de la langue, la suite d'essais et la nouvelle de science-fiction qui composent l'ouvrage écrit lors d'une résidence de l'auteur à San Francisco, nous éclaire quant à ce que nous préparent les entreprises du numérique californiennes. Chapitre après chapitre, ce livre nous aide à faire la part des choses entre les inventions mortifères et celles qui peuvent avoir du sens pour l'avenir.

## Post-Scriptum :

Au risque de décevoir, au moins les fans de Nirvana, un ou deux détails supplémentaires doivent être précisés, avant de terminer pour de bon ce texte.

Initialement, dans l'album *Nevermind*, il n'y avait pas un, mais deux mots en « -ium », car la chanson « Breed », juste avant « Lithium » dans l'ordre des morceaux, était intitulée à sa création « imodium ». Lors de la tournée au cours de laquelle elle avait été écrite, en

1989, l'un des comparses de Cobain, malade, devait se soigner à l'aide d'un antidiarrhéique notoire, ce qui s'est transformé en blague, puis en titre[22]. Or, on imagine bien que deux « -ium » à la suite au sommaire d'un album, ce n'était pas possible. On comprend aussi que pour préserver un certain romantisme, la préférence soit allée à « lithium ». Comme nom de médicament ? Peut-être. En tout cas, ce que l'on sait aussi c'est qu'au tout début de Nirvana, Cobain a eu un groupe parallèle avec autre musicien de la scène de Seattle qu'ils voulaient justement appeler Lithium (leur producteur a préféré The Jury)[23]. Ainsi, même le titre de la chanson est fortuit, fruit d'un recyclage... Enfin, à propos d'une autre chanson de l'album, la fameuse « Smells Like Teen Spirit », Dave Grohl, batteur, raconte : « Rien que de voir Kurt griffonner les paroles d'une chanson cinq minutes avant de les interpréter fait qu'on a du mal à croire que cette chanson puisse dire des choses si importantes. Il faut juste des syllabes pour boucher un trou, ou simplement trouver la rime qui convient[24] ». Cette méthode hasardeuse, peut-être appliquée aussi à l'écriture de « Lithium », n'en fait pas moins un titre inoubliable et une chanson exceptionnelle.

Tous mes remerciements chaleureux à Louis Bidou et Bastien Gallet. Leurs lectures attentives et leurs suggestions plus que judicieuses ont permis à ce texte de devenir bien meilleur qu'il ne l'était.

—

## Notes

1 **« Une histoire de bande-son », in *Une histoire (critique) des années 1990, de la fin de tout au début de quelque chose*, sous la direction de François Cusset, La Découverte, Centre Pompidou Metz, 2014, p. 95 (Assayas parle d'un autre groupe mais enchaîne avec Nirvana).**

2 **Slogan de Nokia en 1992.**

3 **L'article « Vos batteries vont-elles exploser? », paru dans le numéro de février 2025 du *Monde diplomatique* fait un état des lieux des incendies causés par des batteries au lithium, de la trottinette**

électrique dans un appartement aux stockage industriel. Par exemple, en juin 2024, un incendie dans une usine de piles et batteries au lithium à Hwaseong, en Corée du Sud, a causé le décès de 22 employé·es et a produit une importante fumée toxique dans la ville dangereuse pour la population, appelée à ne plus sortir. À propos de ce cas, voir : https://fr.yna.co.kr/view/AFR20240625000400884

4 Chuck Crisafulli, *Teen Spirit: The Stories Behind Every Nirvana Song,* Londres, Carlton Books, 1996; *Nirvana. L'Histoire cachée derrière chaque chanson*, Paris, L'Imprévu, 2019 pour la traduction française ici citée, p. 56.

5 Récemment, dans l'exposition *L'Âge atomique* au Musée d'Art Moderne de Paris, l'Atomium était mentionné dans la partie justement consacrée à la communication pro-science de l'après-guerre auprès du grand public.

6 Le film *Titane* de la jeune réalisatrice raconte la trajectoire d'une femme qui après un accident a reçu un implant de titane dans la tête et est depuis habitée de pulsions meutrières.

7 Bernard-Marie Koltès, *Nickel Stuff. Scénario pour un film,* Paris, Éditions de Minuit, 2009. Le projet était une sorte de reprise, avec John Travolta et Robert de Niro, de *Saturday night fever,* sorti en 1977, avec pour personnage principal un prénommé Tony, excellent danseur la nuit et manutentionnaire le jour. Mais finalement ce scénario n'existe que sous la forme d'un texte qui se suffit à lui-même.

8 Le texte est paru dans sa traduction française sous le titre *Les Mots de la tribu* en 1966 chez Grasset, la même année même de sa publication en Italie.

9 Primo Levi, *Le Système périodique*, Paris, Albin Michel, 1987 pour la traduction française, p. 54.

10 Parfois les langues, et particulièrement l'italien, traduisent les noms des éléments chimiques, si bien que certains mots utilisés par Primo Levi ont des sonorités moins scientifiques et plus familières: si « argon » reste « argon », « hydrogène » devient « idrogeno » et

surtout, les mots que le français conserve en « ium » suivant les normes internationales, finissent en « io », comme « potassio » ou « cerio ».

11 *Ibid.* p. 10.

12 Bernadette Bensaude-Vincent et Sacha Loeve, *Carbone. Ses Vies, ses œuvres*, Paris, Le Seuil, coll. Science ouverte, 2018, p. 13.

13 Un grand nombre de publications scientifiques sur les troubles bipolaires mentionnent, notamment en bibliographie de référence, le Dr Anasthasio Kukopolos comme travaillant sur le sujet en Italie.

14 Primo Levi, *op. cit.*, p. 99.

15 *Ibid.*, p. 37

16 La présence de lithium lors de la nucléosynthèse primordiale a fait l'objet de recherches en astrophysique, sous le nom de « problème du lithium cosmologique », central dans la théorie du Big Bang.

17 Une expérience à ne pas tenter, mais à regarder : https://www.koreus.com/video/batterie-lithium-eau.html

18 Sur le détail du travail respectif des trois chercheurs, voir par exemple l'article de David Larousserie paru en ligne dans *Le Monde* : https://www.lemonde.fr/sciences/article/2019/10/09/le-nobel-de-chimie-recompense-un-americain-un-britannique-et-un-japonais-pour-leurs-travaux-sur-les-batteries-au-lithium_6014824_1650684.html

19 *OMPI magazine*, entretien publié en septembre 2020 : www.wipo.int/wipo*magazine/fr/2020/03/article*0004.html

20 Je dois cette attention et cette défiance à la lecture de Sandra Lucbert qui analyse la perversité de leur sonorité, notamment dans « Next », in *Personne ne sort les fusils,* Paris, Le Seuil, coll. Fiction & Compagnie, 2020.

21 Alain Damasio, *La Vallée du silicium*, Villa Albertine, Paris, Le Seuil, 2024.

22 Stan Cuesta, *Nirvana. Une fin de siècle américaine*, Bordeaux, Le Castor astral, 2006, p. 129.

23 *Ibid.*, p. 77.

24 *Ibid.*, p. 128.

# CHRONIQUES

ÉCRANS PARTAGÉS

PROPOSITIONS | #NUMÉRIQUE | #CRITIQUE CULTURELLE | #PARLER POLITIQUE | #CINÉMA

# *Bolchegeek*, la chaîne YouTube qui mélange les genres

Par Miette | 27-11-2024

**Pour la première livraison de « Écran partagé », chronique de critique de contenus Internet, Miette a choisi de parler de la chaîne YouTube *Bolchegeek*, qui analyse la culture populaire (notamment le cinéma commercial) avec des outils issus de la pensée de gauche. Racontant l'histoire de cette chaîne, et, à travers elle, celle de cette pratique de diffusion et de production du savoir encore jeune et instable que sont les vidéos YouTube, ce texte invite à faire comme son objet : à dépasser les hiérarchies et les partages entre culture pop et culture savante. S'il est vrai que la valeur politique d'un objet culturel tient moins à son contenu profond qu'aux liens sociaux qu'il permet de créer, alors rien de plus politique que ce que tente cette chronique.**

Le divertissement est-il un plaisir coupable ? Y a-t-il une contradiction entre être très engagé politiquement et adorer des produits culturels a priori totalement étrangers à cet engagement, voire qui véhiculent des valeurs contraires aux nôtres ? Si c'est le cas, je dois avoir une sacrée couche de faute à expier, vu les heures que je passe à regarder des vidéos sur internet depuis au moins 10 ans !

Mais Benjamin Patinaud, lui, est catégorique : il n'y a pas de mal à aimer ce qu'on aime. C'est tout le sens de la chaîne YouTube qu'il produit depuis 2015, en collaboration avec Kate (alias « La Petite voix ») : *Bolchegeek*. Sur cette chaîne, il analyse des phénomènes de culture populaire au filtre d'auteurs et de théories de gauche – et parfois aussi l'inverse… Mais pas besoin d'une intro de quinze

lignes pour comprendre ça : il suffit de capter le nom de la chaîne, non ? Et ce nom correspond bien au contenu de la chaîne : ça cite du Gandalf et du Rabelais avec le même aplomb, ça fait résonner Gramsci avec le gameplay de Darkest Dungeon, ça imagine un Hollywood communiste, etc.

Par contre, autant vous prévenir tout de suite, et sur ce point Benjamin est tout aussi catégorique, l'idée n'est pas de tirer ces contenus vers la gauche, pour faire croire qu'ils seraient en fait et au fond de notre bord. Aimer quelque chose juste parce qu'on est d'accord ou que ça nous donne raison, c'est pas son truc. Pas son truc non plus de dire que quelque chose est de gauche pour justifier de s'y intéresser. Ce qui n'empêche pas d'essayer de comprendre les choses au travers de filtres eux-mêmes de gauche – bien au contraire !

Pour lui, l'analyse marxiste et les théories de gauche sont des manières de comprendre le monde, de le penser, de se l'approprier peut-être. Ça reste une démarche matérialiste plus qu'idéaliste. Il y a des choses qu'on aime parce que ça fait partie de notre culture, et on va faire l'effort de les penser à travers des grilles de lectures que nous propose la pensée de gauche parce qu'on les croit pertinentes – ni plus, ni moins.

Je crois que la grande force de cette démarche, c'est de réussir à faire jaillir un sous-texte politique dans un produit culturel, alors que ses producteurs n'en ont pas conscience eux-mêmes (voire, peut-être, le renieraient). C'est aussi une occasion de créer des échos entre des choses qui n'avaient a priori pas été pensées pour résonner ensemble et pourraient même sembler contradictoires. Expliquer le contrat social et la théorie de la monnaie avec, d'un côté, Graeber, Friot et John Wick, et, de l'autre, une série de films bagarre-boum-boum assez musclés et très premier degré, avouez que c'est audacieux, a priori.

La chaîne crée des liens entre un contenu culturel auquel on est plus ou moins obligé d'être confronté, parce que sa diffusion est massive et le plus souvent mondialisée, et une culture de gauche

qui a forcément du mal à se faire une place dans ce monde (puisqu'elle lui résiste). Pourtant, on ne va pas se mentir : tout militant anticapitaliste radical qu'on soit, on a forcément, un jour, vu un blockbuster, écouté le disque d'une major, regardé un match de coupe du monde de foot ou de e-sport, pensé offrir un cadeau à sa moitié le 14 février... et aimé ça ! La culture populaire est en grande partie une culture de masse, de nature industrielle, qui, qu'on le veuille ou non, et quelle que soit la relation qu'on entretient avec elle, fonde un imaginaire collectif, un monde commun auquel on appartient. Voilà pourquoi je trouve particulièrement intéressant, dans le travail de Bolchegeek, l'effort pour réunir des affects politiques et des affects esthétiques qui ont plutôt tendance à se faire la gueule mutuellement.

Le tout est d'ailleurs réalisé dans un format lui-même divertissant. La pensée politique, et parfois scientifique, donne pour ainsi dire la substance de l'analyse, mais le ton et la forme sont très peu académiques. C'est pas parce qu'on pense politique, voire théorique, qu'on doit rester très sérieux, pour ne pas dire un peu chiant... On peut très bien dire des trucs profonds avec un minimum de complexité et de décomplexion à la fois ! Ici pas de théorie théoricienne, mais une lecture personnelle, et même affective, de phénomènes culturels populaires de masse.

Vaste programme, donc, pour une chaîne aux plus de 165K abonnés – et aussi pour cet article, il faut bien l'avouer ! Parce que, mine de rien, ça en fait des choses à redécortiquer : pas moins de 66 vidéos ont été postées sur la chaine, d'une durée allant de quelques minutes à 2 heures. Sans compter toutes celles produites désormais tous les mois dans la chronique *POPulaire* pour le journal *L'Humanité*, dont Benjamin Patinaud est devenu collaborateur régulier depuis septembre 2022, et les chroniques « Co-por.ate » qu'il s'est mis à animer pour Blast avec le Fils de Pub depuis le mois de novembre 2024.

Je m'appuierai non seulement sur mes connaissances de spectateur assidu de la chaîne, mais aussi sur un petit entretien passé avec Benjamin (car, oui, à partir de maintenant ce sera « Benjamin » :

nom-plus-nom-de-famille ça risque de finir par faire lourd, vu le nombre de fois que je le mentionne), pour essayer de vous proposer ici analyses, synthèses, ouvertures, perspectives... tout ce qu'on attend d'un article brillant dans une revue sérieuse, pas vrai ? Mais notez, avant qu'on commence, que les réflexions qui suivent résultent d'un joyeux mashup entre les idées de Benjamin et l'interprétation que j'en ai faites avant et après notre entretien. Ce sera peut-être un peu le bazar pour savoir qui pense quoi et d'où viennent les idées, mais, avec un peu de chance, ça inspirera quelques lectrices, qui pourront se les réapproprier à leur tour. Et c'est ce qui compte vraiment, non ?

Ah oui, je dois vous dire aussi: vous l'avez peut-être remarqué, mais je me genre moi-même et genre les collectifs humains dont je parle, selon une règle simple, mais qu'il faut retenir : quand le substantif dont le terme est dérivé est féminin (par exemple « la lecture »), je mets le terme dérivé au féminin (« les lectrices »); quand il est au masculin (« spectacle »), je le mets au masculin (« spectateur »), sauf si bien sûr il y a de bonnes raisons de maintenir le féminin (par exemple si je ne parle que d'une personne qui regarde un spectacle et que je sais que cette personne se genre elle-même au féminin). Mais vous verrez, on s'y fait vite. Allez on y va?

## Au commencement…

En me replongeant dans ce contenu, que je suis presque depuis ses débuts, je me suis dit que la chaîne avait fait un sacré petit bonhomme de chemin. Commençons par tracer un bref historique, afin de planter le décor. Quand j'ai commencé à regarder, il y a une petite dizaine d'années, il y avait plein de pastiches. Ferdinand de Chaussure nous apprenait des mots, interprété par une authentique chaussure du pied gauche.

On se retrouvait dans une cave, pistolets à eau pour faire les guns, fondu au noir au moment où la bagarre se lance en son off, parce qu'on ne peut décemment pas la filmer telle quelle pour sauveg-

arder la subtilité de la mise en scène... et puis non zut on va quand même la filmer parce qu'on va pas se priver d'une bonne scène de bagarre !

C'était cheapos, à une époque où, il faut quand même le dire, pas mal de contenus, même beaucoup plus connus, faisaient aussi assez bricolés. C'était l'époque où YouTube était encore assez imprégné de productions vernaculaires[1], où on barbotait allègrement dans des formats semi-amateurs, voire amateurs tout court, et quand les gens lançaient une chaîne, très peu avaient vraiment l'idée d'en faire un métier d'ici la fin de l'année. Malgré le manque de moyens, et même grâce à lui, il y avait déjà dans tout ça quelque chose pour moi d'attachant. Ce sincère intérêt pour des produits culturels enfantin...

... ou pour des esthétiques de masculinité abusives.

Les thématiques et les problématiques perdurent, mais si vous ne regardez que les vidéos récentes, vous retrouverez très peu des éléments de mise en scène qui, à l'époque, faisaient pour moi la patte de cette chaîne.

Le format change parce que le Web change, me dit Benjamin. On ne retrouve plus aujourd'hui les mêmes formes d'écritures que celles qui étaient en usage à l'époque. Par exemple, les interlocuteurs hors-champ, auxquels s'adressent les vidéastes, disparaissent, après avoir été ce qui se faisait de mieux en termes de narration et de mise en scène. De fait, à l'époque, La Petite Voix, interprétée par Kate, était un personnage récurrent, central même, qui donnait la réplique à Benjamin avec de vraies interactions, avant qu'il adopte la forme du monologue plus conforme à l'époque où nous nous trouvons. Maintenant La Petite Voix n'est plus vraiment un personnage, elle n'est plus nommée et ne s'adresse plus qu'aux spectateurs lorsqu'elle lit des citations.

Le genre de dialogues qu'elle et Benjamin entretenait était de fait une forme d'écriture très présente et utilisée par plusieurs chaines qui restent encore des classiques de l'époque, comme Karim Debb-

ach, maintenant un peu désuète et sous représentée.

La chaîne est aussi prise dans un mouvement plus général de « dévernacularisation » de YouTube [2]. Les contenus profondément amateurs laissent de plus en plus de place à de formats plus pensés et mieux produits, l'activité de production de vidéo pour YouTube se professionnalisant et se structurant de plus en plus.

Dans le même temps, le Web suscite une demande orientée désormais spécifiquement vers certains formats. Il y a eu l'explosion de la *vulgarisation*, chacune y allant de son champ scientifique de prédilection pour partager en vidéo sa passion et ses connaissances. Moi d'ailleurs, avec mon parcours plutôt artistique, j'ai plongé grâce à cette mode dans des disciplines qui me fascinaient depuis l'enfance, mais dont ma scolarité m'avait éloigné : mathématiques (Micmaths), physique (Epenser1), ou même linguistique (Linguisticae)...

Et pour les disciplines plus artistiques, politiques ou créatives, on a vu le paysage passer globalement de la *review* vers l'*essai*, passage déjà en germe dans certaines émissions plus anciennes[3]. Mais vous avez peut-être besoin que je vous précise un peu le sens de ces termes ? Alors voici. Dans un format *review*, il s'agit de diffuser un contenu, par extrait ou dans son ensemble, et de le commenter sur un mode de critique assez classique. Beaucoup d'émissions de cinéma, par exemple, empruntaient à l'époque à ce format (citons entre tant d'autres le Fossoyeur du film). Le format *essai*, quant à lui, relève plus du développement d'une thèse problématisée qui dépasse la plupart du temps les objets sur lesquels elle s'appuie. Il se base sur un texte argumentatif, qui prend pour support souvent plusieurs objets ou fragments d'objets qui servent d'arguments ou d'illustration mais ne sont ni exposés dans leur globalité, ni critiqués pour eux-mêmes. Le *face cam* est emblématique de ce genre, et se suffit souvent à lui même. De fait il n'y a pas toujours d'images additionnelles ou alors de manière assez résiduelle. L'essai reprend finalement un format assez classique dans le monde de l'écrit, mais qui, en passant sur une plateforme comme YouTube, s'adapte à un autre mode de production et de réception : il acquiert des propriétés particulières et se modifie du fait des différences de

médium (de l'écriture à la vidéo), du mode de diffusion (confidentiel ou massif), ou des hiérarchies de style, les vidéos YouTube relevant plutôt d'un sous-genre culturel, doté de ses propres codes.

Cette évolution très rapide continue. Benjamin me dit que, peut-être, d'ici quelque temps, le public ne suivra plus ce qu'ils font sur Bolchegeek, que les gens se mettront à aimer autre chose, que la chaîne devra soit se transformer, soit passer de mode. C'est la loi du Web.

## L'époque classique de Bolchegeek : essai filmique, *found footage* et plaisir de l'image

Un jour précis, la chaîne est passée d'une petite communauté sympa de quelques milliers de spectateurs réguliers, à une, voire plusieurs centaines de milliers de vues à chaque publication. Ce jour est le 28 février 2019. Ce jour-là, *Bolchegeek* partage une vidéo sur Miyazaki qui connaît un succès inattendu et instantané.

Cet épisode vient interroger le regard français sur le manga et la hiérarchie qu'on y fait entre le bon grain de l'auteur, l'artiste incontesté Miyazaki, et l'ivraie des japoniaiseries. Il rappelle que papi Mymy est bien moins innocent qu'on voudrait que le soient nos enfants, et tient a priori plus du stakhanoviste bolchevik au couteau entre les dents que du gentil père castor.

La vidéo traite du regard occidental un peu béat et exotisant sur ces productions, qui pousse à juger les produits culturels japonais au filtre de la relation qu'ils sont supposés entretenir à Miyazaki…

… et de la façon dont il peut être employé comme outil de distinction social. Elle aborde aussi la vision de la modernité de l'auteur, entre désespoir écologique, menant à une forme de misanthropie, et amour de la technique et des solidarités non seulement des humains entre eux mais aussi avec les êtres qui composent leur monde. Mais surtout elle propose d'aborder de manière résolument matérialiste le travail de Miyazaki.

On y parle de ses modes de production, des conditions matérielles d'existence de ses films, de la dimension artisanale que défend Ghibli, studio fondé à la suite d'une grève dans les grands studios de son époque, et son désir de rendre de l'autonomie et des conditions de travail acceptables aux travailleurs, dans une entreprise menée par et pour les créateurs, avec tout un héritage marxiste. Et de conclure en appelant non pas à reproduire la recette bêtement, mais à s'en inspirer pour imaginer un cinéma autre mais tout aussi riche.

Le succès de la vidéo pourrait tenir à une plaisante facétie de l'algorithme, qui aurait aléatoirement valorisé cette vidéo auprès du public.

Le duo qui tient la chaîne mettra plusieurs mois à ressortir une vidéo du même format (ce qui, de son propre aveu, est la pire chose à faire quand on cherche un tant soit peu de succès). Mais il le fait quand même : ce sera « Le Syndrome Magnéto», et ce sera un énorme succès, confirmant le changement d'échelle de diffusion de la chaîne.

L'idée phare de la vidéo est que les méchants de l'histoire le sont bien souvent plus en raison de leur radicalité politique et des moyens d'action qu'ils mobilisent, que parce qu'ils ont de mauvaises raisons de faire ce qu'ils font. Ils ouvrent par là tout un espace de représentation à des idéologies qui complique la classique structure manichéenne qu'on peut prêter à ces films et permettent de multiplier les possibilités d'identification au sein d'un récit (plutôt que de produire une bonne vieille catharsis en les punissant par exemple).

La vidéo est encore un succès. Sa thèse est si emblématique qu'elle deviendra d'ailleurs celle d'un livre que Benjamin fait éditer au Diable Vauvert[4]. C'est celle qui est le plus souvent associée à son travail, d'ailleurs si vous avez entendu parlé de Bolchegeek avant de lire cet article, c'est sûrement à travers l'exposition de cette thèse.

À l'époque, l'essai commence déjà à se structurer en tant que genre aux Etats-Unis[5]. Mais, pour la petite équipe de Bolchegeek, le fait qu'il existe une catégorie qui permette de définir ses vidéos est encore loin d'être une évidence. C'est vrai que je l'ai moi-même entendu assez tard revendiquer son appartenance à ce genre, et, sur le coup, ça m'avait frappé d'évidence. Je connais très mal le YouTube US, alors je n'avais pas trop vu venir le concept. Je n'y avais pas vraiment pensé auparavant. Mais le mot « essai » correspondait parfaitement aux vidéos de Bolchegeek. Quand je parlais de la chaîne à des personnes qui ne la connaissaient pas, je me contentais de dire que « c'était pas vraiment de la vulgarisation ». Benjamin souligne que, désormais, la plupart des personnes commencent leur activité de vidéaste en connaissant le genre qu'elles veulent produire et en maîtrisant les codes, justement parce qu'il y a des précédents, et que, depuis, on a réussi à définir des genres. Eux non. La chaîne a tâtonné. Le format essai, ils l'ont capté en voyant ce qui se faisait de semblable à leur contenu par ailleurs. En gros tout s'est théorisé a posteriori, d'où aussi peut être une évolution de la chaîne un peu erratique.

Le format de Bolchegeek reste quand même assez expérimental dans son genre, avec cet effet mashup de plein de sources, contenus, images... Ce côté mashup est d'ailleurs un des fils rouges de la chaîne, avec, dès les premières vidéos, des titres comme *Princesses Disney, Féminisme et T-Rex* (d'ailleurs, la première que j'ai vue, je crois), ou *Bas Ass, Violence et Doudous*. Faire se croiser des références, c'est vraiment la patte de Bolchegeek, à mes yeux : ça traduit l'idée qu'on est à l'intersection de cultures diverses, contradictoires, foisonnantes... que chacun de nous est ce point de croisement, ce nœud entre plein d'images, de sons, d'histoires, de mots, d'idées... Cette démarche reste très présente dans les sujets du format devenu classique pour la chaîne, entre théorie, références culturelles plus ou moins légitimes, et mélange des niveaux de langage :

Je vous ai déjà cité : Gramsci et Darkest Dungeon ...

... mais aussi expliquer le GTA RPZ par le théâtre d'impro ...

... ou encore ... mais je ne vais pas vous faire la liste de toutes les vidéos ! C'est le concept général de la chaîne, vous l'avez compris .

Des répliques de films, des slogans publicitaires, des bouts de sketchs, bref des contenus qu'on connaît plus ou moins par cœur : si la démonstration fait sens, bien souvent, c'est parce qu'elle parle de choses qu'on connaît. Ce mashup permet de mettre en perspective les contenus au moyen d'autres contenus. Cela tient à ce qu'on s'appuie sur des tropes, qui apparaissent à la fois dans les objets de réflexion et dans les outils argumentatifs qu'on utilise au sein de la démonstration. La multiplication des images, des références, fait prendre conscience assez facilement du fait que chaque mini-séquence est une variation sur une idée, un motif, un trope : même si, a priori, une pub, un sketch français des années 90 ou une conférence, semblent avoir peu de liens, ils s'appuient en fait sur la même idée vague, par exemple celle de « méchant », qui les connecte.

Ces tropes sont précisément ce que les vidéos s'appliquent à mettre en évidence dans les contenus. L'écriture audiovisuelle du montage permet de construire ce type de rapport aux matériaux travaillés, dans lesquels ce sont les matériaux eux-mêmes qui se rendent intelligible. C'est sans doute parce qu'elle a perçu la richesse de cette démarche, que l'équipe qui fait *Bolchegeek* a progressivement abandonné les trucs très expérimentaux, style gosses mal grandis qui s'amusent entre potes à reproduire les trucs qu'on adore avec les moyens du bord...

... au profit de la citation par le remontage, avec une écriture visuelle finalement plus proche du *found footage* un peu barré que de la mise en scène pastiche. Les vidéos s'appuient maintenant plus sur un montage précis et foisonnant de plein de matériaux qu'elles font se croiser, que sur la reproduction amateur de ces séquences.

C'est une des raisons qui fait que *Bolchegeek* reste une des rares chaînes que j'aime vraiment regarder. Et quand je dis regarder, c'est par opposition à écouter. Parce que des vidéos, j'en dévore encore quotidiennement, de toutes sortes, avec grand plaisir. Mais dans les contenus qui me passionnent en ce moment, la plupart se

consomment sur le téléphone en mode radio, sur un trajet, en faisant à manger, ou de la couture un peu précise. La dimension visuelle, même si elle peut avoir son intérêt – par exemple pour incarner la personne qui parle, ou comme support d'un commentaire (principe des fameuse « reviews ») – n'est pas toujours le point fort de certaines vidéos, au sens où elle ne participe pas vraiment au sens véhiculé. Sur *Bolchegeek*, si. Il y a plein de détails visuels, d'extraits de films, de BD, de jeux, de pubs... Ce sont des illustrations qui soutiennent le propos de la vidéo, certes, mais pas seulement : ils fonctionnent aussi comme support d'analyses, ils font avancer le propos, y donnent un contrepoint, voire le mettent en perspective en nous rappelant que ce qu'on écoute a déjà été dit, pensé ou éprouvé différemment, ailleurs, selon un autre agencement. Ça me fait penser à ces BD situationnistes, qui lançaient des appels à la révolution en utilisant des planches qui avaient été produites en masse sans aucun rapport véritable avec le propos politique, mais qui devenaient des véhicules d'affects pour un message qui en était lui-même bien chargé, malgré sa lourdeur théorique. Pour moi une des meilleurs adaptation cinéma de ce concept reste l'incontournable *Grand Détournement* (https://www.youtube.com/watch?v=l44WKAtZLjI&t=3s), largement cité par *Bolchegeek*.

Dans le cas des situ, il y avait un enjeu propagandiste un peu plus bourrin, mais ça crée le même effet de reconnaissance, de mise en résonance, et ça fait percuter qu'il y a moins de contradiction, plus de continuité entre les choses qu'on ne le croit.

Et puis, c'est de la matière quoi, pas seulement des abstractions ! On voit des choses, elles sont montées, y a du rythme, des personnages, des couleurs... bref, c'est filmique ! Ce *found footage* foutraque, très attrayant, permet de regoûter du bout des lèvres aux plaisirs que procurent les œuvres citées. Il y a tous ces produits des mass média auxquels on a été confronté, dont on est imprégné... c'est un avantage de travailler avec ce genre d'objets : ce qu'on en montre est presque automatiquement stylé et accueillant. Les références des mass médias, on les a tellement entendues et vues, que quand on les retrouve même des dizaines d'années plus tard, elles

nous font un effet d'évidence, sur lequel l'écriture de Bolchegeek joue avec beaucoup d'adresse, pour construire son efficacité argumentative tout en restant attachant.

Pour une cinéphile, parfois un peu paresseuse comme moi, il y a quelque chose de très réconfortant à pouvoir retrouver les sensations des images que je connais bien, et de les voir mises en regard de plein d'autres que je ne connaissais pas et qui me donnent envie d'aller creuser. J'ai découvert sur la chaîne plusieurs films qui sont devenus désormais mes films préférés. En tête de liste : *Flesh and Blood*, que j'ai découvert à travers l'épisode de novembre 2020, *Le Meilleur film médiéval de tous les temps.*

*Flesh and Blood*, c'est le premier film que Verhoven a réalisé aux États-Unis, où tu te demandes s'il avait vraiment compris le concept d'Hollywood, et surtout qui a accepté de financer un truc aussi *border*, en se disant que ça valait la peine de faire traverser l'Atlantique à ce réalisateur... Je vous jure : ce film est une hérésie au royaume du manichéisme et de la bonne morale qu'est Hollywood, un truc où tu regardes des gens se refiler la peste et se violer collectivement et tu es censé ressentir la même affection pour les personnages que ce à quoi le spectacle hollywoodien t'a habitué. Je l'ai littéralement regardé en boucle (deux fois d'un coup le premier jour, puis tous les jours pendant trois quatre jours, et maintenant 2-3 fois par an pour me maintenir, pire que la posologie d'un traitement de fond en magnésium et vitamine B6). Regardez donc d'abord la vidéo de Bolchegeek, puis le film de Verhoeven, ou l'inverse – et je serai content, parce que moi aussi j'aurai partagé mon goût pour une œuvre en parlant de l'art qu'a une personne de partager son goût pour des œuvres ! Non et puis regardez la vidéo de Bolchegeek vraiment, lsurtout si vous vous intéressez rapport entre réalisme historique et cinéma, entre science et imaginaire et les dynamiques qui peuvent exister entre disciplines artistiques et recherche.

En tout cas, vous aurez compris : Bolchegeek fait *voir* des choses en en *montrant* d'autres. Alors, quand je regarde des vidéos de la chaîne, je lâche mes collages, tissages ou tâches ménagères, je

oie confortablement avec mon tricot (je tricote sans regarder mes mains, alors ça va), un goûter et si possible une amie qui suit la chaîne aussi, pour en discuter juste après ou sortir aléatoirement pendant le visionnage des « Mmmh ah oui » ou des « Ah je connaissais pas… » « Non ! tu connaissais pas ça ? Mais t'as raté ta vie! », etc. C'est un peu un vrai moment « film le dimanche ». Quand les épisodes sont un peu courts, et que j'ai du temps devant moi, par nostalgie, j'avoue, j'en re-regarde parfois un autre, du bon vieux temps. Parce qu'à force de suivre la chaîne, ses vidéos deviennent un peu comme les objets culturels dont elle parle : des souvenirs à la fois agréables et qu'on a envie de remettre en perspective à partir de l'endroit où on est quelques années plus tard. Revoir les choses au prisme de ce qu'elles nous ont appris et de ce qu'on en a digéré entretemps, confronter les souvenirs qu'on en a à ce qu'on en comprend aujourd'hui et avec toutes ces autres choses vues, lues, comprises depuis. Le mashup continue… dans ta tête !

## La rançon de la gloire : travailler à plusieurs pour en faire plus (et mieux)

En même temps qu'émerge la conscience du genre auquel les vidéos qu'ils produisent se rattachent, émerge, me dit Benjamin, la prise de conscience de l'importance de construire une ligne éditoriale. Réussir à s'imposer une rigueur dans le format et dans la qualité de production et d'écriture, demande finalement plus de travail. Le format se stabilise et se construit nettement, la chaîne passe d'un hobby à une activité professionnelle à temps partiel, puis à temps plein. Kate, qui s'est prise au jeu à force d'incarner La Petite voix, ce personnage invisible devenu voix de livres cités, l'accompagne dans l'aventure en assurant la production. Coup de chance, elle est administratrice de formation et se déplace de plus en plus vers la production vidéo et particulièrement web. Mais faire grossir la chaîne demande d'y passer de plus en plus de temps. Par ailleurs, des activités annexes se développent (les vidéos pour *L'Huma*, le livre, maintenant *Blast*…). Benjamin concède que, pour continuer à faire vivre son contenu, il faut déléguer certaines activités.

Les personnes qui commencent sur Internet, le font souvent avec un matériel léger, dans un décor de chambre à coucher ou de bureau un peu pimpé, et surtout sans équipe. On peut assez facilement faire une vidéo de façon autonome, mais alors on apprend 17 métiers en même temps. C'est un syndrome assez répandu dans YouTube, mais en fait sûrement dans l'apprentissage de la vidéo en amateur en général, et dans des milieux peu rémunérateurs, où il est difficile de monter une équipe. Dans mon parcours de vidéaste autodidacte, j'ai connu exactement les mêmes écueils. On en vient à savoir faire un peu de tout, mais sans être pointu sur tout, et parfois même sur rien. Certes, à la fin, on fait des vidéos, mais il est difficile dans ces conditions de dépasser son propre amateurisme dans chaque domaine, et, selon les formats qu'on produit, c'est plus ou moins visible... Benjamin confie que ça l'emmerde, de devoir tout faire. S'il adore le montage, il est, de son propre aveu, nul en image et en son, et ça n'a pas l'air de lui plaire plus que ça. Alors, désormais, les tout petits budgets qu'ils réussissent à se dégager par le biais du soutien financier des « partipeuses » leur permettent de rémunérer des techniciens en participant financièrement à la chaîne par le biais de sa plateforme tipeee.

Il y a par exemple Fils de Pub qui s'occupe de l'image pour les plans face cam, Ace Modey qui monte toutes les vidéos faites pour *L'Huma*, Quineapple, animatrice twitch pour Arte sur l'émission *Jour de play*[6], qui est la monteuse pour les contenus qui parlent de jeux vidéo... La fois où je m'étais rendu compte de ce genre de délégation/collaboration c'était pour la vidéo sur *American Nightmare* où le Coin du Bis fait carrément une incursion au montage pour un point technique d'histoire du cinéma, recontextualisant le propos de la vidéo.

Ça m'avait marquée, parce que pour moi le Coin du Bis c'est vraiment le genre de chaîne de cinéphile super pointu, qui t'explique de manière limpide le moindre sous-courant de genres déjà super obscurs, en citant la sortie de chaque film au mois près, contextualisant tous les enjeux de production et d'exploitation. Il parle de films que, d'ailleurs, j'aurais personnellement beaucoup de paresse à chercher et regarder en entier et en nombre, mais que les analyses

de la chaîne me permettent de découvrir et de comprendre, en même temps que des courants aussi marginaux et fascinants que la nunsploitation par exemple [7]. J'étais alors frappée par la pertinence de faire appel à un vidéaste si érudit pour monter des vidéos mashup, s'appuyant sur une manne d'extraits de films de toutes époques. Car le genre de montage dont je vous parlais un peu plus tôt, où la rencontre de plusieurs extraits fait apparaître et comprendre les liens entre les choses, ça s'appuie immanquablement sur une connaissance fine et précise d'un matériau vaste, substance d'une culture populaire aux fragments presque infinis.

Benjamin insiste particulièrement sur la vidéo sur *Freestate of Jones*, « Le Film qui voulait nous sauver »[8], où le Coin du Bis a apporté une bonne partie des très nombreuses références de la vidéo, et je retrouve en effet sa patte dans le traitement de la Blaxploitation.

Cette part du montage qui est censé en principe illustrer le propos de la vidéo, l'appuyer sur des images de films qui permettent de le contextualiser et le référencer, est bien une vraie étape d'écriture, puisque ces références apportent leurs propres problématiques, réclament un certain angle d'analyse, sont chargées de leur propres données historiques... La façon dont le montage les comprend et les agence influence immanquablement l'écriture visuelle, mais aussi textuelle, de la vidéo. En fait, c'est la même chose pour chaque monteur qui amène son expertise, participe à l'écriture du contenu et place sa pointe d'humour personnelle, dans la façon même de faire se rencontrer les images entre elles. Benjamin confie que le montage lui manque quand même, et que parfois il se garde le plaisir de monter une vidéo lui-même... Je le comprends : le montage à quelque chose de grisant et le mélange de *found footage* et texte démonstratif doit être particulièrement excitant.

En tout cas, les collaboratrices de Bolchegeek ont toutes leur propre chaîne, toutes savent faire des vidéos, mais avec chacune son point fort technique ou thématique. Le noyau dur de la chaîne reste bien sûr Benjamin et Kate, le reste de l'équipe n'est pas vraiment constitué en tant que tel et n'intervient que par moment. Ça

m'évoque un esprit assez mutuelliste proudhonnien[9]... J'avoue que, dans mon fond anarchiste, ça me fait un peu d'émotion de me dire que des personnes explorent ce genre de relations de travail et de production. Benjamin me partage d'ailleurs son désir de structurer cette organisation, trouver des locaux et aller vers une coopérative de production. Le chemin reste à faire et plein de choses à inventer, au sein de cette économie YouTube encore jeune et instable.

## YouTube Spaghetti

Mais bien sûr, tout cela ne se passe pas dans le ciel des idées, ni dans les relations horizontales entre groupes affinitaires : ça se passe sur une plateforme qui a généré 50 milliards de revenus sur le 12 derniers mois et qui appartient à une des plus grosses structures capitalistiques de tous les temps – j'ai nommé *YouTube*.

Pour évoquer le rapport à YouTube, Benjamin me parle de technoféodalisme. Les vidéastes sont des entrepreneurs qui détiennent une partie de leurs moyens de production et les louent à la plateforme. De fait, ils ne sont pas salariés, mais YouTube reste le gros capitaliste au-dessus de tous. Quand je lui évoque rapidement l'idée que, dans cette structuration professionnelle, un des grands absents semble être les syndicats, Benjamin recadre tout de suite le débat.

Il y a bien une démarche corporatiste, où certaines personnes se structurent pour défendre le secteur, le légitimer et avoir accès à une reconnaissance institutionnelle au niveau des lois et des aides d'Etat. On peut citer par exemple les subventions du CNC qui financent de nos jours pas mal d'émissions en ligne. C'est un truc demandé et obtenu par gens qui se sont bagarré pour faire valoir que ce qui se passe sur internet et réclament d'être financé publiquement autant que le 7e art. Par contre, s'il fallait se syndiquer, ce serait compliqué. Les gens qui bossent sur YouTube ont des statuts et des intérêts très variés et contradictoires. Entre les boites de production, les grosses figures du YouTube game, les techniciens, les créatrices qui tentent de percer, et bien d'autres, il y a une myriade

de personnes qui ne voient pas la plateforme du même œil et sont pris dans des rapports de force, voire de domination, entre elles. On ne peut pas mettre tout le monde dans le même panier. Qui se syndiquerait avec qui ? Quel sont intérêts communs que tout le monde aurait face à la plateforme comme telle ? Est-ce que des gros vidéastes auraient intérêt à défendre les graphistes et les monteurs ? Ça voudrait dire quoi de monter un syndicat contre YouTube ? Pas sûr que les grosses structures de productions en soient : pour elles YouTube est un partenaire. Alors, tu vas faire syndicat avec seulement les vidéastes semi-précaires et super-amateurs ? Mais du coup t'as quoi comme poids ? YouTube s'en tape, s'il n'y a pas les gros.

Ce bordel mélangeant différentes strates de rapport de classes, travailleurs techniciens, auteurs-créateurs, productions capitalistes, ce mélange d'auto-entrepreneuriat, salariat, propriété intellectuelle, avec YouTube en métapropriétaire des moyens de diffusions (ce qui, dans le cas d'un travail médiatique comme la vidéo, a son importance dans le système de production en lui-même). Tout ça me fait penser au *Manifeste Hacker* de Mackenzie Wark[10]. Sa proposition principale était de différencier un nouveau mode de production et d'appropriation faisant suite au capitalisme et qu'elle appelle le*vectorialisme*. Promis, je vous la fais courte, c'est pas totalement le sujet, mais c'est trop passionnant pour que je résiste à l'envie d'en partager un peu, et puis je crois que c'est vraiment éclairant sur notre sujet quand même. Pour la faire rapide, l'auteure distingue trois phases dans l'histoire de l'exploitation : le *pastoralisme*comme appropriation des terres ; le *capitalisme* comme appropriation des moyens matériels de productions – jusqu'ici on est dans une ligne droite marxiste, mais elle fait suivre ce dernier stade par un troisième – ; le *vectorialisme* comme appropriation de l'abstraction qui produit les choses, appropriation des informations et de leurs moyens de production, propagation et application. Dans une économie post-fordiste, où l'information devient la marchandise par excellence et la capacité à produire de la connaissance supplante la bonne vieille force de travail des ouvriers, cette dématérialisation de la production mène, non pas seulement à une transformation du capitalisme, mais à l'avènement d'un nouveau rapp-

ort de classe, avec de nouvelles formes de propriété (la propriété intellectuelle en particulier), et donc de nouveaux antagonismes de classes face à l'appropriation de cette part abstraite du monde qui de fait désapproprie les producteurs. Les personnes qui produisent de la pensée, qu'elles soient artistiques ou techniques, les ingénieurs ou les auteurs, les scientifiques ou les population indigènes détenant la connaissance de leur environnement, toutes les personnes, qui produisent une abstraction capable de relever du champ de la propriété intellectuelle, forment une sorte de nouveau prolétariat, les hackers, et nourrissent la plus-value que les vectorialistes se font sur leur travail intellectuel. Ce qui me paraît particulièrement intéressant dans le lien que je vois entre MacKenzie Wark et ce que raconte Benjamin sur la très difficile structuration syndicale, les différences d'intérêts complètement contradictoires entre les acteurs du secteur, et ce marécage difficilement démêlable des statuts professionnels et interactions que chacun a avec tout le monde, vient surement du fait que YouTube n'est pas un capitalisme comme les autres. YouTube, c'est pas l'usine avec la division du travail qu'on connaît déjà. Les boites de prod, elles, sont plus sur ce modèle d'un capitalisme relativement identifiable. YouTube serait vectorialiste, rebattant les cartes des antagonismes de classes, sans pour autant supplanter le modèle capitaliste qui coexiste. Comme si ça ne faisait que rajouter de la complexité aux types d'interactions qui se jouent dans un rapport de lutte de classes, à présent en plusieurs dimensions.

En tout cas, Benjamin insiste sur la relation de subordination qui existe entre les créatrices et la plateforme. Il n'aime pas le discours qui vante un web libérateur et émancipateur en toutes choses. Sans nier ce que ce qu'internet apporte d'indépendance et d'accessibilité, il tempère le truc en rappelant par exemple comment on peut vite devenir esclave de l'algorithme. Si certaines personnes voient la possibilité de produire des vidéos sur internet comme un Eldorado, le créateur de Bolchegeek voit plutôt ça comme la ruée vers l'or, avec quelques personnes qui réussissent à s'enrichir très rapidement et à gagner du pouvoir, mais plein de gens qui meurent de froid dans la neige et qui ne découvriront pas même une paillette. Il

y a selon lui un gros *biais du survivant* chez ceux qui réussissent. Et même pour eux, même s'ils ont de fait beaucoup plus pouvoir que d'autres, la liberté n'est jamais totale, toujours subordonnée.

On discute alors de sa collab avec l'*Huma*. Avant, il y avait un peu deux camps qui se regardaient en chien de faïence. D'un côté, les médias traditionnels qui n'aimaient pas le YouTube, de façon assez snob et méfiante, et, de l'autre, les gens d'Internet portant le discours « on va les écraser, on est le futur ». Peu à peu des ponts vertueux ont malgré tout pu se construire. De côté des médias traditionnels, on va vers une reconnaissance du savoir-faire qui existent sur la toile, la créativité des formats et un élargissement de public. En somme des personnes qui se sont formées en dehors de chemins médiatiques habituels, peuvent aider ces médias tradis à occuper un terrain qu'elles ont participé à façonner. En contrepartie, les créatrices contractées par ces organes de presse ont accès à une plus grande stabilité économique et à plus de moyens. C'est vrai que ça doit faire du bien de se sortir du Klondike à un moment. Benjamin admet devenir en partie dépendant de la ligne éditoriale du journal, mais c'est contrebalancé par moins de dépendance envers la plate-forme, les vues, la pub... Si t'es dépendant de plein de choses à la fois, t'es moins dépendant de chacune individuellement...

## Je suis pas venue ici pour souffrir, ok?

Si je parle de tout ça, c'est non seulement parce que ça me paraît important de profiter de l'occasion de parler d'une chaîne en particulier, pour lancer quelques pistes de réflexion sur la structuration économique de l'activité de production des vidéos YouTube, mais aussi parce que finalement c'est un peu une thématique de Bolchegeek. En effet, Benjamin nous rabâche souvent, en bon marxo, qu'un produit culturel est le résultat de ses conditions matérielles de production. On ne pouvait donc pas faire l'impasse sur la question des siennes !

Maintenant qu'on a fait notre petit détour par la vaste question du YouTube avec un grand Y, revenons-en à notre Bolchegeek.

Benjamin interroge ses propres conditions de production, plus ou moins en ces termes : pourquoi on fait ce qu'on fait, et pourquoi c'est reçu et approprié comme ça l'est ? Pour lui, ce qui définit culture pop, ça peut être aussi qui la produit. Le Web permet l'émergence d'un système de production, de fabrication et de diffusion de contenu à bas coût. Un peu comme a pu l'être l'imprimerie en un autre temps. Pas besoin d'avoir une industrie médiatique derrière soi, de dépenser des millions, d'être du sérail et de profiter de la cooptation, afin d'obtenir une place suffisamment importante pour accéder à l'expression publique. D'où, d'ailleurs, un grand sentiment de liberté qui porte certaines personnes, qui voient dans Internet la possibilité d'exister tout simplement, de s'exprimer et de se partager au monde, quand le reste du monde médiatique leur est tout bonnement condamné. Pas besoin de démontrer pendant des heures que la prise de parole publique des médias plus traditionnels et industrialisés, laisse largement la place à certaines catégories sociales, en en excluant quasi-totalement d'autres, que ce soit en sélectionnant les personnes qui accèdent à cette parole ou les thématiques abordées. Peut-être que la dévernacularisation du web aboutira à une industrialisation reléguant les petits créateurs de contenus à des marges presque invisibles. Peut-être que les structurations marchandes, entrepreneuriales et capitalistiques du web auront peu à peu raison de cette situation. Mais, pour l'instant, ce grand western qu'est Internet reste accessible à d'autres catégories sociales que la très haute bourgeoisie. Pour Benjamin, le web produit de la culture pop, justement parce que les gens peuvent se l'approprier sans payer le coût de la légitimité. Alors, ces gens parlent ce qui les concernent, de de leur culture à eux.

Quand il parle des universitaires, Benjamin note une tendance, presque un besoin, de légitimer la culture pop en la comparant à autre chose. Les X-men seraient intéressants parce qu'ils permettent de faire référence aux droits civiques par exemple, alors que la raison pour laquelle elle est largement appréciée par son public de masse tient avant tout au fait qu'elle montre des gens avec

des pouvoirs qui font la bagarre en collants, vont dans l'espace, etc. Pour le vidéaste, pas besoin d'être profond pour être légitime. Bien sûr que tu peux faire des ponts ! Les œuvres populaires sont aussi les fruits de notre vaste société, et non pas produites sous cloches. Mais il ne faudrait pas perdre de vue leurs valeurs intrinsèques, le plaisir spécifique qu'on a à les consommer et qui ne vient pas obligatoirement du fait qu'elles sont super philosophiques.

Mais il ne faudrait pas perdre de vue leurs valeurs intrinsèques, le plaisir spécifique qu'on a à les consommer, qui ne vient pas obligatoirement du fait qu'elles sont super philosophiques. Cela dit, la chaîne elle-même propose plein de ponts avec la pensée académique : les emprunts de concepts à certaines traditions théoriques, les références explicites à certains ouvrages, ou le format essai en lui-même, qui a un côté « dissertation ». Les sciences humaines et sociales semblent bien faire partie du pack théorique de Bolchegeek, avec différents courants en théorie politique, marxismes, pensées post-coloniales, décoloniales, etc. La chaîne propose souvent une rencontre entre d'autres appropriation de ce courant de pensée ayant cours sur la toile, qu'elle met en résonance par le montage avec leurs propres échos dans tous ces fragments de culture populaire.

Elle propose aussi une posture qui me paraît particulièrement intéressante en se penchant non seulement sur les œuvres, mais aussi sur leur réception.

Les intentions des producteurs et les conditions de production sont aussi importantes, dans ce qui fait une œuvre, que sa réception et les conditions tout aussi matérielles du contexte culturel dans lequel elles sont consommées et digérées. Il y a une sorte de responsabilité des spectateurs vis-à-vis des produits culturels, qu'ils participent à façonner en les regardant et en les interprétant. Oui cette responsabilité est en partie individuelle: faire des recherches, se renseigner sur les contextes de production et les intentions des auteurs peut aider à saisir pas mal de choses. Mais on n'appelle pas sa chaîne *Bolchegeek* pour s'en tenir là. Cette responsabilité de spectateur est aussi collective, elle tient à nos déterminismes sociaux et,

comme tout bon déterminisme, c'est en en prenant consciences qu'on peut les politiser et essayer de les dépasser. Le travail de la chaîne s'inscrit, il me semble, de manière fine, dans ce maillage même que son analyse permet de rendre intelligible. Consommer des produits culturels participe à façonner le monde social, autant que ces produits sont façonnés par lui. Se rendre capable de penser les objets qu'on consomme et notre propre réception permet de politiser à la fois ces objets et la relation qu'on entretient à eux, et peut être d'agir sur eux. Et finalement c'est en partie ce que fait la chaîne: donner des outils de réflexion sur les œuvres, outils qui peuvent servir, sur un plan individuel, à transformer notre rapport esthétique, mais qui ont aussi une fonction qu'on peut dire d'éducation populaire, au sens où ils permettent d'apprendre collectivement à penser ce qu'on regarde et comment on le regarde. En englobant la question de la réception dans son analyse des phénomènes culturels, l'émission se place - très subtilement vraiment, peut-être même que c'est moi qui extrapole... - comme un moteur des relations qu'on lie collectivement à travers les œuvres et qui semblent si importantes pour les saisir.

## Ce qui nous lie et ce qui nous anime

Benjamin a tendance à tirer contre son camp et reste paradoxalement assez critique du fait de prendre l'analyse culturelle comme un alpha et oméga de la transformation sociale. Le repli sur des guéguerres culturelles, c'est pour lui quelque chose de dommageable. Contrairement à ce que pense une certaine extrême-droite, ce n'est pas parce qu'il y a plus de personnages noirs et trois drapeaux LGBT cachés dans les Disney qu'un « grand remplacement » est en cours et qu'on va bientôt interdire l'hétérosexualité. La chasse aux symboliques politiques n'a pas beaucoup plus de sens de l'autre côté de la barricade. Peut-être un biais issu de son passé de militant, admet-il : la transformation sociale ne se fait pas en regardant des films et en trouvant ça de gauche ; ça se fait dans les orgas, dans le concret, en tractant le matin, en se tapant des AG et en organisant des piquets de grève, bref en faisant des trucs a priori moins marrants que de produire des vidéos sur internet.

Cette réflexion, il se l'applique bien sûr à lui-même – conscient que son contenu relève lui aussi de la catégorie de divertissement. Cela n'est pas en soi dépréciatif, puisque, vous l'aurez compris, on n'est pas ici du genre à dévaloriser ce qui divertit. Captiver, faire rire les gens, les occuper avec des choses pas trop toxiques et cons, c'est déjà pas mal. La chaîne ne forme pas l'avant garde du prolétariat, ok, mais ça n'est pas pour ça qu'elle n'a aucun intérêt : faut juste s'hydrater avec l'effet politique qu'elle peut avoir en comparaison d'un travail de terrain.

En revanche, si la chaîne fait quelque chose, c'est de créer des relations inattendues entre des personnes et des contenus théoriques qu'elles ne connaissaient pas, entre ces personnes et d'autres personnes, en constituant autour d'elle une petite communauté, en permettant en somme de mettre en partage des choses qui ne sont pas mises en partage ailleurs.

Personnellement, je pense que la dimension affective qui se développe dans le divertissement est quelque chose de puissant qu'on retrouve aussi dans nos engagements politiques. Par exemple quand je vais en manif, le moment où on frappe dans les mains avant de les lever au ciel pour clamer « sciamo tutti antifascisti », ça fait partie des raisons qui me font battre le pavé, justement parce que je trouve ça beau et cool, que je me sens bien en le faisant. C'est peut-être mon côté supporter de foot frustré : juste claquer des mains avec la foule, ça me fout un peu la chair de poule. Le fait d'éplucher les patates d'une cantine populaire en parlant avec des camarades des films qu'on aime ou qu'on aime pas, de ce qu'on en comprend et de ce qu'on en retire, fait partie des choses qui nous amènerons à devenir amies, à revenir à la prochaine tambouille, à faire vivre le collectif militant. Quelqu'un qui me dit qu'il aime pas *Mad Max : Fury Road* parce qu'il y a pas de scénario, mais qui est quand même réceptif à mon interminable blabla sur à quel point c'est un des plus grands films de tous les temps (et puis écoféministe validable sur toute la ligne), et qui en contrepoint va me conseiller plein de films post-apo petit-budget plus moins moisis,

mais qui valent vraiment la peine... je te jure, je retourne militer quand tu veux avec cette personne, ne serait-ce que pour rediscuter de ce qu'on en a pensé.

Et vous savez, après un collage d'affiche un peu tendu, alors que les flics t'ont mis une amende, ça fait du bien de parler cinéma. Je vais pas faire semblant d'aimer le rap plus ou moins commercial qui tourne dans les milieux de gauche et de m'y connaître à mort : en vrai, je suis une bille. Mais je sais le plaisir que c'est de connaître les paroles, de les scander en même temps que d'autres personnes, de se reconnaître en l'autre à travers le fait qu'on connaît les mêmes morceaux et qu'on partage un moment de plaisir en les écoutant. C'est pas ma meilleure came, mais ça me fait plaisir de voir des camarades chiller sur leur rap. Même si pour moi Booba ou JuL c'est carrément capitaliste et misogyne, je crois bien volontiers qu'il y a des trucs qui m'échappent, puisque, de fait, je ne les écoute même pas. Et, puis comme nous l'a appris Bolchegeek, on peut faire la part des choses et retirer ce qui nous intéresse d'un contenu avec lequel on est en partie en désaccord, voire s'approprier ces contenus de manière elle même contradictoire.

Ça s'articule de fait avec cette idée qu'on a pas à s'attacher aux œuvres pour défendre une équipe, parce que ça représenterait tout bien comme il faut penser. Ces grilles de lectures me paraissent particulièrement intéressantes pour politiser à la fois les objets et les rapports affectifs qu'on entretient à eux. Oui le monde est plus compliqué qu'une basique dichotomie manichéenne et ce serait dommage de penser que les produits culturels, même les plus commerciaux, ne sont pas capables de nous placer face à nos contradictions et de nous permettre de les ressentir et les réfléchir.

Les affects qui circulent dans les productions culturelles propres aux milieux militants et dans le fait qu'on partage une culture commune avec ses camarades, même si ça n'a rien de politique à la base, fait partie du lien social qui nous porte à travers des engagements parfois durs à soutenir. Certains imaginaires peuvent largement nous amener à nous engager. Alors oui, encore une fois, faut s'hydrater avec le fait que les objets culturels sont la quintessence de la

politique, mais peut-être qu'il faut aussi se pencher sur la façon dont ils participent au-delà d'eux-mêmes à une mise en action de certaines idées, non pas par la profondeur de leur contenu, mais par l'efficacité du lien social qu'ils créent.

## Finalement…

Je peux donc désormais répondre à la question que je posais au début – et vous voyez que j'ai rempli le contrat social de la dissertation, de l'essai ou de l'article, en revenant à la problématique de départ après un long développement ! Juste passer un bon moment, ça n'existe sûrement pas vraiment : le plaisir qu'on prend à profiter d'un divertissement est de toute façon lié à la façon dont nos affects nous connectent au monde. Aimer quelque chose, c'est être un lien entre elles et d'autres choses encore, d'autres contenus, d'autres pratiques sociales, d'autres personnes.

Ce que j'ai appris de plus précieux, je crois, en regardant Bolchegeek, c'est cette capacité à faire confiance au plaisir que je prends face à un contenu de divertissement, au plaisir que je prends à y prendre du plaisir. Non seulement ça a une valeur en soi, mais en plus, si on ne cède pas à la culpabilité, on se rend mieux compte de ce qu'elle nous apporte. Même si de l'extérieur le contenu qu'on consomme a l'air complètement naze et mérite d'être sévèrement critiqué, en vrai, si on aime ça, c'est bien pour quelque chose.

Et surtout, quoi qu'il en soit par ailleurs, ça participe à nous mettre en lien avec le reste du monde et avec les autres. Or, sans lien, ta vie politique, il ne va pas en rester grand-chose, tu ne penses pas ?...

Je crois que si la chaîne Bolchegeek m'a appris quelque chose que j'ai vraiment envie de réinvestir dans cette chronique, c'est de faire confiance au fait que *j'aime regarder des vidéos sur internet.* J'aime y passer du temps parce que ces contenus ont ces je-ne-sais-quoi qui m'accrochent. Ce sont ces *je-ne-sais-quoi* qu'il faut aller chercher, tenter de comprendre, parce qu'en le faisant on arrive immanquab-

lement à saisir quelque chose d'intéressant, à concrétiser des liens, jusque-là abstraits, entre différents pans de nos expériences à la fois personnelles et collectives.

J'aime regarder des vidéos sur internet et du coup j'y passe un temps de ouf. Alors c'est pas pour dire qu'il faut absolument rentabiliser tout ce temps et trouver une manière super intelligente de réinvestir l'expérience dans quelque chose de productif et transcendant comme un article dans une revue généraliste lue par plein de gens intelligents. Glandouiller plusieurs heures par jour devant du contenu en ligne me nourrirait parfaitement, même si je ne m'étais pas mise à écrire cette longue pavasse d'article. Ne serait-ce que le bien-être et la détente que ça peut apporter à quelqu'un, ça compte. Mais, à force, on acquiert une expertise…

Finalement, cet apprentissage m'aura même amené à me lancer dans une chronique du nom de *Partage d'écran*, parce qu'après avoir dévoré tant de contenus vidéo, quel plaisir moins coupable pouvais-je trouver que de rendre hommage à tout ce contenu qui m'a fait grandir, de partager ce que j'en ai compris, ce qu'il est possible d'en retirer, et de multiplier les liens qui peuvent nous attacher les uns aux autres à travers ces vidéos ? Plaisir qui sera, je l'espère, lui aussi, partagé.

—

## Notes

1 **G. HERNANDEZ LOPEZ, « Du vernaculaire comme genre cinématographique », *Interface*, n° 44, p. 125 144, 2020.**

2 **G. HERNANDEZ LOPEZ, *op.cit.***

3 **On peut citer Chroma, une des séries d'émission cinéma les plus emblématiques du YouTube français, et qui, encore aujourd'hui, plus de 8 ans après sa sortie, continue à faire de nombreuses vues et fait même l'objet de *reuploads* par des utilisateurs de YouTube fans de l'émission.**

4 B. PATINAUD, *Le Syndrôme Magnéto*, Vauvert, Le Diable Vauvert, 2023.

5 Pour citer un des seuls exemples que je connaisse, vous pouvez vous rapporter à la chaine de ContraPoints. Il y a en a certainement des centaines d'autres… Désolée, je suis très nulle en YouTube US…

6 https://www.twitch.tv/artefr/video/2254390012?category=19829&filter=all

7 https://www.youtube.com/watch?v=rnw0h4Nx2f8

8 https://www.youtube.com/watch?v=eX9EupgU1SE

9 https://www.youtube.com/watch?v=Lf7AdLPAiN8&t=288s

10 M. WARK, *Un Manifeste hacker*, Criticalsecret, 2006. Disponible en ligne sur: https://doc.lagout.org/Others/Un%20Manifeste%20Hacker.pdf

POÉSIE COMMUNE

PROPOSITIONS | #ANIMAL | #POÉSIE | #AMOUR | #MONDE

# Abstraite et plaisantine

Par Philippe Beck | 29-01-2025

**Philippe Beck nous fait ici le grand plaisir de livrer quelques pages extraites de son livre *Abstraite et plaisantine*, à paraître en février 2025 aux éditions Le Bruit du temps. Composé de « cent douzains en vers libres et mesurés », il donne vie à une galerie d'allégories qui s'incarnent en de véritables personnages traversant les guerres internes aux aventures poétiques et artistiques depuis la Modernité, autour de la question du sensible. Refusant l'écueil des oppositions qui entraînent radicalités redoutables, sacralisations et essentialisations, au détriment de l'humanité et de l'expérience transitive des liens, les poèmes de Philippe Beck inventent une voie de passage. Précis, ciselés, volontiers déroutants, toujours visionnaires et drolatiques, ces dizains au rythme singulier et frappant montrent que poétique, éthique et politique convergent de façon jubilatoire à la recherche de possibles « alliages de gaieté compromise ». Ou comment faire commun sans nécessairement faire communauté.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/abstraite-et-plaisantine/19fdde292a-1740576464/philippe-beck.mp3

## Avertissement

*Abstraite et plaisantine* est une suite de cent douzains en vers libres mesurés. Il doit son titre aux deux qualificatifs par lesquels un grand musicien antimoderne et compromis caractérisa des musiques tenues pour décadentes. Le livre est constitué d'une mé-

ions artistiques. Entre le consentement distrait et l'affliction fugitive, il y a aussi la voie étroite du poème en chacun. Or, « en poésie, c'est toujours la guerre », et ce mot de Mandelstam devrait hanter chaque moment d'écriture du moindre poème, comme le mot de Shakespeare : « Tu fuiras l'ours, mais si sur ta route se dresse une mer en furie, tu te retourneras vers la gueule de la bête. »
Philippe Beck

67.

Continuité, Insistance,
que la suppression générale adaptée
à l'Idée doit faire disparaître
chez les petits et grands, avec leur désir
de faire la Terre. La théorie des corps
signale un alliage des vertus d'horizon.
Joie et gloire de lier déterminent
une force du lien, et la fidélité
au capté de la vie civile fait pousser
des choux sur des chapeaux. L'espèce des lieurs,
paradisiaque, est une herberie parallèle
aux cheminées. Pourtant, ils sont liés au Manquant.

*

75.

Citoyen : refusant refusé
et refusé refusant. Le pape sans mains
de Canova ? Double série fine, des absences
prolongées, un pli commun discontinu.
Derrière les murs, c'est Continueur
le Reliant. Il est au moins capable
d'établir des alliages de gaieté compromise.
Vénus traverse Citoyen :
elle n'enlève pas facilement
telle place forte aux conduits
inoccupés, l'âme troublée
comme un atelier de tissage.

*

91.

P. est animal multipattes. Ou monocycle
et jongleur-archéologue. Il écrit
des sous-titres. Feuille de vigne, le groupe
de vers, ascétiques étagères
décalées, né d'il y a peu, théorie du miroir
plus que miroir de théorie, instance d'âme
qui colle à la peau plus que grisette
ou cocotte en papier. Jeu sérieux des mains
négatives, destin de lettres lues,
pamphlet général dans l'impression.
Le dialogue civique des vers, variable,
coloré, j'en chante les preuves publiques.

*

94·

Et l'Amphitrite des liens, Amour, l'intervalle
de l'idéal salé qui montre les dents ?
Affections renvoient sous la pâleur
aux treize mesures de l'irascible (Rigueur)
et du charmant (Tendreté). L'irascible,
feu-mouvement, se rapporte au lien de volonté,
l'objet désiré comme Carte du Trésor
Pointu. Une affection, abstraite et plaisantine,
contracte le Lien ou Grand Génie d'Amour :
ses priapées sans mystère exposent
l'attrait dans la vallée comme « boîte verte »
et s'enrouent par les plaintes relatives.

*

95·

Les corps de Monde forment Grand Animal,
envoyé sur la rose en pot, et s'enchaînent
entre eux comme pensées au bord de mer d'huile.
Ils s'emboîtent pour échanger leurs natures.
L'amour commun observant ses attraits
se voit au mieux dans l'eau. Il vient
de l'aiguillon de première matière, force
ancienne et unique dont le nom est Absent.
Pointe qui reçoit toutes les figures, brouet
clair et la contrariété, puis la diversité
mouvante. Change pique enfin l'âme adverse
à mesure, et sa tristesse renversable.

—

CHANSONS VERTES ET ROUGES POUR LES TEMPS QUI RESTENT

INTERVENTIONS | #CHANSON | #CLIMAT | #DÉCONNEXION | #ENGAGEMENT | #HUMOUR | #MER | #MOUVEMENTS SOCIAUX | #PARLER POLITIQUE

# Amish

Par Michèle Bernard, Michel Arbatz | 13-02-2025

**Michel Arbatz partage ici avec nous, dans le cadre de sa chronique de «chansons vertes et rouges», une création de Michèle Bernard, une chanteuse qui parcourt la France depuis des décennies avec son accordéon, dans la lignée des Anne Sylvestre et autres Catherine Sauvage ou Pia Colombo. Le titre évoque une célèbre sortie d'Emmanuel Macron à la question du défi politique que constitue la catastrophe planétaire. Mais elle n'en tire pas les mêmes conséquences… Gare aux Amishs!**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/amish/227c6e6d0a-1739467233/11-amish.m4a

Michèle Bernard chante depuis des décennies avec son accordéon à travers la France des chansons d'amour et de révolte. Elle a réalisé une vingtaine d'albums et de spectacles, collaboré à de nombreuses entreprises musicales et théâtrales, dans la lignée des Anne Sylvestre et autres Catherine Sauvage ou Pia Colombo.

La chanson que je partage ici, dont le titre rappelle une sortie particulièrement brillante de notre Président, est extraite de son dernier album, intitulé *Miettes* (EPM édition).

Son premier couplet évoque par ailleurs les câbles sous-marins, sans lesquels les communications numériques n'existeraient pas (non plus que la nôtre), et fait ainsi écho involontairement à l'article de Clément Marquet publié dans le dossier des Temps qui restent

sur la « transition numérique » sous la direction de Luca Paltrinieri: « Démanteler des réseaux en ruine: Câbles sous-marins et biodiversité en mer Méditerranée ». Maintenant, vous savez où il faut aller et ce qu'il faut faire pour les démanteler: à Bricorama, s'acheter un sécateur... Gare aux Amishs! Et toi, Macron, gare à tes Amishs!

**Amish**

Viens avec moi à Bricorama

On va s'ach'ter un sécateur

On prendra l'train jusqu'à la mer

Et puis un p'tit canoë ohé ohé

Quand on s'ra au milieu d'la Manche

On mettra nos costards étanches

Et on plongera au fond de l'eau

Pour couper tous les tuyaux

Tous les gros câbles sous-marins

Où on envoie au bout du monde

Des petits chiens des petits chats des petits cœurs quelle horreur!

Amish amish fais gaffe à tes miches!

Tu m'réponds toujours ça, mais quoi

Tu trouves pas que c'est vraiment ballot

D'aller salir le fond de l'eau

Pour s'envoyer toutes ces conneries?

Ça va ça va j'ai rien dit

Viens avec moi à Bricorama

Pour ach'ter un aspirateur

On prendra l'train jusqu'à la mer

On se posera sur les rochers ohé ohé

Et puis on enfilera nos bottes

Et on visera tout ce qui flotte

On avalera les algues vertes

Les poissons morts les starlettes

Les tankers, les bateaux d'croisière

Les marinas pour milliardaires

Tous les hackers les promoteurs les profiteurs quelle horreur!

Amish amish fais gaffe à tes miches!

Tu m'réponds toujours ça, mais quoi

Tu trouves pas qu' c'est pas bien mariole

De s'prendre pour les rois du pétrole

En bousillant tout c'qu'est joli?

Ca va ça va j'ai rien dit

Viens avec moi à Bricorama

On achètera un extincteur

On prendra l'train jusqu'au Tibet

Et puis là il faudra grimper ohé ohé

Quand on s'ra sur le toit du monde

Pour peu qu'nos cœurs aient résisté

On regard'ra brûler la terre

Ses champs ses forêts ses guerres

Mêm' si on éteint pas grand-chose

On pourrait quand même essayer

Pour s'dire qu'on est pas des losers des spectateurs quelle horreur!

Amish amish fais gaffe à tes miches!

Tu m'réponds toujours ça, mais quoi

Tu trouves pas que le monde est fou

De foutre le feu un peu partout

Sans savoir comment on éteint

J'dis ça j'dis ça mais j'dis rien

Puisque c'est ça j'vais à Brico

M'acheter un petit marteau

Pour allumer dans ta cervelle

Une dernière étincelle

Mais si tu veux venir avec moi

Je te jure qu'on s'amusera

Rien ne va plus tout est foutu on risque rien

Une amish qui te veut du bien!

—

HÉRITER DU PRODUCTIVISME AGRICOLE : UNE ENQUÊTE GÉOGRAPHIQUE

DOCUMENTS | #AGRICULTURE | #BRUNO LATOUR | #GÉOGRAPHIE | #SCIENCE | #RECHERCHE

# La planète Terre est désormais un acteur territorial. Naissance et tumulte d'une hypothèse

Par Alexis Gonin | 14-02-2025

**Quelle est la bonne échelle pour penser la Terre et surtout agir en conséquence ? La planète nous semble une réalité bien lointaine, située dans l'immensité du système solaire, tandis que notre lieu de vie nous paraît offrir une prise dérisoire sur le reste du monde. Alexis Gonin aborde ici cette question à travers un enjeu bien concret : celui de la transition des systèmes agri-alimentaires, deuxième source d'émissions carbone en France. Il nous dévoile ainsi son cheminement vers l'hypothèse d'une Terre comme acteur territorial, en nous guidant dans le tumulte de ses recherches et de ses doutes. Une chronique qui mêle théorie, enquête et incertitudes existentielles, pour un savoir terrestre, engagé et engageant.**

La planète Terre est désormais un acteur territorial. C'est notre hypothèse de recherche. Elle est née de notre présent tumultueux et rétréci. C'est aussi une ligne de fuite, une stratégie désespérée pour trouver une voie de sortie, pour atterrir.

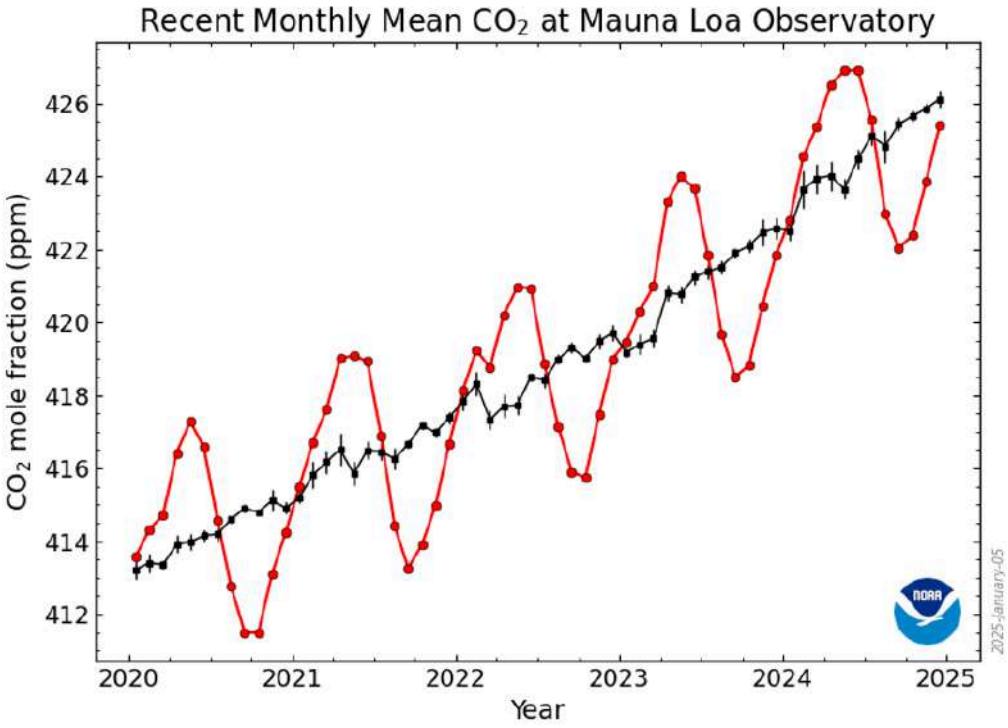
## Un mauvais rêve, un très mauvais rêve

Je suis un lapin, mes pattes foncent dans la boue. Je suis un lapin au pelage maculé. Je suis un chercheur. Je ne suis pas serein.

Je fonce, affolé. La boue m'aspire, j'arrache ma course dans de grands bruits de succion. Un mauvais rêve. Une direction, plein feu, une autre, pareillement aveuglante, où que j'aille les flammes subitement se dressent devant moi.

Un très mauvais rêve, de feu et de boue. Un de ceux qui patine, où le sol ne porte pas, pire, où la terre m'avale.

Voilà pour l'objectivité, voilà pour le rationnel, voilà pour la belle science et les belles réponses aux beaux appels à projet de recherche. Voilà comment notre hypothèse a surgi. Nous sommes dans les années 2020. Nous sommes à 425 ppm de CO2. Il fallait bien se résoudre.




*Source : Global Monitory Laboratory*

Il y avait d'autres lapins avec moi, d'autres compagnons hallucinés. Il y avait aussi tous ceux qui écrivent, et que nous avons lus. Des lapins. Nous étions embrouillés, nous étions chamboulés, nous étions dans les années 2020, mais malgré tout, nous avons tenté

d'exercer la profession de chercheur. C'est ainsi que notre hypothèse est née, dans une pataugeoire encerclée par les flammes, au milieu des éclats de boue, des bouillons et des courses affolées.

## Bringuebalants, nous cherchons une ligne de fuite

Nous sommes partis bringuebalants, plus ou moins unis, dérivant comme nous pouvions. La planète Terre est désormais un acteur territorial, c'était notre hypothèse, et nous avions au moins une direction à suivre, un cadre fragile, un fil à rabouter pour avancer nœud à nœud. Ce n'était pas joli, nous faisions de la recherche et nous poursuivions quelque engagement.

Alors bien sûr, nous donnons le change. Nous essayons d'exercer la profession d'enseignant-chercheur. Enjeux, contexte, questions de recherche, hypothèses, méthode : je monte, je visse, je souffle les copeaux, je peins, je nettoie, et je présente aux potentiels financeurs un projet de recherche propre et bien tenu. Nous sommes dans les années 2020 mais je fais semblant que tout va bien, que tout est normal, que l'on peut continuer comme avant. J'essaye d'exercer la profession de chercheur ! Je tente de tenir des cadres rigoureux, innervés d'hypothèses.

Une hypothèse a la solidité d'une phrase affirmative, tendue par son point final. Une hypothèse est une présomption peut-être aussi malhonnête qu'une *fake news,* l'odeur en moins. Elle pose comme vrai ce qui reste pourtant entièrement à démontrer, ce qui peut être complètement faux. Une hypothèse peut se retourner contre ceux qui l'ont formulée et ont dénié la réalité. Une hypothèse peut lâcher[1]. Malgré tout nous l'avons posée : la planète Terre est désormais un acteur territorial.

Une hypothèse c'est fragile comme un pont de singe. Branlant et suspendu, la plupart des planches sont pourries, la corde s'effiloche. Mais cela trace une ligne de fuite. Cela invite à l'action, et toutes celles et tous ceux qui ne peuvent se résoudre, répondent à

de telles invitations. Ils et elles sont insensé·es bien sûr, mais au moins ils et elles entretiennent le sentiment d'être valeureu·ses. Moi le premier, pauvre imbécile dans ma course affolée.

## La planète Terre agit dans les territoires

Dérapons de conserve, développons une manière de justifier notre hypothèse.

La Terre, Gaïa[2], en tant que planète vivante[3], se manifeste, et ce faisant, fait agir les acteurs. De nouveaux clivages, de nouvelles alliances, de nouvelles coalitions[4] : la Terre participe à la fabrication de nouveaux territoires[5]. Les manifestations locales du dérèglement des cycles planétaires obligent les acteurs à agir autrement : non seulement à adapter leur pratiques, leurs techniques, l'organisation de leur activité de production, mais également les relations et les rapports de pouvoir qui structurent les systèmes auxquels ils participent, en l'occurrence, pour notre étude, les systèmes agri-alimentaires. Les sécheresses qui affectent la production de fourrage et provoquent le tarissement des sources, des mares et des cours d'eau auxquels s'abreuvent le bétail ; le manque d'ensoleillement et les pluies abondantes qui font baisser les rendements céréaliers ; les épisodes de grêles qui détruisent les récoltes dans une zone donnée : il ne s'agirait pas seulement « d'impacts » locaux du dérèglement climatique global, ou de risques accrus sur l'agriculture. Il s'agirait d'enjeux planétaires territoriaux, des faits socio-économiques et politiques qui amènent les acteurs des territoires et ceux des systèmes agri-alimentaires à se positionner autrement vis-à-vis des modèles de production et de consommation, et peut-être à changer leurs façons de faire.

## J'ai voulu prendre un raccourci

J'avais pourtant promis d'essayer d'exercer la profession de chercheur. Puis je me suis affolé. J'ai péché par impatience. J'ai voulu prendre notre hypothèse comme on prend un raccourci. La planète Terre est désormais un acteur territorial ? Hourra ! Les collectifs

humains sont incapables, ou n'ont pas la volonté politique de mettre en œuvre une transition écologique suffisamment radicale pour tenir la trajectoire de + 1,5°C ? Alors la Terre, la Terre elle-même se met en branle et provoque les transformations nécessaires. Les collectifs humains sont obligés de suivre, ils transforment radicalement leurs manières d'habiter et de produire pour se conformer à la nouvelle donne que la Terre impose. Les systèmes de production sont réencastrés dans les limites planétaires. Dans la violence et l'injustice, nous atterrissons[6], nous nous reterrestrialisons, obligés par la Terre et la nouvelle donne climatique.

Impossible, faux, irréaliste.

J'ai dérapé, j'ai entrevu une lueur, et j'ai tourné. Dans les arènes de feu et de boue, on a de ces réflexes organiques qui sont difficiles à réprimer. J'ai tourné trop tôt. On ne peut s'en empêcher, on cherche une voie. Entre deux feux, un passage, même étroit, peut constituer une voie de sortie. Mais les rêves éveillés sont les pires. Trop simple, trop naïf, et pas du tout scientifique. Je vous prie de m'excuser. Nous sommes dans les années 2020, nous sommes à 425 ppm. Mais il n'y a pas de raccourci. Il n'y a jamais de raccourci.

## Tactique scientifique : positionner une hypothèse

Continuons à échafauder patiemment, petits termites[7], patiemment, patiemment. Nous sommes affolés, mais néanmoins stratèges et tacticiens. Ainsi nous avons échafaudé notre hypothèse de manière à étayer une autre stratégie de transition écologique, pour explorer une autre voie de reterrestrialisation des systèmes agri-alimentaires.

Transition écologique. Si cette notion a un sens, c'est pour désigner un changement systémique, et donc par nature complexe à mettre en œuvre[8]. La transition des systèmes agri-alimentaires implique par exemple de multiples acteurs dans la re-terrestrialisation des modes de production, de transformation, de distribution et de consommation des denrées animales et végétales : il s'agit de transf-

ormer des techniques, des manières de produire et de consommer, des organisations économiques, des institutions.... Les très nombreuses recherches menées en agronomie, en sciences de gestion, en sciences humaines et sociales sur la transition agricole dans les pays dits des Nords partagent l'ambition de transformer le modèle actuel, hérité de soixante ans de modernisation agricole. Nous voulions participer à cet immense effort en positionnant notre hypothèse par rapport à trois grandes stratégies de transition écologique des systèmes agri-alimentaires.

Un premier groupe de recherches s'attelle à dessiner de nouveaux modèles agri-alimentaires soutenables en intégrant de nombreux paramètres économiques et agronomiques[9]. En prenant le plus souvent un horizon 2050, ils donnent à voir des modèles de production agricole et de consommation alimentaire à la fois raisonnables, désirables, socialement justes, économiquement viables, et écologiquement soutenables. Les principaux leviers sont connus : manger moins de viande, réduire drastiquement le gaspillage, réduire les échanges internationaux de denrées alimentaires. Une fois établis les modèles, et tracées les trajectoires permettant de les atteindre, il faut alors convaincre les concepteurs de politiques publiques et les décideurs d'adopter les mesures qui infléchiront les dynamiques systémiques actuelles. C'est dans ce relai du scientifique au politique que le bât blesse, comme le montre la longue et douloureuse adoption de la Politique Agricole Commune 2023-27, dont les agro-économistes s'accordent pour dire qu'elle est très loin de se donner les moyens d'atteindre les objectifs du Pacte Vert européen[10].

Un deuxième groupe de recherches explore la possibilité d'une transition écologique des systèmes agri-alimentaires par l'innovation. Les chercheurs, souvent agronomes, conçoivent et expérimentent des innovations techniques : nouveaux outils, nouvelles façons de cultiver, nouvelles variétés, qui sont de bons compromis entre exigences de rendement (économique) et exigences écologiques. Il s'agit par exemple de changer la façon d'apporter de l'engrais minéral aux céréales, en fragmentant les doses d'azote, en les calculant pour les faire correspondre exactement aux besoins de la

plante, et en les appliquant de façon plus précise[11]. En adoptant les meilleures pratiques et dans de bonnes conditions, on pourrait ainsi diminuer de façon significative l'azote minéral apporté aux céréales, et ainsi réduire le lessivage, les pertes d'azote dans les sols, les cours d'eau (où ils provoquent entre autres le phénomène d'algue verte) et dans les nappes phréatiques (où ils posent des problèmes sanitaires pour les eaux captées pour l'alimentation humaine). Le maillon critique de cette stratégie est le passage des dispositifs expérimentaux innovants conçus par les chercheurs à leur diffusion dans un réseau d'exploitations agricoles assez vaste pour engendrer un changement de modèle. Un champ de recherche spécifique s'est développé sur la problématique de la diffusion, de l'acceptabilité sociale des innovations[12], mais souvent le changement de pratique n'opère pas, ou pas de la façon escomptée pour initier une véritable transition agricole.

Enfin, un troisième groupe de recherches, dans lequel nous nous inscrivons, travaille à une stratégie *territoriale* [13] de transition écologique. Une multitude d'initiatives sont entreprises à l'échelle locale pour engager de nouvelles façons de produire et de consommer. L'agroécologie, plus qu'un modèle, recouvre un ensemble extrêmement varié de pratiques et de philosophies alternatives au modèle conventionnel. Producteurs, consommateurs, acteurs locaux s'engagent dans la constitution de circuits-courts (Amap, vente directe, magasins de producteurs...) pour la mise en œuvre concrète d'un « consommer local ». Ces dispositifs, marginaux dans les années 1970/80, fleurissent désormais dans à peu près tous les territoires, à côté du modèle productiviste dominant[14]. Ils sont abondamment analysés dans des recherches en sciences sociales[15], souvent dans le cadre de projet de recherche-action participatives[16]. L'idée est que le territoire[17] offre une niche protectrice[18] : si une transition agri-alimentaire du système productiviste paraît verrouillée à l'échelle nationale ou européenne, il est possible d'agir, de produire et de consommer autrement à l'échelle locale. La multitude des expériences montre que d'autres modèles, plus écologiques, sont viables économiquement. La stratégie sous-jacente, inspirée des *sustainable transition studies* [19], repose sur la mise en réseau et la diffusion de ces expériences locales, qui finiraient par

faire bifurquer le modèle dominant et influer sur les politiques agricoles et alimentaires aux échelles supérieures, nationales et européennes. Ainsi, l'agriculture biologique, longtemps marginale, concerne aujourd'hui plus de 10% des surfaces cultivées dans l'Union Européenne, et bénéficie d'un soutien institutionnel. Minoritaire mais non plus marginal, on constate toutefois que le modèle de l'agriculture biologique n'a pas renversé le système agri-alimentaire dominant. C'est plutôt l'inverse qui se produit, le système dominant intègre l'agriculture biologique comme un marché de niche, pour diversifier son offre et se renforcer. Sa philosophie a été édulcorée, ses productions suivent en majorité les circuits de la grande distribution[20]. Par ailleurs, les alternatives sont souvent critiquées pour ne faire participer qu'une minorité de consommateurs, au pouvoir d'achat plus élevé que la moyenne ; de fait, les productions qui en sont issues sont le plus souvent plus chères que celles du système conventionnel, tout en n'assurant pas toujours des revenus plus élevés pour les producteurs.

Ces trois fronts de recherche sur la transition écologique des systèmes agri-alimentaires sont actifs. Ils engagent des agriculteurs, des consommateurs, des acteurs politiques, des chercheurs. On y fourmille d'idées et des alternatives réjouissantes sont concrètement mises en œuvre. Ils sont animés par des personnes pragmatiques et éminemment réalistes. Pourtant, aucune stratégie ne parvient à engager la bifurcation nécessaire, dans toute l'ampleur et la radicalité qu'exige la nouvelle donne climatique et écologique. Les systèmes agri-alimentaires conventionnels sont solidement tenus, et présentent une forte inertie au changement.

## A l'épreuve du terrain

Un point commun à toutes ces stratégies réside dans l'idée que la transition est une politique éminemment volontariste. Pour advenir, le changement doit être initié par des collectifs humains : acteurs territoriaux, militants, chercheurs, ou décideurs politiques

heurs s'est appuyé sur l'idée que l'action pouvait être provoquée par les bouleversements biophysiques, et non pas uniquement par la volonté d'un groupe humain. Nous étions un peu désemparés, et nous avions trouvé là, croyions-nous, une sortie possible, à tout le moins une piste à explorer.

Les yeux écarquillés, un peu hallucinés, nous avons proposé un outil conceptuel, les territoires terrestres, pour analyser les dynamiques des rapports de pouvoir transformées par les dérèglements planétaires[21]. Dans ces jeux de pouvoir, la planète Terre est désormais un acteur territorial avec les autres.

Maintenant, il reste le meilleur. Nous sommes en train de laminer notre hypothèse à l'épreuve du terrain. Dans la prochaine chronique, nous allons tomber de haut, et nous faire mal. Nous allons une fois encore tenter d'exercer notre profession de chercheur.

—

## Notes

1 **Vous l'aurez compris, je déteste les hypothèses. Mon collègue Frédéric répète toujours à nos étudiants de master de bien clarifier leurs hypothèses au début de leur mémoire. Moi je suis incapable de leur faire faire de bonnes hypothèses, j'ai toujours un peu honte de moi quand il dit ça. Formuler des hypothèses, de vraies hypothèses, est un exercice que je trouve très difficile. Elles doivent être sincères et honnêtes ; ni trop souples, ni trop rigides ; positionnées de façon juste, c'est-à-dire ni trop éloignée du réel, ni trop en deçà du front de recherche. Souvent, la bonne hypothèse est celle qui est reformulée à la fin de la recherche, quand les résultats permettent de l'ajuster dans une formulation élégante et efficace. Je fais malgré tout l'hypothèse que Frédéric a raison. Je demande donc, mollement, à mes étudiants, des hypothèses, comme on demande des comptes. Je déteste les hypothèses, mais j'aime bien mon collègue Frédéric. Je lui dédie cet article.**

2 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit leçons sur le nouveau régime climatique,* Paris, La Découverte, 2015.

3 Sébastien Dutreuil, 2024, *Gaïa, Terre vivante, Histoire d'une nouvelle conception de la Terre,* Paris, La Découverte.

4 Bruno Latour, Nikolay Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique,* Paris, La Découverte, 2022.

5 Le terme de territoire est très souvent mobilisé dans les discours politiques, institutionnels et médiatiques. Il réfère à un concept polysémique et difficile à saisir. Pour un bref panorama des usages du territoire : Alexis Gonin, « Le territoire est toujours vivant. Une analyse transversale de la littérature sur un concept central de la géographie », *Cybergéo,* 2024. Ou pour une synthèse encore plus rapide, Alexis Gonin, « Notion en débat. Territoire », *Géoconfluences*, 2024.

6 Bruno Latour, *Où atterrir ?*, Paris, La Découverte, 2017.

7 Bruno Latour, dans *Changer de société, refaire de la sociologie,* Paris, La Découverte, 2005, compare le travail de recherche à celui des termites bâtissant leurs termitières, grain à grain. Cette image est restée pour moi parlante.

8 Alexis Gonin, entrées « Transition », « Transition territoriale », « Transition écologique », « Transition agro-alimentaire », *Glossaire de Géoconfluence*.

9 On peut renvoyer à trois travaux de grande ampleur pour illustrer cette démarche. Le scénario *Afterre 2050*, élaboré par Solagro, et paru en 2016, esquisse ce que serait une transition agri-alimentaire à l'échelle française. Les équipes de l'Iddri, Xavier Poux et Pierre-marie Aubert, ont fait paraître en 2018 une étude prospective à l'échelle européenne, *Une Europe agroécologique en 2050 : une agriculture multifonctionnelle pour une alimentation saine*. Enfin, à l'échelle française, le Shift Project a publié en 2024 son étude, *Pour une agriculture bas carbone, résiliente et prospère*.

10 Hervé Guyomard, Cécile Détang-Dessendre, « Le pacte vert comme catalyseur de la PAC… de l'après 2027 ? » , revue POUR, 2021.

11 Clémence Ravier *et al.,* "Early nitrogen deficiencies favor high yield, grain protein content and N use efficiency in wheat", *European*

*Journal of Agronomy,* 2017.

12 Par exemple, sur le difficile passage entre expérimentation de nouvelles techniques de diffusion de pesticide dans les exploitations agricoles à leur généralisation dans des politiques publiques, voir Florence Jacquet *et al.,* « Pesticide-free agriculture as a new paradigm for research », *Agronomy for Sustainaible Development,* 42 : 8, 2022.

13 Notre petit groupe mobilise le territoire comme un concept outil d'analyse, et peut-être de mise en action. Alexis Gonin, Jeanne Etelain, Patrice Maniglier, Andrea M. Brighenti, « Terrestrial Territories: From the Globe to Gaïa, a New Ground for Territory », *Dialogues in Human Geography,* 2024.

14 Pierre Gasselin *et al., Coexistence et confrontation des modèles agricoles et alimentaires,* Versailles, Quae, 2021.

15 Claire Lamine *et al., Agroecological transitions, between determinist and open-ended visions,* Bruxelles, Peter Lang, 2021. Jacques-Eric Bergez, *Agroecological transitions: from theory to practice in local participatory design,* Cham, Springer Edition, 2019. Salma Loudiyi *et al.,* « Pour des transitions alimentaires ancrées dans les territoires : nouvelles questions et perspectives de recherches », numéro spécial de la revue *Géocarrefour,* 2022.

16 Par exemple le projet « TATA-BOX : une boîte à outils pour accompagner la transition agroécologique », coordonné par Jacques-Eric Bergez (INRAE) de 2014 à 2018. Ou encore le projet « Just Scapes : recherche-action sur la justice climatique dans les Pyrénées », coordonné par Cécile Barnaud (INRAE) et dont est issu le film *Demain, la Vallée* de Jérôme Prudent.

17 Alexis Gonin, « Le territoire au secours des transitions », *Géocarrefour,* à paraître.

18 Sybille Bui, *Pour une approche territoriale des transitions écologiques. Analyse de la transition vers l'agroécologie dans la Biovallée (1970-2015),* thèse de doctorat de l'université AgroParisTech, soutenue en 2015.

19 Jonathan Kölher *et al.,* "An agenda for sustainability transitions research: State of the art and future directions", *Environmental innovation and societal transitions*, 2019.

20 Comme le montrent les chiffres de l'Agence bio.

21 Alexis Gonin, Jeanne Etelain, Patrice Maniglier, Andrea M. Brighenti, « Terrestrial Territories: From the Globe to Gaïa, a New Ground for Territory », *Dialogues in Human Geography,* 2024.

DÉFENSES DE LA PSYCHANALYSE

ÉTUDES | #PSYCHANALYSE | #FREUD | #LACAN | #QUEER | #GENRE

# Quand les psychanalystes se trompent

Par Silvia Lippi | 24-02-2025

**Pour beaucoup de personnes, non seulement les psychanalystes se trompent, mais ils et elles ne font que ça, sans pouvoir le reconnaître, car la psychanalyse serait, comme le prétendait le philosophe Karl Popper, immunisée contre toutes les réfutations. La psychanalyste Silvia Lippi soutient ici à l'inverse que les erreurs, comme les lapsus, importent particulièrement à la psychanalyse, mais à condition de faire l'objet d'une interprétation qui rouvre les associations. Elle montre que Freud ne raconte quasiment que ses propres erreurs. Et surtout, elle soutient que l'Oedipe est une telle erreur, qui mérite une interprétation: que refoule la théorie du complexe d'Oedipe? Un texte drôle et profond, qui défend, à travers la psychanalyse, une certaine manière d'apprendre de ses erreurs - et donc de s'inscrire dans le temps sans croire au « progrès ».**

> « La vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde. »
> Jean-Paul Sartre[1].

Pour beaucoup de personnes, la psychanalyse est en soi une énorme erreur. Pire : c'est une erreur complaisante, entêtée à fabriquer tous les faux-fuyants qui l'empêcheront de se reconnaître comme telle. On connaît la thèse du philosophe Karl Popper, qui dénonçait le marxisme et la psychanalyse comme deux démarches échappant au domaine des sciences non parce qu'elles seraient réfutées par l'observation, mais précisément parce qu'elles seraient par construction irréfutables par quoi que ce soit[2]. Les objections

qu'on ferait au marxisme seraient expliquées comme des effets de la position de classe de la personne qui émet cette objection, vérifiant ainsi les thèses marxistes *a contrario*, alors que, pour la psychanalyse, ce serait la « résistance » aux vérités inconscientes, que par définition notre pratique cherche à faire valoir, qui expliquerait qu'on ne veuille rien en savoir.

Cette conviction, pour répandue qu'elle soit, ne peut manquer d'étonner les gens qui pratiquent la psychanalyse. Car s'il y a bien une chose qui caractérise notre pratique, c'est au contraire la place qu'elle accorde à l'erreur. Que ferions-nous, par exemple, sans les lapsus ? Contrairement à ce qu'on croit souvent, un lapsus n'est pas l'aveu involontaire d'une vérité cachée, qui à travers lui se dirait enfin en toute transparence[3]. Ce qui compte, dans le lapsus, c'est la déviation comme telle, autrement dit la relation entre ce qui a été dit (alors qu'il ne devait pas l'être), ce qui n'a pas été dit (alors qu'il devait l'être), et ce qui va se dire dorénavant, à partir de l'intrusion du lapsus dans le discours. La vérité (si ce mot a un sens ici) ne se dit pas, mais au mieux, selon l'heureuse expression de Lacan, se midit[4] ... Pour la même raison, la psychanalyse n'explique pas les lapsus, non plus que les « résistances » : elle s'en sert pour ouvrir à quelque chose qui, comme tel, ne saurait être dit, ni à proprement parler interdit. Elle ne va pas donc de l'erreur à la vérité ; elle reste toujours dans l'équivoque.

Alors, peut-être en effet la psychanalyse est-elle une énorme erreur, ou plutôt un énorme lapsus : un lapsus continué, soigneusement prolongé, qui n'aboutit jamais au mot juste. L'erreur n'est pas à rectifier, mais, au contraire, à tenir. Cela n'est pas vrai seulement des « erreurs » des patient.es, mais aussi – et surtout – de celles des psychanalystes. Les psychanalystes font des erreurs, aussi bien des erreurs théoriques que des erreurs pratiques, mais ces erreurs ne sont pas un malheureux accident dont il faut se presser de se prévenir, mais des chances, des opportunités, pour faire entendre ce que précisément nous ne pouvons pas maîtriser, et qui est aussi ce avec quoi nous travaillons : le désir inconscient. Méditer sur nos erreurs en psychanalyse ne veut donc pas dire exclure certaines hypothèses qui se sont avérées égarantes, mais *interpréter* ces impasses comme

un signe de quelque chose d'*infiniment* plus difficile à dire, de moins prévisible, de moins reconnaissable. Or le but d'une interprétation en psychanalyse est toujours de surprendre et donc de rouvrir le flux des associations pour nos patient.es, afin de leur permettre de réélaborer ce que nous appelons leur désir – désir qui a toujours une origine traumatique –, afin qu'ils et elles trouvent une manière moins pénible de vivre avec ce qui est de toutes manières plus fort que nous (quel que soit le côté du divan où on se trouve). Une interprétation n'est pas vraie ou fausse (contrairement à une « théorie » au sens poppérien) ; elle est efficace ou inefficace.

Une lecture de bonne foi du fondateur de la discipline ne peut que confirmer cette conception de l'erreur en psychanalyse. Car Freud se trompe – non seulement il le sait, mais il ne cesse de le dire. Il est frappant qu'un grand nombre des cas cliniques rapportés par Freud soient non pas le récit de ses succès, mais celui de ses échecs : par exemple, parmi les cinq psychanalyses recueillies dans l'ouvrage éponyme, à part le cas du petit Hans, les autres cures ne sont pas à proprement parler des succès[5]. Freud n'hésite pas à identifier une source générale de certains de ses échecs qui nous semble effectivement assez pertinente, à savoir sa difficulté à donner toute sa place au désir homosexuel dans la compréhension des phénomènes[6]. Nous reviendrons plus loin en détails sur deux de ces « cures ratées », les cas de Dora et de Margareth (nommé aussi « le cas de la jeune homosexuelle »). Certes, cela permet parfois à Freud de céder à sa tentation de se mettre en scène en vrai savant, qui procède par essais et erreurs et qui sépare soigneusement spéculation et expérience. Mais si on regarde de près la manière dont il traite ses erreurs, ainsi que la manière dont sa postérité (en particulier Lacan) est elle-même revenue sur ces erreurs, elle ne consiste pas du tout à les écarter comme contingentes, mais au contraire à en découvrir la nécessité au regard d'une interprétation de ce qu'elles refoulent. Rien ici qui « immunise » la psychanalyse contre les objections qu'on lui fait, comme le prétendait Popper, mais plutôt une manière d'avancer, de se déplacer, de se renouveler, pour saisir quelque chose dont la nature est d'être plus mobile que nous : l'inconscient. La psychanalyse ne peut être qu'un *work in progress*, notre technique reste toujours instable et infixable, parce

que l'élément auquel elle cherche à faire droit l'est toujours plus qu'elle. C'est aussi cette particularité qu'on repère dans chaque cure ; on peut même penser que c'est elle qui soutient vigoureusement notre désir d'analyste.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que toutes les erreurs soient bonnes – ni surtout qu'elles soient bonnes en soi et par elles-mêmes. Lacan disait que le but de l'analyse est de savoir y faire avec son symptôme [7] ; on pourrait dire que le but d'une bonne formation psychanalytique est de savoir y faire avec ses erreurs. Quelles sont donc les erreurs, intentionnelles ou accidentelles, que peut commettre une analyste[8] pendant une cure ? Lesquelles sont vraiment négatives, lesquelles ne le sont pas ? Et que se passe-t-il lorsque l'analyste se trompe dans la direction de la cure ? Quel est enfin le rapport entre la théorie psychanalytique et la pratique de la cure ? Comment les erreurs théoriques sont-elles liées à des échecs techniques et, inversement, certaines techniques fondatrices de certaines erreurs théoriques ?

Je voudrais ici revenir sur toutes ces questions à partir d'exemples et en inscrivant aussi ma démarche dans l'actualité d'une question, qui est celle des rapports de la psychanalyse avec notre actualité. Car la plus grande et la plus intéressante des erreurs de la psychanalyse a été l'invention de l'Œdipe, qui elle-même a un rapport profond avec un certain refoulement du féminin dans la psychanalyse, le refoulement de ce que nous avons appelé, avec Patrice Maniglier, « sororité[9] ». Cette « erreur » a contribué à rendre la psychanalyse odieuse à beaucoup de personnes aujourd'hui, et sourde à d'autres, ou aux mêmes. Elle constitue donc l'actualité de notre pratique. Mais je voudrais aussi montrer que cette erreur de cadre interprétatif (privilégier, dans notre écoute, le désir pour le père et ne pas entendre le désir de sororité quand il s'exprime) a à voir avec une erreur sur une catégorie fondamentale pour notre pratique : celle de traumatisme. J'espère montrer que ces erreurs témoignent de la difficulté à diriger la cure à partir des traumatismes. Les psychanalystes préfèrent souvent le faire à partir des fantasmes, autrement dit de ces schémas narratifs qui semblent organiser les jeux de rôles où les sujets sont pris – typiquement le triangle œdipien, maman,

papa, et moi, mais aussi le phallus et la castration, avec toutes leurs substitutions et combinatoires possibles, dans leurs dimensions, symboliques, imaginaires et réelles[10].

Cette erreur est compréhensible : après tout, sur le divan, les gens racontent leur vie, replacent ce qui leur arrive dans leur histoire, se mettent en récit. Pourtant, dès son invention par Freud, et avant même la « découverte » de l'Œdipe, la psychanalyse n'a cessé de suggérer que l'élément véritablement déterminant était le traumatisme, et que le plus significatif n'était pas tant le fantasme que le *symptôme*, cette jouissance paradoxale du corps[11], où le traumatisme se répète à l'insu du sujet. Et là est peut-être ce qu'il y a de plus insupportable, y compris pour les psychanalystes : que le traumatisme ait partie liée au désir, qu'il ne soit pas obstacle extérieur mais moteur intérieur paradoxal, qu'il ait un caractère originaire et indépassable, que sa répétition fasse au fond le sel de la vie, et que l'enjeu véritable d'une analyse soit l'invention d'un symptôme qui permette de vivre avec cet éternel retour du traumatisme.

Il s'agit donc ici de défendre une autre psychanalyse, qui mette au cœur de sa théorie et de sa pratique non pas l'Œdipe et le fantasme, mais le traumatisme et le symptôme. Cette autre psychanalyse cependant n'est pas en rupture avec la tradition psychanalytique freudo-lacanienne (dans laquelle je m'inscris). Car l'Œdipe n'est pas simplement une erreur, mais aussi une défense : l'Œdipe et les imaginaires phallocentrés sont des défenses contre un autre désir, le désir de sororité (ou la sororité comme forme du désir). Je voudrais donc ici contribuer à la réflexion engagée dans la revue *Les Temps qui restent* sur la question de l'héritage de la modernité. Car hériter de la psychanalyse est sans aucun doute un des aspects fondamentaux de ce que veut dire hériter des temps modernes. Mais le régime de l'erreur en psychanalyse permet de comprendre que cette pratique se déploie dans un temps qui n'est pas tout à fait celui du « progrès ». On apprend bien de ses erreurs, mais dans un sens original. Peut-être est-ce en ce sens qu'il y a lieu de dire que la « modernité » est une erreur – à condition que le temps qui reste

soit celui où se déploie un désir intraitable, un héritage ne pouvant avoir de sens qu'à faire droit à sa répétition. Y compris quand il s'agit du désir *de* la psychanalyse elle-même.

## Où est l'erreur ?

Il faut distinguer, en psychanalyse, deux erreurs très différentes : les erreurs irréversibles qui conduisent à l'interruption définitive de la cure, et d'autres qui peuvent être reprises et devenir un moteur, permettant non seulement de faire avancer la cure, mais même de repenser les fondements théoriques et cliniques de notre pratique. Je pense par exemple à ces interprétations faites au mauvais moment qui finissent se révéler, contre toute attente, fécondes, du moins si l'analyste n'assume pas une position dogmatique et figée vis-à-vis de la cure. J'en donnerai des exemples détaillés tout à l'heure. Peut-être vaut-il la peine de mentionner une troisième catégorie d'erreurs : celles qui passent sans laisser aucune trace, autrement dit qui n'influencent en rien le cours d'une psychanalyse. Mais de telles « erreurs » méritent à peine leur nom, tant la seule chose qui compte vraiment dans notre pratique, c'est l'efficacité de la cure.

Lors de notre formation, dans nos associations, institutions et universités, on nous inculque l'idée que les erreurs des psychanalystes correspondent toujours à des interprétations trop hâtives ou fallacieuses, qui cassent d'emblée le transfert et font fuir irrémédiablement les patient.es. Cependant je dois dire que, dans mon expérience de psychanalyste, en cabinet privé comme en institution psychiatrique, cela arrive rarement, sauf dans des analyses avec des personnes extrêmement paranoïaques et dans d'autres cas vraiment inexplicables. Quand j'ai lu pour la première fois Mélanie Klein, j'ai été choquée par la violence de ses interprétations (selon mes critères de bienséance), et pourtant, son approche, pour moi excessivement intrusive, semblait avoir quand même marché du point de vue clinique[12]. En institution psychiatrique, j'ai souvent observé (non sans une indignation mal rentrée) des psychiatres

disant (selon moi) des « horreurs » à leurs patient.es, qui pourtant n'abandonnaient pas leurs thérapeutes à cause de ces mots mal placés.

Le psychanalyste Jean-Jacques Gorog, dans l'un des séminaires qu'il tient depuis des années dans son association (les Forums du Champ lacanien), parlait de l'importance de l'« interprétation traumatique », et de sa fonction essentielle pour déclencher le transfert lors des entretiens préliminaires avec un nouveau ou une nouvelle patiente[13]. Il faut qu'arrive quelque chose de fort —pas forcément de violent, bien entendu— qui intrigue le ou la patiente, et qui la pousse à revenir nous voir : un mot qui surprend, une phrase qui excite, ou même parfois qui met légèrement en colère, bref, une interprétation qui ranime le désir de l'analysant.e de faire une analyse, et même de la payer (plus ou moins cher).

Car qu'est-ce qui pousse le sujet à désirer faire une analyse ? Souvent le symptôme, dont le sujet se plaint, mais qui est paradoxalement aussi une expression du désir, car il est un effet du trauma. Le désir, du point de vue de l'inconscient, est toujours traumatique, au sens où il a une origine traumatique : le désir qui répète le trauma inconscient se manifeste à travers des formations de l'inconscient comme le lapsus, le mot d'esprit, le rêve, le fantasme[14], et bien sûr le symptôme.

Le trauma arrive toujours comme une sidération, une effraction, qui prend la forme d'un excès libidinal[15] que le sujet n'arrive pas à intégrer psychiquement. C'est en observant certains comportements de ses patient.es, que Freud se rend compte que ceux et celles-ci répètent les expériences déplaisantes au lieu de les éviter. Il remarque que les réactions dans les névroses de destinée[16] et de guerre sont les effets de cette répétition « *démoniaque* »[17], qui réitère la fixation du sujet à l'expérience traumatique. Tout sujet persiste dans la répétition douloureuse de son symptôme, et, dans le rêve, il met souvent en scène les expériences traumatiques du passé. Symptômes, rêves et fantasmes montrent que la répétition peut agir au-delà du principe de plaisir : la fonction d'autoconserv-

ation est bien sûr, dans ce processus, dérangée, et Freud a bien raison de dire que ce qui fait peur « c'est bel et bien un élément intérieur[18] ».

Le retour du trauma, en particulier dans le symptôme, est toujours une prise de risque pour le sujet : pensons à l'ingestion de toxiques, à certaines anorexies, boulimies, aux conduites destructives que nous rencontrons dans notre clinique. C'est avec ces répétitions compulsives[19], qui entraînent des jouissances morbides pour le sujet, que la psychanalyste a à faire, misant sur leur possible transformation, grâce au transfert, qui répète bien sûr le trauma, mais sous une forme qui n'est plus destructive.

Ainsi, le désir d'analyse est aussi, d'une certaine façon, un effet du trauma inconscient, trauma qui fait retour justement dans l'interprétation de l'analyste : pas en permanence bien sûr – il ne s'agit pas d'imaginer une séance de psychanalyse comme une électrocution psychique continuée ! –, mais certainement lorsque l'interprétation se montre efficace.

S'il est vrai que l'amour de transfert est traumatique, on comprend qu'il faille une parole qui revivifie le trauma pour qu'une relation transférentielle puisse se mettre en place – du moins dans les cures des personnes névrosées[20], car, dans le champ de la psychose, le trauma doit sûrement être manié avec plus de précaution, et d'autres manières de diriger la cure s'imposent[21]. Revivifier le trauma à travers le transfert ne veut pas dire traumatiser l'analysant.e, mais seulement lui permettre de le revivre sous une forme moins anéantissante et surtout ouverte à des nouveaux affects. Ce n'est jamais la volonté de bien faire de l'analyste qui se montre efficace, mais quelque chose qui dépasse sa technique et son savoir-faire, quelque chose qui agit à son insu –un désir inconscient, pourrions-nous dire–, qui communique directement avec l'inconscient de l'analysant.e.

Une certaine *doxa* psychanalytique, surtout d'orientation lacanienne, veut que ce soit la projection d'un savoir sur l'analyste (toujours imaginaire et de l'ordre du fantasme) qui renforce le transf-

ert : Lacan avait proposé le syntagme « sujet-supposé-savoir » pour indiquer la position de l'analyste dans le transfert[22]. Cependant, j'ai pu observer que le transfert doit bien plus à la rencontre traumatique —*réelle*, aurait pu dire Lacan— qui s'établit entre analyste et analysant.e à partir de leurs désirs respectifs d'analyse. L'intervention de l'analyste fait nécessairement événement : quelque chose de l'ordre du *réel*, au sens lacanien du terme, doit arriver. Une fois que cet événement a eu lieu ou, pour le dire encore en termes freudiens, que le trauma se constitue *après-coup*[23] par sa répétition dans la rencontre avec l'analyste, les erreurs interprétatives de celui-ci, ou même d'autres erreurs comme le fait de se tromper de jour du rendez-vous, d'oublier le détail d'un récit, de couper trop vite une séance, etc., sont facilement résorbables dans la cure. C'est d'ailleurs à cela qu'on peut savoir qu'une analyse a véritablement commencé : quand l'analyste peut commettre des erreurs sans mettre en péril la relation.

Ajoutons que la psychanalyste n'est pas non plus dans une position neutre, blasée ; elle est, elle aussi, mobilisée affectivement par la rencontre avec son ou sa patiente, rencontre traumatique qui advient donc de deux côtés, du côté de l'analyste et du côté de l'analysant.e. Voilà pourquoi on peut dire qu'une cure psychanalytique est un « symptôme partagé », autrement dit une forme commune à laquelle conspirent en même temps deux retours traumatiques[24].

Bien sûr, je pense comme tout le monde que certaines interprétations mal placées, typiquement celles que Freud appelait « sauvages », peuvent influencer maladroitement la cure. Mais elles deviennent rarement des fautes irréversibles. Dans mon expérience, les patient.es tendent plutôt à partir lorsqu'il ne se passe rien dans la cure : s'il n'y a pas d'interprétation, il n'y a pas de retour traumatique du désir – pas de *transport*, pas de *transfert*[25] ! Parfois, les patient.es ne partent pas, mais la cure s'allonge éternellement sans qu'il y ait de véritable subversion subjective[26].

La pire erreur serait donc de travailler dans un champ transférentiel dans lequel aucune erreur peut se produire. Les erreurs d'interprétation me semblent bien moins graves que celles qui révèlent

d'une mauvaise direction de la cure. C'est justement sur cet aspect que je voudrais insister, en particulier lorsque l'Œdipe et la castration (dans sa dimension imaginaire, c'est-à-dire comme fantasme, et symbolique, c'est-à-dire comme loi), sont mis au centre de la direction de la cure[27]. Je suis moi aussi tombée dans ce piège, et nous verrons plus loin pourquoi. Mais je voudrais d'abord revenir sur les erreurs de l'inventeur de la psychanalyse, qui ont été très importantes pour structurer ma clinique aujourd'hui.

## L'erreur (géniale) de Freud dans la direction de la cure de la « jeune homosexuelle » : traumatisme et choix d'objet

Ce n'est pas un hasard si, parmi les écrits de Freud les plus commentés parmi les psychanalystes, se trouvent ceux dans lesquels lui-même a décrit ses cures les plus ratées – ratées au sens où elles ont abouti à la rupture de la relation transférentielle et à l'arrêt de l'analyse. Je pense à deux d'entre elles : le cas de Dora, une jeune femme hystérique[28], et celui de Margareth, une jeune homosexuelle [29]. Je me suis moi-même livrée à cet exercice du commentaire des erreurs de Freud : sur le cas de Margareth, j'ai écrit un article, intitulé « Homosexualité féminine et Œdipe : l'erreur géniale de Freud [30] » ; sur le cas de Dora et les problèmes de sa direction de la cure conduite par Freud, j'ai consacré aussi plusieurs pages de mon dernier livre *Sœurs, Pour une psychanalyse féministe*[31], écrit avec le philosophe Patrice Maniglier.

Je crois cependant que c'est à tort qu'on a cru (à commencer par Freud lui-même) que l'interruption de l'analyse avec les deux patientes avait été causée par les interprétations mal placées de Freud. Dans le premier cas, Freud avait révélé intempestivement à Dora qu'elle était amoureuse de Monsieur K. (le mari de la maîtresse de son père qui avait fait des avances à Dora). Dans le deuxième cas, Freud communique aussi intempestivement à Margareth qu'elle est en train de le tromper à propos de ses rêves (Margareth lui avait raconté un rêve dans lequel elle tombait amoureuse d'un homme dont elle tombait enceinte).

Peu importe que ces interprétations soient en elles-mêmes correctes ou incorrectes. Peu importe même l'interprétation qu'on peut en faire quant aux problématiques subjectives de Freud lui-même[32]. L'essentiel, je crois, est ailleurs : c'est que, dans les deux cas, Freud commet une erreur irréversible à l'égard de la direction de la cure, en mettant l'Œdipe, et ses annexes, c'est-à-dire le phallus et les fantasmes autour du père, au centre de la cure. Or c'est justement cette erreur qui, selon moi, a conduit aux impasses de la théorie et de la pratique psychanalytique que nous connaissons actuellement.

Freud n'a pas été capable d'interroger le lien entre les femmes sans passer par l'Œdipe et son personnage principal, le père. Pour Dora, il s'agit du lien avec Madame K. (la femme de son prétendant, Monsieur K. et la maîtresse de son père), et pour Margareth, de la liaison avec « la Dame » (une personne aux mœurs douteuses pour l'époque, mais qui aujourd'hui aurait pu être considérée comme une femme libre et épanouie). Dans les deux cas, le père se trouve toujours dans les pattes de l'inventeur de la psychanalyse.

Nous croyons que dans le cas de la jeune homosexuelle, Freud confond l'homosexualité féminine avec l'hystérie, installant au centre de la problématique de sa patiente un hypothétique « complexe de masculinité », qui consisterait en une phase de l'Œdipe où la jeune fille désire être un garçon en s'identifiant au père et pour plaire à la mère. Pour Freud, la femme homosexuelle, de même que la femme hystérique, « fait l'homme », autrement dit, elle veut posséder le phallus à tout prix, en refusant sa castration réelle. En réalité Freud n'est pas capable d'interroger le désir de Margareth pour la Dame en dehors de l'amour et de l'identification au père et de sa castration en tant que femme[33], et surtout cela ne l'intéresse pas. Quel genre de lien se tisse réellement entre les deux femmes ? Nous ne le saurons jamais. En dehors des questions œdipiennes, si chères à l'inventeur de la psychanalyse à ce moment de son parcours, l'analyse de Freud ne nous livre pas à d'autres interprétations possibles sur le désir de Margareth dans son rapport avec son vécu traumatique.

Lacan lui aussi commente l'erreur de Freud dans le cas de la jeune homosexuelle. Mais son interprétation n'est pas moins phallocentrée que celle de Freud. Pour Lacan, Freud ne se rend pas compte que c'est du père que la jeune homosexuelle est amoureuse, et non de la Dame. Elle ne trompe pas Freud à travers son rêve : elle formulerait, par ce rêve, une demande, la demande d'un homme capable de percer la mascarade féminine, sans pour autant la réduire à un pur mensonge[34]. C'est donc un homme, ou plus précisément un père, que désirerait inconsciemment Margareth, un homme qui l'aiderait à saisir l'essence de son désir : et ce désir serait forcément polarisé sur le phallus, puisque c'est le père qui le mobilise. Entendez le mot « phallus » comme vous voudrez : comme organe, le « pénis » (le père est porteur du pénis, pénis que désire la femme *hommosexuelle*[35], pour le donner à la mère qui ne l'a pas), ou comme « signifiant », selon l'acception lacanienne, signifiant de l'insignifiabilité du désir[36], autrement dit comme manque, voir comme castration. De toute façon, c'est impensable pour Lacan qu'une femme puisse désirer une autre femme sans faire référence au phallus, d'une manière ou d'une autre : quel intérêt pourrait avoir, pour un être dépourvu du pénis-phallus, un autre être dépourvu du pénis-phallus (à ce niveau, nous ne savons plus distinguer les deux...) ? Eh bien, pour le grand psychanalyste français, il n'y a qu'une possibilité : un des deux êtres dépourvus du pénis-phallus doit être convaincu de l'avoir ! *Hommosexuelle,* dit-il.

Nous sommes ici au cœur de la psychanalyse « phallogocentrique », pour reprendre le néologisme proposé par Derrida[37]. Centrer le désir sur le père, le phallus ou la castration, avait sûrement un sens pour la bourgeoisie victorienne de l'époque de Freud, si profondément organisée autour de l'asymétrie des destins masculins et féminins. Mais, même à l'époque, cette perspective ne permettait pas de saisir la spécificité du désir des patient.es, comme en témoigne précisément selon moi le cas de la jeune homosexuelle. Et surtout, aujourd'hui, les structures sociales ayant profondément changé sur ce point, l'efficacité de ce cadre interprétatif et des pratiques de la cure qu'il impliquait, devient de plus en plus incertaine. Certes, le schéma œdipien est encore d'actualité pour beaucoup de sujets, mais on n'a vraiment plus de raison de le prendre comme hypot-

hèse par défaut, comme s'il s'agissait d'un passage obligé, et encore moins d'une structure universelle de l'inconscient, comme l'ont pensé également, quoique selon des modalités différentes, Freud et Lacan. Si l'inconscient est une machine en devenir, comme l'ont soutenu si éloquemment Deleuze et Guattari[38], sa grille de lecture par les psychanalystes doit l'être tout autant.

Freud n'arrive pas à percer le rapport entre désir et trauma chez Margareth, et nous non plus d'ailleurs. Chez la jeune homosexuelle, la question du trauma reste mystérieuse d'autant plus que Margareth, nous dit Freud, est asymptomatique. À moins qu'on ne considère son homosexualité elle-même comme un symptôme... D'ailleurs, à l'époque, Freud est préoccupé par la question de l'homosexualité féminine de sa propre fille Anna, qui est en analyse avec lui depuis plus d'un an. Et si l'homosexualité de Margareth est traitée comme un symptôme hystérique, ou plus précisément, un symptôme œdipien, ce symptôme ne nous dit rien non plus sur la véritable nature de relation entre Margareth et la Dame. Le texte de Freud ne nous permet d'établir aucune hypothèse satisfaisante.

La tentative de suicide de Margareth, advenue juste après que Dame décide de mettre fin à leur relation, est, elle aussi, interprétée en relation au désir du père, comme une provocation de la jeune fille à son égard, et non comme un passage à l'acte causé par le retour de quelque chose d'insupportable –donc traumatique– pour Margaret. Pourquoi Freud ne s'intéresse-t-il pas aux effets de la perte subie par la jeune homosexuelle abandonnée par la Dame ? Pourquoi inscrit-il la relation entre Margareth et sa mère (qui rassemble beaucoup à la Dame) entièrement sous les insignes de la rivalité ? Et si l'homosexualité de Margareth n'était pas une simple vengeance face à la déception du père, mais une nouvelle identité vivable pour le sujet ? Et si elle était, en somme, une manière, pour Margareth, de *s'identifier à son symptôme*[39], autrement dit de s'accommoder à sa jouissance au point de la transformer en puissance d'action ?

L'erreur de Freud se précise donc. En dirigeant la cure de la jeune homosexuelle à partir de la question du père et du phallus, autrement dit en œdipianisant sa pratique au lieu de se concentrer sur l'abandon de la Dame et ses effets pour Margareth, dont fait partie la persistance de son désir homosexuel, il a raté la relation intime entre le désir et le traumatisme, à la différence de ce qu'il avait fait avec ses premières patientes, comme Anna O., Emmy von N., Lucy R., Katharina, et Elisabeth von R., quand l'hypothèse œdipienne occupait moins de place dans sa pensée[40]. Son erreur fait donc apparaître paradoxalement une sorte de vérité : que l'Œdipe vient faire défense contre le traumatisme, y compris dans la pensée du fondateur de la psychanalyse !

Mais il y a une autre erreur commise par Freud dans l'analyse de ce cas, plus subtile, qui, elle, n'a pas vocation à être écartée. L'homosexualité féminine apparaît en effet ici comme un destin possible de l'hystérie, en tant que manière spéciale de « faire l'homme » et en tant qu'effet de la fixation à la mère. Mais cette trajectoire n'est pas nécessaire pour qu'une femme devienne homosexuelle. La confusion entre l'homosexualité féminine et une certaine conception œdipienne de l'hystérie nous permet donc de comprendre qu'on ne peut pas essentialiser l'homosexualité féminine : le choix d'objet est contingent et ne constitue pas une structure psychique en soi.

L'erreur géniale de Freud permet de se soustraire à l'idée d'une spécificité physique ou psychique du désir homosexuel, à la différence des analyses de Joyce McDougall et d'Hélène Deutsch, entre autres, qui pensent l'homosexualité féminine à partir d'une « essence » du féminin[41]. Le désir s'installe à travers des transformations et des polarités instables. La singularité de son expression ne s'écrase pas au-dessous des constructions œdipiennes, mais elle s'organise à partir des montages libidinaux particuliers. La jouissance précède la famille, pourrions-nous dire. Pouvons-nous donc en conclure que Freud, pris dans les méandres de l'Œdipe, n'arrive pas à donner à l'homosexualité féminine une vraie spécificité par rapport à la névrose ordinaire ? Cela est certainement vrai, mais c'est notamm-

ent cette erreur qui constitue le coup de génie de Freud et prouve que sa machine de pensée excède les préjugés de son temps, en la rendant aujourd'hui si utile.

## L'erreur de Freud dans la direction de la cure de « Dora » : le refoulement de la sororité

Le cas de « Dora » (Ida Bauer à l'état civil) est resté dans l'histoire comme le modèle quasiment initiatique de la cure ratée de Freud (de son propre aveu). Or je crois que, dans ce cas aussi, Freud n'a pas pu aller jusqu'au bout de la cure à cause de la triade père-phallus-castration mise une fois de plus au centre de la problématique de la jeune femme.

On ne peut certes considérer Dora comme une féministe, mais on aurait tort de négliger une certaine rébellion de sa part à l'égard de l'ordre social et familial qui lui était imposé en tant que femme. Dora ne se trompe pas lorsqu'elle soupçonne un échange souterrain de femmes (en l'occurrence d'elle et de Madame K.) par les hommes (son père et Monsieur K.). De fait, son père laisse bien Monsieur K. entreprendre de séduire sa fille pendant que, lui, est tout à courtiser l'épouse de ce dernier. Ce point d'ailleurs, n'échappe pas à Freud[42]. Les symptômes de Dora (migraines, toux, aphonie, isolement, fatigue, dépression...) s'articulent donc à la vérité d'une situation sociale dont le contenu fondamental est sexuel et marqué par un certain ordre des genres. L'invention de la psychanalyse a partie liée avec l'idée que ces symptômes ont pour fonction de révéler cette situation et d'exprimer le malaise que la jeune femme y ressent. Symptômes qui portent justement une vérité qu'un certain ordre social tente d'étouffer.

Mais quelle est cette vérité ? Ce n'est pas l'amour pour son père, contrairement à ce qu'une certaine psychanalyse a retenu de l'analyse de Freud. C'est son désir pour l'Autre femme, Madame K., qui est à la fois la femme de Monsieur K. et la maîtresse de son père. Freud lui-même l'a vu[43]. Mais c'est surtout Lacan qui a insisté sur ce point, en mettant l'accent sur le caractère mystérieux de cette

« Autre femme » qui détiendrait le secret de la féminité, secret qui animerait fondamentalement le désir de l'hystérique : « Madame K. est l'objet du désir de Dora, parce qu'elle est l'objet du désir du père[44] ». Lacan propose ici, on le voit, une interprétation. Si on s'en tient aux données, on doit dire simplement que Dora, à travers ses symptômes, trahit sa recherche d'un lien avec une autre femme, un désir pour l'autre femme.

En cherchant un tel lien, n'est-elle pas elle aussi, à sa manière, en train de lutter contre le jeu des hommes ? Ne cherche-t-elle pas une relation soustraite au commerce des hommes, à leurs rivalités, à leurs complicités, à leurs trafics ? Ce qu'il y a d'inavouable dans la situation de Dora, et qui ne peut s'exprimer que sous cette forme oblique dont elle souffre, n'est-ce pas le désir absolument rebelle qu'elle a de ce lien en-deçà des commerces masculins ?

Lacan semble dire quelque chose de ce genre en suggérant que l'Autre femme est l'enjeu de l'affaire. Mais il le fait en la rendant si transcendante qu'elle ne saurait constituer pour le sujet une relation authentique : ainsi Madame K., exprimant le mystère du féminin, intrigue notre héroïne, subjuguée par une féminité indéterminée et inaccessible, par son attrait toujours en recul, inavouable, drapée dans les brumes de quelque transcendance sans nom, blablabla. Si donc Lacan perçoit que Dora s'adresse fondamentalement à Madame K. au point de sa féminité, la manière même dont il pense la féminité l'empêche de penser ce qui peut sembler, à la lecture du cas inaugural de Freud, au cœur des symptômes de Dora : sa recherche d'un *lien* avec Madame K. Pour Lacan, la relation à Madame K. est une interrogation sur le mystère de sa propre singularité, isolée, exceptionnelle. Ce faisant, il a manqué de penser ce qui se jouait ici : une authentique relation, une relation active, soustractive, certes, au sens où elle doit se faire en dehors du jeu des hommes, mais une relation sociale quand même. Nous pouvons oser l'hypothèse que Dora cherche un lien de véritable intimité avec Madame K., un lien de confiance, d'affection, de complicité, d'attachement et d'intelligence, voire de solidarité, autrement dit, un lien de *sororité*.

Manquer la dimension de lutte, de combat, qui est au cœur des symptômes de Dora, ce n'est pas seulement méconnaître le contexte social et historique réel dans lesquels ces « malades » engendraient leurs symptômes ; c'est aussi risquer de répéter l'échec inaugural de Freud. Car on se contente alors de ne lire la situation qu'en la refermant, comme Freud l'a fait, dans les méandres œdipiens, qui finissent toujours par montrer que, quoi qu'on fasse, le désir est éternellement piloté par le Père (présent ou absent) et le Phallus (symbolique, imaginaire, réel). On conduira alors la patiente hystérique à avouer tantôt son désir pour le Père, tantôt sa déception à Son égard, tantôt son souhait de prendre Sa place, tantôt que le choix d'un autre homme n'est guidé que par son désir de provoquer le Père, etc. Dans tous les cas, on tournera en rond dans un désir aliéné qui peut occuper alternativement toutes ces positions sans véritablement toucher son point traumatique, précisément parce qu'on ne prend pas en compte le terrain de lutte sur lequel celui-ci se situe.

Introduire la sororité en psychanalyse permet de sortir d'une compulsion d'échec séculaire de la psychanalyse, échec qui tient à son obstination à ne pas prendre au sérieux le désir qu'a une femme de s'associer avec une autre femme, et non seulement pour entrer en rivalité avec les hommes et augmenter leur pouvoir. Et si c'était un rêve de sororité qui animait les douleurs sombres de Dora ? Et si c'était pour ne l'avoir pas entendu que Freud a échoué dans sa cure ? Et si la conception du transfert qu'il a mise alors en place pour expliquer son échec, était marquée, dès l'origine, par ce point aveugle du fondateur de la psychanalyse ?

La sororité n'est pas le simple symétrique de la camaraderie masculine, mais un type de lien dont les différents mouvements psychanalytiques n'ont jamais envisagé la possibilité. La fraternité a été un objet psychanalytique rabâché, du meurtre originaire à la genèse du fascisme, en passant par la notion même de lien entre l'analyste et le ou la patiente[45]. Mais le lien de sororité, dans son originalité et sa spécificité, n'a fait l'objet d'aucune élaboration. C'est ce point aveugle de la psychanalyse que nous avons tenté d'interroger dans notre livre, *Sœurs, Pour une psychanalyse féministe*. Comment

éviter de répéter cette erreur, erreur qui consiste à continuer de mettre au centre des cures la triade père-phallus-castration, autrement dit l'Œdipe ?

## Un problème de castration, vous avez dit ? Erreur !

À la suite d'un réflexe presqu'incontrôlable dans ma pratique de psychanalyste, moi aussi j'ai pensé, pendant des années, comme Freud et comme Lacan, que la question de la castration était un passage obligé dans une psychanalyse, du moins pour les névroses[46] et à condition de l'entendre dans son versant symbolique, c'est-à-dire en tant que loi du désir : comme le montre Lacan dans son interprétation du mythe de la horde primitive[47], c'est la loi de la castration, née de la culpabilité des frères pour avoir tué le père tout-puissant, qui sépare le sujet de son impossible désir.

Or j'ai eu plus d'une fois l'occasion de soupçonner que cette fixation sur la question de la castration était inefficace. Je voudrais ici à titre, d'illustration récente, raconter la cure d'un jeune homme trans (FtoM). Cela me permettra de mieux expliquer ce que je veux dire aussi quand j'avance que la fixation sur l'Œdipe (et la castration) tient aussi à une difficulté à prendre au sérieux l'hypothèse fondatrice de la psychanalyse, celle du traumatisme.

Robin[48] m'avait été envoyé par une collègue psychiatre travaillant dans une institution hospitalière qui s'occupe de transitions de genre des mineurs[49]. Il avait vingt-deux ans quand je le vis pour la première fois, et il était sur le point de terminer ses études de droit. Il ne rencontrait pas de difficultés particulières à l'université, il avait des amis, une famille seulement « un peu spéciale » (m'avait-il dit), et il venait de commencer une relation amoureuse avec un homme plus âgé de quelques années. Tout allait bien sauf quelques engueulades avec son ami, et une relation parfois tendue avec sa mère. Il avait l'impression qu'elle n'était pas contente de ses études, de ses résultats scolaires, qui pourtant étaient bons, et il avait lui-même l'impression de n'être jamais assez bon, de devoir toujours faire mieux en tout ce qu'il faisait. Sa transition aussi n'était pas

« assez bien », m'avait-il avoué une fois : Robin n'avait pas des problèmes de *passing*, il était satisfait de son aspect physique, mais parfois, il avait l'impression de ne pas être à la hauteur, en tant qu'homme, de son compagnon et de ses camarades : il n'avait pas assez d'endurance et de force physique, il était lent et diminué dans les travaux qu'il accomplissait dans le foyer de sa communauté, il s'épuisait vite à la gym. Il s'entrainait tous les jours pour gagner en force musculaire, mais ses progrès ne le satisfaisaient jamais : il avait toujours la sensation d'être une petite fille gracile, une « *sissy* » m'avait-il dit, en utilisant l'expression en anglais (il avait vécu quelques années en Écosse).

Robin voulait donc recommencer une analyse avec moi, non pas pour devenir un homme parfait à son idée, mais au contraire pour régler ce sentiment d'inaptitude : il voulait accepter une fois pour toute la condition d'homme imparfait. « Je sais très bien, m'avait-il assuré, que j'ai un problème avec la castration : je n'arrive pas à accepter mes limites. » Robin était en analyse depuis ses cinq ans, ses grands-parents maternels étaient tous deux enseignants en philosophie, et sa mère avait fait une longue analyse : il était donc habitué à utiliser les termes les plus courants de notre discipline. Son beau-père aussi, un homme beau, puissant et fort sympathique, que Robin aimait beaucoup, « parlait psychanalyse tout le temps », m'avait-il dit, car il avait lu tout Freud. Il avait entendu parler de castration à longueur de journées en famille, m'avoua-t-il un jour, et il continuait en somme ce genre de conversation avec moi désormais. La castration venait tout expliquer : d'un côté, il voulait s'améliorer et ne pas renoncer à son rêve de toute-puissance, et de l'autre, il était complètement résigné et il voulait tout simplement assumer sa castration.

J'ai tout de suite adopté –à tort– son hypothèse, qui me paraissait très plausible bien que paradoxale. Mais c'est le propre de la névrose, n'est-ce pas, que de soutenir des affirmations contradictoires ! Robin se demandait trop à lui-même, je l'avais bien vu, et de plus, sa mère, toujours insatisfaite de ses exploits à l'école et ailleurs, le poussait à faire toujours plus, toujours mieux, bref, la routine.

Robin semblait coincé dans une demande maternelle impossible et dans la poursuite d'un phallus inexistant et donc castrant, un phallus chargé de valeurs imaginaires qui ne pouvaient que voiler son véritable désir, qui restait pour lui (et pour moi) opaque. Cette hypothèse pouvait corroborer aussi son choix de changer de genre : devenir un homme juridiquement et physiquement devait probablement rassurer Robin dans son fantasme de rejoindre une masculinité phallique plus assurée.

Ainsi, établir la direction de la cure à partir de l'hypothèse que Robin avait lui-même proposée me semblait la meilleure chose à faire. La castration était devenue le pivot de la cure : castration prise du côté symbolique (Robin devait se soumettre à la loi qui interdit l'inceste maternel, autrement dit il ne pouvait pas satisfaire sa mère), comme du côté imaginaire (Robin devait renoncer au phallus qui n'existe pas). Et pourtant, les séances tournaient en rond : Robin interprétait tout ce qui lui arrivait à partir de cette question, de même que mes ponctuations, interprétations et scansions. Bref, la cure n'avançait pas, au point que Robin décida de l'interrompre.

Robin revient pourtant me voir après quelques mois car l'angoisse était devenue trop forte : il voulait interrompre ses études, il se disputait trop avec son ami, et il était sur le point de quitter la petite bande avec qui il vivait en communauté. À ses yeux, les problèmes étaient toujours les mêmes : il ne faisait pas assez bien les choses (avec ses études, avec sa communauté et avec sa musculation).

Robin me dit aussi qu'il avait suspendu la prise d'hormones. Il n'était pas dans un processus de détransition, mais il ne craignait plus d'avoir un aspect assez féminin. Je me souviens que Robin n'avait jamais souhaité faire une mastectomie (l'enlèvement chirurgical du sein), ni une intervention chirurgicale pour modifier ses organes génitaux. L'intérêt qu'il porte à son corps « mutant » en tant que tel est contagieux, et j'en oublie fort heureusement son désir d'avoir une identité masculine et ses fantasmes phalliques. C'est alors que je me rends compte que sa transition, de même que son sentiment d'inaptitude et son obsession d'être bon et fort en

tout, n'avaient rien à voir avec son hypothétique problème de phallus : c'était une affaire de corps, c'est-à-dire, pour la psychanalyse, de symptôme, symptôme qui est à la fois un retour du traumatisme et une manière de le supporter.

Robin me raconte que son beau-père avait toujours eu une fixation pour ses seins : il ne se rappelle pas bien s'il avait subi des attouchements de sa part, mais il se souvient bien des moqueries de son beau-père, au sujet de ses seins, depuis qu'il était un enfant : « Tu verras, ils vont grandir et éclater un jour », lui avait-il dit un jour en plaisantant. Une autre fois, alors que Robin était presque pubère, toujours pour plaisanter, il lui avait dit : « Bientôt on va jouer ensemble... au football, avec tes seins ! ». Et encore, lorsqu'il avait quinze ans, son beau-père s'était encore moqué de lui : « Tes seins sont beaux, mais trop gros pour faire de la boxe ! Tu pourras faire ce que tu veux, mais pas la boxe ! »[50].

Contre toute attente, Robin n'avait jamais voulu modifier ses seins, et son changement de genre n'avait pas été une raison pour s'en débarrasser à travers une opération chirurgicale. Ses seins étaient le signe d'une résistance de la part de son corps face à la moquerie à fond sexuel de son beau-père, autrement dit à ses abus. Robin me raconte à quel point il avait été dur pour lui d'écouter son beau-père rigoler de ses seins, alors que son petit frère n'avait jamais subi rien de ce genre. Comme par hasard, son frère était bon à l'école, en sport et dans tout ce qu'il entreprenait. Il était clair que Robin voulait lui ressembler.

C'est alors que Robin me dit que changer de genre et vouloir briller et se surpasser dans tout ce qu'il faisait n'était pas motivé par le désir d'être phallique pour satisfaire sa mère, mais simplement pour échapper aux commentaires que son beau-père lui infligeait. Ses seins, qui dominaient son corps d'homme, étaient comme un reste du trauma, et une manière de résister à sa force anéantissante.

D'un autre côté, son désir de ne plus prendre des hormones était motivé par sa volonté de s'éloigner de la ressemblance avec son frère : tout le monde lui avait en effet dit qu'il lui ressemblait beauc-

oup après sa transition. Il avait aussi compris qu'il ne voulait plus utiliser sa transition pour se défendre de son beau-père. Il est clair que son souci d'excellence n'était pas simplement un refus d'accepter sa castration, ni un désir phallique, voir incestueux à l'égard de sa mère, mais une manière d'échapper à l'expérience traumatique vécue avec son beau-père. Il est clair d'ailleurs que le beau-père n'est pas, ici, le substitut du père à tuer pour qu'il renaisse éternellement à travers la loi de la castration comme dans le mythe de *Totem et Tabou*, mais autre chose.

Robin est encore aujourd'hui en analyse, et je dirige désormais la cure à partir des effets de son traumatisme et non de son angoisse de castration. Le faire au début de l'analyse avait été une erreur, mais une erreur qui n'a pas été fatale. Le déplacement dans la direction de la cure m'a permis de rattraper l'erreur. Finalement, la question de la castration n'était pas déterminante pour Robin, et surtout, elle couvrait sa vraie problématique inconsciente, c'est-à-dire le trauma sexuel dans sa relation avec la transition de genre. La transition devient alors une véritable « identification au symptôme », en tant que lieu de transformation et d'acquiescence pour le sujet.

## Finale : retour au trauma

Il est nécessaire aujourd'hui de revenir au premier Freud, c'est-à-dire de remettre le trauma au centre de la cure psychanalytique afin de ne plus écouter nos analysant.es automatiquement à partir de l'Œdipe, de ses lois et de ses fantasmes, qui ne sont qu'une couverture pour quelque chose de beaucoup plus insupportable, que parfois les psychanalystes eux-mêmes ont du mal à regarder en face.

La conception scandaleuse du trauma freudien, à l'origine du désir inconscient, dans toutes ses formations, conscientes et inconscientes, ne fait pas l'unanimité dans le champ de la psychanalyse et de la psychologie clinique ; elle semble même énerver certains. Le texte que vous lisez a été l'occasion d'une petite anecdote qui me

semble mériter d'être racontée, dans la mesure où elle illustre étrangement ce dont ce texte lui-même parle. Il avait d'abord été rédigé pour une intervention lors d'un Colloque qui s'est tenu à Bruxelles le 21 et le 22 mars 2024, « Les bourdes du thérapeute ». Lorsque j'ai envoyé une première version de ce texte, à des fins de publication, il m'a été demandé par les organisateurs, Christophe Jannsen et Tigrane Tovmassian, de modifier certaines parties de mon article[51]. Rien de particulier jusque-là : on me demandait de « modifier » les passages sur le traumatisme d'inspiration freudienne que vous avez pu lire tout au long de ce texte. Mais cette modification consistait à me mettre dans l'obligation de valider théoriquement et cliniquement une distinction entre deux logiques du traumatisme que soutenait un des organisateurs, mais que je crois tout à fait inventée : la première serait articulée au désir, alors que l'autre relèverait de l'effraction et s'exprimerait dans une répétition en lien avec la pulsion de mort. Or cette distinction va forcément à l'encontre de la théorie freudienne du traumatisme comme après-coup que j'ai cherché à déplier tout au long du texte[52]. Tout la force de cette théorie est précisément de *ne pas faire* cette distinction.

Évidemment j'ai refusé d'appuyer cette conception psychologique qui distingue les traumatismes légers et inoffensifs (qui agiraient au niveau du désir), et les traumatismes graves et destructeurs (qui attaqueraient les défenses du sujet et l'anéantiraient). En effet, ni le psychanalyste, ni le sujet, ni personne, ne connaît l'impact du traumatisme sur le psychisme du sujet, qui, à différence de ses rejetons, c'est-à-dire des symptômes, ne pourra jamais être modifié, transformé, assimilé. Chaque traumatisme est une effraction, une sidération pour le sujet ; on ne peut connaître ses effets psychiques que dans l'après-coup, c'est-à-dire dans le désir. Le désir, qui se manifeste dans les formations de l'inconscient mais aussi dans l'amour de transfert, est toujours un effet de ce traumatisme insymbolisable. L'analyse permet justement au sujet de se confronter à son désir traumatique et éventuellement de le rendre supportable et même satisfaisant pour sa propre vie. J'ai donc refusé d'adultérer la théorie freudienne du traumatisme, et c'est la raison pour laquelle ce texte atterrit ici, aux *Temps qui restent*.

J'en suis heureuse car je crois que quelque chose de l'actualité de notre pratique se joue dans cette petite controverse. Aujourd'hui, me semble-t-il, le trauma fait son retour en psychanalyse : l'Œdipe et ses fantasmes dérivés, en particulier la castration, dévoilent leur fonction de défense et résistance du sujet face à l'invention qu'il fait de son symptôme, autrement dit de la modification du corps qui porte la répétition du trauma d'une manière sûrement plus vivable du sujet (ainsi les seins dans le cas de Robin). L'erreur la plus grave pour un.e psychanalyste serait justement de ne pas laisser ce trauma se réactiver dans la cure, de ne pas lui laisser de la place, une place *safe* bien sûr, et surtout capable de donner au sujet le désir et la force de le vivre à travers des modalités de jouissances moins destructives et moins toxiques. La transition de genre de Robin, après-coup du trauma qu'il a vécu avec son beau-père, est un magnifique exemple d'invention symptômale, à condition qu'on ne l'articule pas avec la question de la castration, qui ne vient ici que recouvrir maladroitement le retour insupportable du trauma sexuel. S'il y a sens à tenir sur cette invention « moderne » qu'est la psychanalyse dans « les temps qui restent », c'est précisément parce que l'essentiel de cette pratique n'est pas dans les schémas narratifs qu'elle a besoin de fabriquer pour saisir les fantasmes des sujets (comme l'Œdipe), mais dans sa capacité à nous mettre en relation avec cet élément absolument rétif à toute qualification arrêtée, toujours singulier, jamais contenu : le traumatisme – et ce qui lui répond : le symptôme. C'est grâce à eux qu'on peut avancer – en se trompant !

—

## Notes

1 Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille*, *I*, Paris ; Gallimard, 1988, p. 142.

2 Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Payot, 1985.

3 Une petite plaisanterie bien connue illustre le caractère naïf et invraisemblable de cette conception du lapsus. Un homme est à

table avec son épouse. Il veut lui demander de lui passer le sel, mais il se trouve à dire : « Salope, tu as ruiné ma vie ! » On pourrait imaginer une variante plus radicale, où il dirait tout simplement : « Salope, laisse-moi coucher avec ma mère ! » Comme si le lapsus révélait ce que la théorie psychanalytique pensait savoir déjà des désirs inconscients des êtres humains…

4 Jacques Lacan, *Les non-dupes-errent* (1973-1974), inédit, séance du 13 novembre 1973.

5 Et encore l'étude consacrée au Petit Hans n'est-elle pas un compte-rendu d'analyse, pas plus que celle du Président Schreber dans le même recueil. Pour ce qui concerne Hans, c'est le père du jeune garçon qui a aidé son fils à guérir de sa phobie avec l'aide de Freud. Quant au Président Schreber, Freud n'a élaboré son analyse qu'à partir de l'autobiographie de l'auteur. Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses,* Paris, PUF, 1954.

6 Dans « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) » (1905), Freud écrira dans une note de bas de page : « Avant que je reconnaisse l'importance des tendances homosexuelles chez les névrosés, j'échouais souvent dans des traitements ou bien je tombais dans un désarroi complet. » Sigmund Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », dans *Cinq psychanalyses, op. cit.,* p. 90, note I. Voir aussi Sigmund Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, pp. 245-270.

7 Lacan dit précisément : « Savoir y faire avec son symptôme c'est là la fin de l'analyse ». Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (1976-1977), inédit, séance du 16 novembre 1976. Le texte de la première séance du séminaire est publié in *Ornicar? Revue du champ Freudien*, n°12/13, Paris, Lyse/Seuil, 1977.

8 J'utilise le féminin lorsque je parle de la profession de psychanalyste au singulier, et le point médian pour le pluriel et tous les autres cas qui le nécessitent.

9 Silvia Lippi & Patrice Maniglier, *Sœurs, Pour une psychanalyse féministe*, Paris, Seuil, 2023.

10 Il y a pour Lacan trois dimensions de l'expérience. Le Symbolique est un mode de détermination de quelque chose par sa position dans un système de signes (comme un mot pour Saussure se définit par différence et opposition avec d'autres mots) : ainsi le Phallus symbolique est défini par sa fonction dans un système de signes (cette fonction étant précisément d'être le signe de ce qui n'a pas besoin de renvoyer à quelque chose pour être un signe). L'Imaginaire est un mode de détermination qui passe par la représentation, c'est-à-dire par la formation d'une image et plus particulièrement en relation à l'image du corps (telle qu'elle se constitue notamment dans le stade du miroir) : ainsi le phallus imaginaire est celui qu'on se représente sur son corps, comme pénis, et comme pénis susceptible d'être coupé (castration imaginaire). Il ne suppose pas forcément l'existence d'un système. Il est aussi le registre du sens produit par le discours, ce sens étant représenté au-delà des mots prononcés. Le Réel enfin est ce qui résiste à l'inscription dans un système et à la représentation imaginaire, il se distingue de la réalité (la représentation du monde extérieur) ordonnée par le Symbolique et l'Imaginaire, et renvoie à une butée des autres ordres : tout traumatisme est pour Lacan, une expérience de l'ordre du Réel.

11 Le terme « jouissance », introduit par Lacan, désigne une souffrance mélangée avec du plaisir ou l'inverse. Cette expérience est propre à la sexualité, mais elle s'étend aussi à d'autres situations. La jouissance est liée à la structure traumatique du désir : c'est notamment la jouissance/souffrance du trauma que le sujet cherche à répéter à travers le symptôme.

12 Je pense en particulier au cas Dick. Melanie Klein, « L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris Payot, 1947, pp. 263-278.

13 Jean-Jacques Gorog, *Séminaire 2019-2020*, séance du 31 mars 2020.

14 Le fantasme est un scénario imaginaire, construit à partir de processus défensifs, qui met en scène l'accomplissement d'un désir inconscient.

15 « C'est seulement la grandeur de la somme d'excitation qui fait, d'une impression, un facteur traumatique, […], qui donne sa portée à

la situation de danger. » Sigmund Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle. XXXII$^{ème}$ conférence »,*Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 127.

16 Formes d'existence marquées par la répétition de scénarios malheureux.

17 Sigmund Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle », *op. cit.*, pp. 144.

18 Sigmund Freud, « La psychanalyse des névroses de guerre », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome I, 1890-1920, Paris, PUF, 1984, p. 247.

19 « [C'est] le caractère de compulsion de répétition qui nous a d'abord mis sur la trace de la pulsion de mort ». Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1981, p. 116.

20 Ce passage de Freud nous semble éclaircir notre propos : « on peut [...] à juste titre caractériser le refoulement, qui est à la base de toute névrose, comme une réaction au traumatisme, comme une névrose traumatique élémentaire ». Sigmund Freud, « La psychanalyse des névroses de guerre », *op. cit.*, p. 247.

21 Dans la psychose, c'est plutôt une relation construite et « jouée » sur le non-sens, et selon un certain rythme dans la production des discours réciproques entre analyste et patient.e. Silvia Lippi, *Rythme et mélancolie*, Toulouse, Ères, 2018.

22 Jacques Lacan, *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), inédit, séance du 13 janvier 1965.

23 « Nous ne manquons jamais de découvrir qu'un souvenir refoulé ne s'est transformé *qu'après-coup* en traumatisme ». Sigmund Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La naissance de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1956, p. 366. Le concept d'« après-coup » a été fabriqué par Freud très tôt dans l'élaboration de sa pratique et est resté fondamental.

24 Pour de plus amples développements sur cette idée d'une relation traumatique entre analyste et analysant.e, voir Silvia Lippi & Patrice

Maniglier, *Sœurs, Pour une psychanalyse féministe*, Paris, Seuil, 2023, pp. 261-278.

25 Le terme allemand utilisé par Freud est : *überführung* = transfert, transport, déplacement.

26 Ce terme est utilisé par Lacan pour caractériser l'opération de la cure : Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits,* Paris, Seuil, 1966, p. 793-827.

27 Je ne suis certes pas la première personne qui a critiqué l'Œdipe en psychanalyse. Voir justement, Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. Deleuze et Guattari ont fait école, mais si les deux « enfants terribles » de la philosophie ont critiqué surtout les effets du complexe familial au niveau social et politique. Nous essayerons ici de montrer ses usages problématiques à l'intérieur de la cure.

28 Sigmund Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », dans *Cinq psychanalyses,* Paris, PUF, 1954.

29 Sigmund Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

30 Silvia Lippi, « Homosexualité féminine et Œdipe : l'erreur géniale de Freud », dans *La clinique lacanienne*, 2020/1 n° 31, pp. 41-53.

31 Silvia Lippi & Patrice Maniglier, *Sœurs, op. cit.*

32 En effet, il n'est pas difficile de voir qu'elles sont l'effet du transfert entre Freud et ses deux jeunes patientes : dans le cas de la jeune homosexuelle, Freud se sentait trompé comme l'était le père de Margareth (donc mis dans la position du père) ; dans le cas de Dora, il risquait de devenir un abuseur comme Monsieur K.

33 Ines Rieder, Diana Voigt, *Sidonie Csillag : Jeune Homosexuelle chez Freud, lesbienne dans le siècle*, Paris, EPEL, 2003.

34 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet,* Paris, Le Seuil, 1994, p. 107

35 Pour marquer l'identification à l'homme supposée par Lacan, il l'écrit avec deux « m ». Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 78. Il est difficile de ne pas sentir un parfum désagréable d'homophobie théorique dans toute cette discussion, autrement dit une difficulté à imaginer l'authenticité d'un désir pour une personne du même genre que le sujet.

36 Jacques Lacan, « La signification du Phallus », dans *Écrits*, *op. cit.*, pp. 685-695. On peut expliquer simplement cette insignifiabilité du désir en notant que nous restons énigmatiques, opaques, pour nous-mêmes : la psychanalyse repose sur l'existence d'un écart entre ce qu'on voudrait être (au regard de nos aspirations sociales, de la place qu'on peut souhaiter occuper dans notre univers culturel, dans l'ensemble des significations partagées), et ce qu'on se trouve obligé de sentir comme son véritable désir. Ce désir n'a pas sa place dans le monde, il ne fait pas sens. Par définition : c'est cet élément ingouvernable même qu'on appelle « désir ».

37 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. XVII.

38 Voir en particulier le chapitre « Les machines désirantes ». Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe, op. cit.,* p. 7-59.

39 L'expression « identification au symptôme » est un hapax dans l'œuvre de Lacan, qui indique la fin d'analyse la plus souhaitable pour l'analysant.e. S'identifier à son propre symptôme veut dire que la jouissance de celui-ci n'est plus toxique pour le sujet, qui peut désormais abandonner la cure. Jacques Lacan, « Ouverture de la section clinique », dans *Ornicar? Revue du champ freudien*, n° 9, Paris, Lyse/Seuil, 1977, p. 7-14.

40 Les premiers textes de Freud sur le trauma remontent à l'année 1893, avec ses premiers cas d'hystérie. Sigmund Freud & Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956. Il poursuit en 1895 avec Sigmund Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*. Il reviendra en 1914 sur la centralité du traumatisme dans sa relation à l'inconscient, à partir de sa théorie du narcissisme. Voir notamment Sigmund Freud, « Pour introduire le narcissisme », dans *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969. Voir aussi Sigmund Freud, « Dix-huitième conférence. La fixation au trauma. L'inconscient », dans

*Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999. Cela dit, il n'abandonnera jamais sa théorie du trauma et de son retour dans l'après-coup nonobstant l'abandon de sa neurotica, c'est-à-dire de sa première théorie de la séduction. Sigmund Freud, « Lettres-Esquisses-Notes — Lettre n°69 », dans *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 191. Rappelons aussi que Freud « découvre » le complexe d'Œdipe en 1897, pendant son auto-analyse. Et c'est dans le chapitre V de *L'interprétation du rêves*, publié en 1900 que, pour la première fois, il utilise « cliniquement » le texte théâtral de Sophocle pour analyser les récits de ses patients qui mettent en scène, dans leurs rêves, la mort de personnes chères. Freud s'intéresse particulièrement aux scénarios dans lesquels le rêveur tue ou dé-sire tuer son père ou sa mère. Freud Sigmund, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967.

41 Joyce McDougall, *Éros aux mille et un visage*, Paris, Gallimard, 1996, p. 12 ; Hélène Deutsch, « L'homosexualité féminine », dans *Féminité mascarade*, Paris, Seuil, 1994, p. 279.

42 « [Dora] voulait à tout prix voir dans le père le protecteur et le sauveur. C'est comme si elle avait pensé : "Il y a dès notre arrivée, pressenti le danger, il a eu raison !" (En réalité, c'est bien lui qui avait exposé la jeune fille au danger). » Sigmund Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », *Cinq psychanalyses, op. cit.,* p. 66.

43 *Ibid.*, p. 43. Freud parle d'une « inclination homosexuelle » chez Dora.

44 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 368.

45 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX … ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 235.

46 En effet mon expérience en psychiatrie m'a depuis longtemps convaincue que, dans la psychose (à l'exclusion de la paranoïa), la question œdipienne dans toutes ses facettes, imaginaires ou symboliques, ne vient pas conditionner le désir. Silvia Lippi, « Lacan/Deleuze. Come psicotizzare la psicoanalisi?", dans *Aut Aut n° 386, Ripartire con Lacan*, Milano, Il Saggiatore, 2020, pp. 128-140.

47 Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés*, dans *Œuvres complètes*, tome XI, Paris, PUF, 1998, p. 360-361.

48 Il s'agit évidemment d'un nom inventé.

49 Je précise qu'en France, les hormones et les actes chirurgicaux sont interdits aux mineurs, et les bloquants de la puberté sont administrés exclusivement avec l'accord des parents à partir d'un certain âge. Le travail de l'institution consiste principalement dans l'accompagnement psychologique de la personne mineure en transition et de sa famille, avec une attention particulière à l'insertions scolaire et sociale. A. Condat, D. Cohen, Plateforme Trajectoires Jeunes Trans d'Île-de-France, « La prise en charge des enfants, adolescentes et adolescents transgenres en France : controverses récentes et enjeux éthiques », https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0222961722001672?via%3Dihub.

50 La boxe a toujours été le sport préféré de Robin, qu'il avait commencé à pratiquer lorsqu'il était genré comme une petite fille.

51 La suggestion des organisateurs s'appuyait sur un livre rédigé par l'un des deux : Tigrane Tovmassian, *La tendresse, Transformer le traumatisme*, Paris, In Press, 2023.

52 « […] ce ne sont pas les expériences vécues elles-mêmes qui agissent traumatiquement, mais leur revivification comme souvenir […]. » Sigmund Freud, « Nouvelles remarques sur les neuro-psychoses de défense », dans Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, tome III, 1894-1899, Paris, PUF, 1989, p. 125.

—

## Contributeur · ices

Giuseppe Al Majali, Patrice Maniglier, Juliette Simont

POÉSIE À PROBLÈMES

DÉBATS | #POÉSIE | #PHILOSOPHIE | #ENGAGEMENT | #FICTION | #LITTÉRATURE | #RIVIÈRES | #RÉVOLUTION | #ÉCRITURE

# Sans la révolution c’est impossible

Par Pierre Vinclair | 24-02-2025

**Au gré de sa lecture de trois livres de poésie en traduction récemment publiés, Pierre Vinclair revient sur le rapport entre l’intérêt du poème et la coupure : celle qui sépare le texte de son contexte (et retranche le lecteur de la société), mais aussi l’événement de la coupe à la fin du vers. C’est l’occasion d’explorer un paradoxe structurant la pragmatique de l’art : les œuvres semblent avoir besoin d’être soustraites au flux de la vie sociale pour en relancer autrement et mieux les énergies. Le sens profond de la coupure, du retrait, de la séparation est de nous faire voir quelque chose comme l’absolu.**

Parmi tout ce qui s’est passé (beaucoup de choses !) depuis ma précédente chronique publiée fin octobre 2024, vous me permettrez d’en citer une seule, relativement anodine (mais pour moi elle veut dire beaucoup), qui en est la suite ou la conséquence : le 29 novembre, alors que j’étais à Nancy pour un colloque « poésie et écologie » (j’y ai justement développé un point de la chronique d’octobre, en proposant une sorte de schéma structural d’écopoétique dont je reparlerai sûrement), Patrice Maniglier a écrit sur Facebook un assez long post commentant cette même chronique, post que je vous invite à lire en entier mais duquel je tire simplement quelques phrases, non seulement parce que j’aimerais repartir d’elles ou les illustrer aujourd’hui, mais aussi plus fondamentalement pour les isoler, les couper du flux à scroller, les sauver. Je les prélève donc (il y a beaucoup d’autres phrases autour et entre chacune d’elles) et les numérote :

1. « L'écologie particulière de l'écriture en général, et de la poésie en particulier, fait que le poème crée de l'intérêt (autrement dit ces relations) précisément par la coupure, la distance. »

2. « On voit que défendre une "esthétique de l'intéressant" ça n'est pas défendre une esthétique où la valeur d'une chose est mesurée par ses usages ou la manière dont elle s'insère dans des pratiques déjà constituées : le poème qui nous aiderait à faire de la politique, parler d'amour ou renouveler la grammaire. C'est au contraire nous confronter à la question de l'efficacité de la coupure pour retisser des liens. »

Ces deux points sont clairs en tant que tels, me semble-t-il, et n'appellent pas de développements particuliers, quoiqu'on puisse toutefois prendre plaisir à souligner le paradoxe : contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, ce n'est pas en s'insérant dans des pratiques déjà constituées que le poème acquiert son intérêt. Ou encore : la pragmatique du poème nécessite son retrait des *pragmata* ; et sa politique, qu'il ne fasse pas de politique telle qu'elle se fait avec autre chose que des poèmes. On peut aussi opposer cette thèse aimablement dialectique aux contempteurs des musées : les œuvres ont besoin d'être soustraites au flux de la vie sociale pour en relancer autrement et mieux les énergies. Mais je poursuis, car dans la suite de son post, Patrice Maniglier propose une analogie entre cette condition étrange du poème, et celle de la pensée spéculative :

3. « C'est en faisant croire que l'absolu peut faire une différence qu'on finira par attirer les gens dans l'absolu – d'où ils ne reviendront jamais ! (C'est un peu le programme de Platon, version piège à pas-cons.) »

4. « Comment intéresser à l'inintéressant, à ce à quoi on n'a aucune raison de s'intéresser *a priori*, comment l'absolu vous fait croire qu'il est relativement intéressant, voilà dès lors la question technique non seulement de l'œuvre poétique, mais aussi de toute pensée. »

Autant je suis déjà convaincu par les deux premières thèses, autant les deux suivantes font un pas qui me questionne et m'intéresse. Comme je ne sais pas trop comment les aborder, je tire le fil de « la question technique », c'est-à-dire de la poétique (des poèmes et des philosophèmes) : comment fabriquer de tels dispositifs ? Il y a justement devant moi trois parmi les meilleurs livres que j'ai lus récemment :

*Frank: sonnets* est un recueil de Diane Seuss, traduit de l'américain par Sabine Huynh et publié au Castor Astral. Son titre dit déjà beaucoup. Car d'un côté, Frank est le prénom de Frank O'Hara, l'un des poètes les plus importants de la New York School (j'en ai parlé ici), mort prématurément en 1966 et dont le livre le plus célèbre, *Lunch Poems* (traduit en français sous le titre *Poèmes déjeuner*, mais *Poèmes sur le pouce* irait aussi bien) est un ensemble d'improvisations pendant la pause de midi – des poèmes qui pulsent dans la grande ville comme des solos de be-bop, truculents, pleins d'humour et de surprises. D'un autre côté, le livre de Diane Seuss est composé de sonnets, c'est-à-dire l'une des formes les plus contraignantes de l'histoire de la poésie, mais la seule qui ait résisté à la faillite prosodique générale. Or le sonnet de Seuss est étrange : il comporte bien 14 vers, mais au lieu de les faire rimer ou de leur donner un nombre déterminé de syllabes ou de pieds, elle semble les faire jouer à une espèce de jeu de harcèlement de la page (je veux dire qu'ils vont chercher ses limites). À l'intérieur d'un poème, en effet, les vers ont tous à peu près la même taille ; mais d'un sonnet à l'autre, ils sont plus courts ou plus longs et certains si longs qu'ils en viennent à occuper toute la largeur du livre et même, pour deux d'entre eux, composés à la verticale, toute *sa longueur*. La forme cherche ici *la limite du coupé*, le point juste avant lequel le vers deviendrait de la prose. Les poèmes de Diane Seuss, comme ceux de Frank O'Hara, sont inventifs, libres et espiègles ; elle s'en sert pour faire défiler tout un tas d'éléments de sa vie, dans un joyeux désordre ; mais la forme répétée page après page installe quelque chose d'un peu angoissant, comme une manie ou une névrose ; et plutôt que de se détacher sur le fond de l'immense ville aux rues filant dans tous les sens chez O'Hara, on a l'impression que le poème est un ring de catch dans une salle bourrée de monde,

sur lequel les figures improvisées se donneraient dans un répertoire dont l'inventivité est aussi une manière d'éprouver sa réflexivité. Catch, tous les coups sont permis ; catch aussi, tous les coups sont surprenants ; catch encore, tous les coups semblent des sortes de citations d'eux-mêmes. Tout peut arriver, mais toujours sous l'œil lucide du poète. Le sonnet est un laboratoire où Seuss s'auscultant se sert à nous en fines lamelles.

*Dart* d'Alice Oswald, que vient de publier L'Arbre de Diane, est également traduit de l'anglais par Sabine Huynh. Il se présente comme une descente de la rivière éponyme, au long de laquelle le poème en coulant active ou réveille un ensemble de voix qu'il fait chanter, crier, dialoguer et qui lui donnent sa matière. C'est un poème, c'est un fleuve, c'est un flux de paroles – chacune a son accent, son genre de discours, son vocabulaire. À l'inverse du livre de Diane Seuss, qui répète et répète une forme unique en ne faisant varier que la taille du vers, le texte d'Alice Oswald, polymorphe comme l'eau, emprunte toutes les apparences, du monostiche à la prose en passant par diverses sortes de strophes aux vers de toutes longueurs. Il est susceptible de charrier tous les mots et conduit ses « myriades d'êtres de grotte en grotte… » : c'est une petite rivière anglaise et c'est un monde. Or, comme chez Diane Seuss, n'importe quoi peut arriver : le poème n'est fermé à aucune expérience, aucune affirmation, aucun jeu de langage. Mais si ce n'est pas sa prosodie qui garantit l'unité du texte, il existe pourtant bien une sorte de principe régulateur permettant à Alice Oswald (et à nous, derrière son épaule) de le suivre du regard ; il s'agit du tracé géographique de la rivière réelle, qui donne au poème son projet et en réalité – aussi ouverte puisse-t-elle paraître – sa forme.

*Le Sentiment de la vue* de Miguel Casado, traduit de l'espagnol par Rafael Garido et David Lespiau pour les éditions Zoème, semble un projet plus modeste ; il porte en tout cas moins en bandoulière son manifeste totalisant, puisqu'il se présente comme une suite de courtes descriptions mises en vers au fil des jours. On dirait que ces poèmes, qui ne se correspondent ni par la forme (comme ceux de Seuss) ni par leur participation à la trajectoire d'un même objet

(comme celui d'Oswald), peuvent également tout accueillir, et sont également caractérisés par une réflexivité et une lucidité aiguës. En voici un :

Maintenant, sans la révolution,

c'est impossible. Par exemple, la mesure

des vers dépend des dimensions

du papier, ou les voies pour le syndrome

de Stockholm semblent infinies. D'où

l'idée que tout revient

là où c'était. Les jurons

au comptoir des bars, les goupillons

et les dais liturgiques, jusqu'aux rues, bien rafistolées

avant la crise déjà, un silence

ressemblant à de la résignation.

Sans la révolution, je ne fais qu'enregistrer

ce qui passe par les yeux du mauvais

spectateur, celui qui intègre à l'objet

ses émotions. Je me demande souvent

quoi faire, comme si je devais trouver

la solution d'un jeu de mots, une idée

qui serait sur le bout de la langue.

Je voudrais partir du regret exprimé dans les trois-quatre premiers vers pour revenir aux affirmations de Patrice Maniglier sur la dialectique de l'intéressant, qu'il décrit d'abord comme la capacité de créer une sorte *de relation par la coupure*, puis qu'il fait jouer avec l'absolu dans l'horizon d'une perspective présentée comme platonicienne : comment intéresser les gens à l'absolu, comment les mettre en relation avec le tout-coupé ? D'une remarque à l'autre les termes, on le voit, se sont renversés, et la poésie (*relation par la coupure*) sert de lointaine inspiration à la philosophie (*relation au tout-coupé*).

Le cas où « la mesure / des vers dépend des dimensions / du papier » correspond au degré zéro de l'intéressant : c'est-à-dire, à la prose. Le principe extérieur et peut-être unique du vers, en effet, est de s'arrêter avant que le papier lui ait demandé. C'est ce à quoi semble jouer Diane Seuss dans ses sonnets, en donnant à ses vers toutes les longueurs possibles jusqu'à les transgresser dans la verticale de la page ; c'est aussi ce avec quoi compose Alice Oswald en mobilisant toutes les prosodies possibles dans *Dart*. Le poème de Casado est plus sobre, mais ses coupes n'en sont pas moins cruciales : ce qui est rejeté à la ligne est toujours le plus important. À vrai dire, on ne sait pas si c'est le plus important en soi, ou si c'est le fait de couper juste avant qui crée une dramatisation telle que par la force des choses, ce qui est rejeté au vers suivant, précédé donc par un silence et une petite procession curieuse du regard, nous apparaît comme tel. Toujours est-il que voilà pour le poème une manière concrète de créer de l'intérêt. En ce sens, ce que le texte pointe en son commencement est une sorte de « dépression » : il nomme ce qui a lieu quand rien ne l'intéresse. Mais pourquoi ? Quelques lignes plus loin, il y revient : « Sans la révolution, je ne fais qu'enregistrer / ce qui passe par les yeux du mauvais / spectateur ». Cela reste énigmatique, mais comme pour l'histoire des vers qui ne se coupent plus qu'en fonction de la taille de la page, cette passivité du « mauvais spectateur » semble signifier au moins ceci : « sans la révolution », nous perdons l'intéressant. La politique si bizarre du poème (coupe ou pas coupe ?) aurait bien ses conditions dans la politique orthodoxe du hors-poème dont « révolution » est un

signifiant-maître. Peut-on rêver que la réciproque est vraie, et que « sans le poème / c'est impossible », car la révolution ne serait alors plus qu'un roulé-boulé absurde ? On peut toujours rêver.

Sur une autre page, Casado écrit : « C'est la distance / qui fait la relation, non de ce qui est su / à ce qui est su, mais du légèrement / déplacé qui n'annule pas le familier. » Je laisse flotter ces vers sans les commenter pour passer au poème suivant, que je donne en entier :

Autoportrait devant le miroir

de l'homme maigre

et déjà âgé, aux formes

imprécises, complètement

chenu. Il parvient à peindre

la myopie en se regardant avec ces yeux

enfoncés et voilés, avec ces

yeux à ne rien voir, toute la vie

à regarder et ressentir

le sentiment de la vue.

En expliquant le titre de son livre, Casado dévoile aussi dans ce poème (qui porte sur un autoportrait de Bonnard, apprend-on ici) la nature de son art poétique : l'écriture est une manière de « peindre la myopie » et « ressentir / le sentiment de la vue ». Elle coupe, non les choses, non dans les choses, mais *entre* les choses jusqu'à faire apparaître l'épaisseur de la médiation. Autrement dit, elle fait de la relation même dégradée (et c'est ainsi que la poésie ouvre à la philosophie ?) une sorte d'absolu.

En quoi est-ce là, demanderez-vous, le propre de la poésie ? Le roman n'a-t-il pas lui aussi des modes de « coupes », produisant des effets comparables ? Oui, je suis d'accord avec vous ! Le roman lui aussi coupe entre les choses. Simplement, pour y parvenir, il n'intervient pas dans la même strate ontologique ou, puisque ces strates sont articulées, au même étage de la pyramide du sens. Le roman taille des chapitres, des aventures, mais aussi des personnages, des points de vue, et même des façons de parler ou des styles locutoires qui pulvérisent l'unité fantasmée du monde en une pluralité de visions, donc une polyphonie ou mieux, une polyphénie (si « phénie » pointe vers « phénoménologie ») qu'il réarticule ensuite dans un nouveau système – mais *il n'éventre pas la phrase*. Il s'offre moins sur le mode de « l'événement » linguistique que sur celui de la « relation » (de relater) : chaque phrase fait comme si son sens la précédait, comme si sa propre fin existait potentiellement déjà au moment où elle a commencé, comme si on aurait pu dire autrement ce qu'elle avance. Le roman agit en prose : il s'appuie sur le *préjugé sémantique* qui lie une phrase à la pensée (il considère cette relation comme allant de soi, ou du moins la réaffirme-t-il) pour problématiser en revanche le rapport d'une conscience à l'autre et de toutes les consciences à la totalité qui voudrait en unifier les expériences disparates ; alors que le poème, lui, coupe *entre deux signes*, contrecarrant la fusion ou la synthèse promise par l'ordre syntaxique qui voudrait les raccrocher à (ou plutôt en) une idée.

Bref, le roman interrompt le sens du monde, le poème interrompt le sens de la phrase. Et sans doute, dans un cas comme dans l'autre, couper revient à montrer que l'absolu se trouve dans la médiation.

On peut suivre cette hypothèse pour lire Diane Seuss et Alice Oswald : et si leurs poèmes étaient aussi des manières d'éprouver l'épaisseur d'une sorte de médiation, en la coupant et en la faisant apparaître comme un absolu ? Les morceaux de la vie de Diane Seuss – impressions, souvenirs, bouts de conversations, citations, interjections – que ses sonnets marquettent dans des compositions où ils apparaissent certes un à un de façon quasi-aléatoire, ne nous mettent-ils pas sous les yeux, au bout du compte, la chose qui les soutient et les relie, donc la « substance-sujet » (pour parler comme

les philosophes) sous tous les accidents de la perception et de la pensée, substance disparaissant dans la vie pratique par leur mise en relation même ? Parallèlement, les morceaux de la rivière Dart, qu'Alice Oswald met bout à bout – sensations, conversations, anecdotes, descriptions – dans une autre marqueterie, ne font-ils pas apparaître à leur tour quelque chose, *le monde* qu'on ne verrait jamais en tant que tel sinon, car il s'épuise lui aussi dans l'intéressement de ses termes, ce monde dont la rivière est l'incarnation ou la métonymie ? Le poème coupe dans l'expérience (subjective et intersubjective), met en relation ce qu'il coupe avec son autre (comme si l'altérité lui était une sorte d'empaillage, servant à mettre du relief sous la peau de l'identité), et nous fourre cela sous les yeux, sous la forme d'un corps de mots avec lequel il nous demande de passer du temps. Le temps de faire défiler une vie en désordre, de descendre une rivière, de voir la vue qui voit. Faisant de la relation un absolu, coupant dans le non-coupé, il opère bien pour nous une sorte de révolution (cette *coupure absolue* qui est aussi un *retour à la ligne*), au gré de laquelle son refus des *pragmata* telles qu'elles s'organisent socialement devant lui libère une autre pragmatique, plus bizarre et métaleptique, convulsive, mais profonde. Et « sans [cette] révolution, / c'est impossible. »

—

POÉSIE COMMUNE

PROPOSITIONS | #POÉSIE | #ÉCRITURE | #VOIX | #LANGAGE | #VISAGE

# Le domaine de la vie

Par Hortense Raynal | 04-03-2025

**Dans *Le domaine de la vie,* livre dont Hortense Raynal nous offre ici un extrait, l'écriture rejoue la singulière présence au monde d'une ou plusieurs femmes dont le cerveau et la voix sont dits neuroatypiques. Le texte témoigne du permanent décryptage, du rapport fractionné au langage, de l'invention effrénée, des possibles ajustements de celle qui veut faire corps, depuis sa marge, avec le social. Souvenirs, perceptions, informations, mots, visages sont identifiés, pour en démasquer l'implicite, l'incompris, pour les relier selon un mode d'intelligence que l'autrice sort de l'inédit. Au-delà du champ de la neuropsychologie, ce poème rappelle aussi la fragilité des relations à soi et aux autres, et l'apprentissage continuel qu'est une tentative d'adaptation.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/le-domaine-de-la-vie/38b7219a70-1743515028/lecture_raynal.m4a

LE DOMAINE DE LA VIE I

Mon monde s'est formé
comme une écorce autour
d'un arbre

Le tien comme l'écaille
autour du poisson

ma terre est de passage
et le courage

J'ai perdu ma lune
c'était la révolution dernière
Mon soleil est éclatant
mais non, je n'ai plus de lune

gérer un visage

la journée
comme une année
avec ses quatre saisons

faire pendule neuve
remettre sa peau à l'heure

visage, je le cherchais

gamine
je me demandais
comment on faisait pour me
reconnaître

et ton visage

un modèle pour l'univers

on dit que je suis sans gêne

je ne comprends pas

on ne peut pas me traverser

doit-on être avec gêne ?

je vois les gens qui blablabla

je n'ai pas interagi

j'ai dit des faux pas

j'ai fait des mots gênants

code tacites, codes tacites,

je ne les ai pas

LE DOMAINE DE LA VIE II

je suis adulte

comment je me présente aux autres

et tous ces enfants qui socialisent

je dois répéter

mieux que moi

déchiffrer

à l'adolescence les gens se sont mis

à discuter au lieu de jouer

j'ai pas compris

cible facile les gens qui se moquent

la dramaturgie des discussions

je n'arrive pas à faire ce truc

parfaitement naturel pour des gens

quand on est enfant c'est simple

comment on alimente une discussion

il suffit de jouer

comme un bébé chien

négocier qu'il va falloir se dissoudre

un peu dans les autres

impossible

quelque chose reste enraciné

en moi la racine

attention à soi

quand je vois tel mot

je vois tout ce qui va avec

*j'avais mon authenticité*

*je l'ai perdue*

Je dois empêcher ça

pensée qui se déroule

pas de noeuds

le mouvement ne fait que rouler

mon esprit

*on ne m'a pas assez pardonnée*

*d'être en colère*

je voudrais m'adresser tout spécialement

aujourd'hui

aux personnes qui cherchent leurs mots

LE DOMAINE DE LA VIE
III

je suis tout le temps en train

de calculer mon monde

j'ai mon système

mes combinaisons

l'information passe par tout un circuit

complexe

je peux beaucoup étudier des questions

je suis tout le temps dans une étude

je fais passer l'information dans une boule

à facettes

ma boule

je travaille le mot dans la tête

dans les étages d'elle

*tu es sur une autre planète toi*

ma galaxie

réseau d'atmosphères

Elle est dans son monde,
Insérez le prénom

gamine j'étais du bruit

un jour

il a fallu me séparer du son du monde

j'étais vraiment différente de fou

ce trouble

le très proche

le cerveau plastique

malléable

peut-être que je suis une extra-terrestre

| | | |
|---|---|---|
| elle peut *probablement* | être capable de vivre | au milieu des autres |

| | | |
|---|---|---|
| on ne peut pas être en résistance | contre soi-même | éternellement |

chaque individu est tellement individuel

chaque milieu est tellement

chaque planète est tellement planétaire

un système dans le système

consoler l'iceberg

reconnaître l'effondrement

je confirme que je suis

une vraie personne

Se cacher dans le temps

creusé me trouver

une petite cachette

où le spectre ne me trouvera
pas

synapse

envoyer le courant

je fais un élevage de mots

je discute mal

je ne connais pas le langage

qui lui me connaît depuis que
je suis

enfant

VUES DE LIÈGE

#FRAGMENTS | #VILLE | #RESTES

# Vues de Liège #3

Par Grégory Cormann, Jeremy Hamers, François Provenzano | 03-03-2025

**Grégory Cormann, Jeremy Hamers et François Provenzano poursuivent leurs promenades en zigzags dans la Cité ardente et nous en rapportent des instantanés grinçants ou glaçants, « faits divers » pour déshabiller notre XXIe, formes brèves pour dire l'étonnement – qui, comme on sait, est le début de toute pensée.**

**Apprendre à surfer.** « Vous ne pouvez pas arrêter les vagues, mais vous pouvez apprendre à surfer. » Jon Kabat-Zinn. (Citation mise en exergue d'un courrier adressé par l'Administration des Ressources Humaines d'une importante institution d'enseignement supérieur).

**Salle d'attente.** Dans une salle d'attente bondée d'un service de chirurgie orthopédique, l'humeur des patientes et des patients est mauvaise. Les retards s'accumulent. Une dame m'interpelle : « Vous aviez rendez-vous à quelle heure ? » Je réponds : « 13h50. » Elle regarde l'horloge de la salle qui indique 15h25 et ajoute : « J'en ai marre de ces retards. Moi je devais passer à 14h30. » Deux chirurgiens sont de service ce jour-là. La première est en début de carrière et un post-it ajouté à l'écriteau provisoire de son bureau précise qu'elle est stagiaire. Le second a la cinquantaine et son nom figure en lettres définitives sur la porte de son cabinet. Alors que l'horaire des rendez-vous de la première est manifestement surc-

hargé, son collègue doit souvent attendre une dizaine de minutes avant l'arrivée de son prochain rendez-vous. Mais un transfert de patients pour désengorger le service de la débutante et résorber une partie du retard n'est pas envisageable ; les dossiers médicaux sont attribués une fois pour toutes à l'une ou à l'autre. Alors que la porte de la chirurgienne s'ouvre et qu'une dizaine de paires d'yeux pleins d'espoir se tournent vers elle, un patient explose : « Ça fait plus d'une heure que j'attends ici. » La médecin balbutie quelques excuses et explique que l'ordinateur lui a attribué par erreur un patient toutes les 3 minutes aujourd'hui. Elle retourne dans son cabinet, suivie par un adolescent en béquilles. Une fois la porte refermée, la dame qui m'a interpellé plus tôt soupire bruyamment, avant de déclarer : « Je préfère toujours les docteurs hommes aux docteurs femmes. Ils étudient plus. Ils étudient mieux le corps humain. » Ensuite, sans transition, elle ajoute : « Et puis de toute façon, avec mon chien, je suis toujours déjà pleine de coups bleus. »

**Un début.** « Notre tête humaine et une grande quantité de nos sens (comme s'ils avaient un cerveau propre) fonctionnent comme une caméra. Ses débuts remontent probablement à l'époque des peintures rupestres, c'est-à-dire il y a environ 40.000 ans. À l'époque sont apparus la musique, les images et la danse. Se sont déployées alors une intelligence et une sensualité qui englobaient le dialogue, quelque chose comme une vie sociale précoce, c'est-à-dire THE ANTICIPATION = une "communication prévenante". C'était d'abord une sorte de rythme et de MIMIQUE. De là est née la LANGUE. La grammaire s'est ensuite imposée à elle. Elle a été suivie par la comptabilité et la logique. Et à la fin, il y eut à Venise et Florence des académies de philosophie. Et dans le monde apparut une multitude d'intelligences modernes. » (Alexander Kluge, *Der Konjunktiv der Bilder. Meine virtuelle Kamera (K.I.)*, Leipzig, Spector Books, 2024, p. 11 [nous traduisons]).

**Souffleries.** Le complexe sportif de Flémalle jouit d'installations modernes et agréables. La commune a manifestement beaucoup investi dans le sport. Une cafétéria entièrement vitrée et construite en surplomb offre une vue panoramique sur l'ensemble des terrains de football. Dans les toilettes, un sèche-mains automatique très performant (« Made in France », tricolore à l'appui) répond aux derniers standards d'hygiène – sa soufflerie est tout de même un peu bruyante. Collée sur l'appareil, une affichette dit ceci : « Nos sèche-mains font pousser des arbres ! À chaque sèche-mains installé, un arbre est planté en Indonésie. » Malgré la météo maussade de ce mois de février, le jeu est fluide, car le terrain est évidemment en gazon synthétique. Seul inconvénient : on n'entend pas toujours très bien les coups de sifflet de l'arbitre. À intervalles réguliers, de puissants avions décollent et atterrissent à l'aéroport de Liège-Bierset, tout proche.

**Avant les fêtes.** Dans un bus reliant le centre-ville de Liège à l'hôpital dit « de la Citadelle » – il a été construit sur les fondations d'un ancien fort militaire – une dame parle à voix très haute au téléphone. Parfois elle crie, interrompue seulement de temps à autre par de violents sanglots. « Si elle touche à mon Momo… je suis amoureuse moi, je deviens fou de lui, si elle me prend mon Momo, je lui fais bouffer l'arrêt de bus, je te jure que je lui fais bouffer l'arrêt de bus. » Quelques voyageurs, yeux baissés, répriment un léger sourire, d'autres la regardent, l'air inquiet. La dame descend à l'arrêt « Hôpital de la Citadelle », et poursuit son monologue qui se réduit maintenant à la phrase : « Je te jure que je lui fais bouffer l'arrêt de bus. » L'arrêt est éclairé par de grands panneaux Decaux. La plupart du temps, leurs locataires diffusent des messages en lien avec le lieu. Ce jour-là, les magasins C*** annoncent : « Vous prenez soin de vos proches. Nous prenons soin de vos cadeaux. »

**Cité ardente.** Une chaîne de radio locale liégeoise organise tous les matins un quiz avec les auditeurs et auditrices. À la clé : des bons d'achat, des week-ends dans des spas, des cours de cuisine. Peu avant les fêtes de fin d'année, on assiste à l'échange suivant entre l'animateur et la concurrente du jour :

– Attention c'est la question à ne pas louper... : on attribue souvent à Liège le surnom de « Cité ardente » ; mais d'où vient ce surnom ? De la réputation festive et chaleureuse de son atmosphère et de ses habitants, ou bien du dynamisme économique de ses activités commerciales ?

– Ah là je sais j'en suis sûre : du caractère festif !

– ... Eh bien non malheureusement Claudine, c'était l'autre réponse : « cité ardente » renvoie au dynamisme économique de Liège sur la scène commerciale internationale... Je suis désolé.

– Ah bon ?? Ben pourtant j'étais sûre que c'était la première proposition...

– Eh non malheureusement. Ce sera pour une prochaine fois Claudine ? Revenez quand vous voulez !

**Spotted.** À l'occasion de la Saint-Valentin, l'Université de L*** a sollicité des témoignages d'anciens et d'anciennes étudiant·es sur le thème « Rencontre d'une vie sur les bancs de l'Université ». La moisson a été rendue publique à la communauté, sous la forme de photos des couples accompagnées de petits textes. L'un d'eux dit ceci : « Je travaillais à la bibliothèque. Un garçon m'a repérée et m'a

ensuite décrite dans une publication anonyme sur la page Facebook Spotted Liège. Je me suis manifestée en commentaires, il m'a contactée. »

**Cérémonies de torture.** À peine les Jeux Olympiques terminés, le magazine *L'Équipe* du 21 septembre 2024 titre sur « Le choc Cheptegei ». La coureuse de fond ougandaise Rebecca Cheptegei, qu'on avait pu voir en compétition dans l'épreuve du marathon le 11 août, le dernier jour des Jeux, venait d'être assassinée, brûlée vive, par un ancien compagnon. Le reportage en Ouganda et au Kenya de Jean-Christophe Collin et de Patrick Messina, introduit par l'éditorial de Géraldine Catalano, relate le harcèlement qui s'était installé, le peu de réaction de la police, la grande vulnérabilité des athlètes africaines cherchant le « Graal de la réussite » dans la course à pied. Celle-ci n'a pas la même signification dans toutes les parties du monde (voir notre précédente chronique). En octobre 2021, la coureuse de fond Agnes Tirop avait été poignardée par son mari deux mois après avoir pris la quatrième place du 5000 mètres des Jeux de Tokyo. L'éditorial signale qu'une enquête internationale a désigné cinq villes africaines, dont Nairobi, comme les plus dangereuses pour les femmes. La Ville de Paris annonce qu'un lieu sportif sera inauguré en hommage à Cheptegei. Un doute traverse cependant l'esprit.

**Grande consultation nationale sur le consentement.** Dans le même éditorial, Géraldine Catalano est travaillée par un « parallèle » qui « pique les yeux » entre le retentissement suscité par la mort violente de Rebecca Cheptegei et les manifestations qui ont réuni des milliers de personnes en France à la mi-septembre afin de soutenir Gisèle Pelicot. A-t-on fait sa part dans l'espace public et politique français au procès de Dominique Pelicot et des cinquante autres violeurs de Mazan ? Après un mois de procès, plusieurs

médias français, de la nouvelle matinale de TF1 à France Culture, s'interrogent sur le silence du gouvernement et de nombreux hommes politiques français. Mis à part le travail des militantes féministes et de certain·es journalistes, la culture du viol et les violences systémiques contre les femmes ne sont pas à l'ordre du jour. Pas de scandale à dénoncer pour une fois. On laisse donc cela aux émissions du petit matin ou à celle de la seconde partie de soirée. Le 21 novembre 2024, à 22h50, l'émission *C Ce Soir* sur France 5 intitulée « Procès de Mazan : la société est-elle prête à changer ? », avec Iris Brey, Cécile Cée, Marc Crépon, Marion Dubreuil, Cécile Ollivier et Rachel-Flore Pardo, a exposé avec précision ce qu'est la culture de l'inceste. Non pas une question de sexualité (individuelle), mais une question de pouvoir et de rapports de pouvoir dans une société basée sur une éducation à la soumission et à la domination.

**En ces temps-ci.** Vus à Liège le même soir : *En fanfare* (Emmanuel Courcol, France, 2024) et *Le rêve de Fanny* (Jean-Christophe Yu, Belgique, 2023).

—

L'ÉMISSION DU FICTIONNAIRE

DOCUMENTS | #ANTHROPOLOGIE | #TERRESTRE | #SOCIOLOGIE | #INVISIBLES | #FICTION | #EXTRA-TERRESTRE

# De quelques rapports entre phénomènes extraterrestres et questions écologiques

Par Dominiq Jenvrey | 24-02-2025

À la technique : Karl Verdot.

**Dans ce nouvel entretien, Dominiq Jenvrey discute avec les deux spécialistes français des soucoupes volantes et des phénomènes parapsychiques : le sociologue et anthropologue Pierre Lagrange et le sociologue et philosophe Bertrand Méheust. Ensemble, ils proposent une actualisation de ces phénomènes étranges à l'aune de la catastrophe bioclimatique.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/a-propos-des-phenomenes-extraterrestres-et-des-questions-ecologiques/2382c9b616-1740470151/pierre_lagrange__-_bertrand_meheust__2024-1.mp3

Cet entretien réalisé en mai 2024, au domicile de Pierre Lagrange, invite les Terrestres à prendre en compte des phénomènes bien étranges qui hantèrent les Modernes : les soucoupes volantes et les phénomènes parapsychiques.

Le phénomène des soucoupes volantes, identifié comme tel à partir de 1947, est devenu massif au cœur de la modernité, tant en termes de cas supposés que d'influence médiatique. Il s'est passé quelque chose qui ne peut être balayé d'un revers de main dédaigneux, sans

quoi on rate une des grandes inventions des Modernes au XXe siècle. Quant aux phénomènes parapsychiques, ces derniers ont une histoire plus ancienne et le XIXe siècle fut un moment particulièrement fécond. Ces phénomènes sont parfois étudiés par l'anthropologie et la sociologie, mais ces disciplines ont des difficultés à en tirer des conséquences. Si les anthropologues sont bien outillés pour les étudier chez des peuples éloignés de la modernité, ils perdent leurs moyens dès qu'ils se rapprochent de nous et que leur terrain concerne notre société.

Pierre Lagrange est un sociologue des sciences et un anthropologue spécialisé dans les sujets marginaux, tels que les OVNI. Formé par Bruno Latour, il a travaillé à ses côtés au Centre de Sociologie de l'Innovation (CSI) de l'Ecole des Mines, de 1986 à 1996. Parmi ses multiples publications, un article ressort, très souvent cité : "Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ?". Un article récent permet de mieux comprendre le croisement original qu'il effectue entre le phénomène des soucoupes volantes, typiquement moderne, et les Terrestres : *Quand les ovnis nous invitent à atterrir*, Multitudes, 2024/1 n° 94, p.221-225.

Bertrand Méheust est un sociologue et philosophe reconnu pour ses travaux d'histoire des sciences psychiques. Sa thèse *Somnambulisme et médiumnité*, publiée en deux tomes en 1999 aux Empêcheurs de penser en rond, fait toujours autorité en la matière. Il s'est intéressé très tôt au phénomène des OVNI, et il a effectué une proposition particulièrement stimulante dans son livre de 1978 : *Science-fiction et soucoupes volantes, une réalité mythico-physique*, publié au Mercure de France. Ce livre a permis de considérer nouvellement la science-fiction du début du XXe siècle, appelée alors le merveilleux scientifique, et de mettre en avant l'antériorité de la fiction, par son usage de l'imagination, sur l'originalité du phénomène des soucoupes volantes apparu, quant à lui, en 1947.

—

ENVIRONNEMENT PROFOND

ÉTUDES | #HISTOIRE DES SCIENCES | #HISTOIRE ENVIRONNEMENTALE | #ÉCOFASCISME | #EXTRÊME DROITE | #RECENSIONS

# L'écofascisme : un air de déjà-vu ?

Par Stéphane Van Damme | 25-02-2025

**Alors que Donald Trump, à peine arrivé au pouvoir, enterre la lutte contre le changement climatique avec véhémence et relance son programme d'énergies fossiles, il est utile de s'interroger à nouveaux frais sur les écologies d'extrême droite qui ont émergé il y a un siècle. Mais d'où viennent ces écologies autoritaires ? Ne faut-il pas revenir aux sources du fascisme pour mieux les appréhender ? C'est le pari que fait une nouvelle génération d'historiens et d'historiennes qui s'interroge sur les contours de cet écofascisme italien.**

Si les écologies autoritaires ne sont pas nouvelles, elles gagnent du terrain[1]. Depuis les années 1970 et 1980 en effet, on connaît les accointances entre le mouvement de l'écologie profonde (*deep ecology*) et sa critique de l'industrialisation qui rappellent les relations troubles établies entre eugénisme, racisme et protection de l'environnement dès la fin du XIXe siècle[2]. L'écofascisme peut renvoyer aussi bien à une conception autoritaire de mise en place de mesures coercitives qu'à un nationalisme vert qui lie préservation d'une nature patrimonialisée et identité nationale, en « écologisant » l'attachement au sol. Ces tendances sont d'autant plus dangereuses qu'elles s'opposent à d'autres reprises de la notion de territoire dans la pensée écologique du terrestre. En s'installant sur le même terrain, les pensées du terrestre ne sont pas neutres mais visent à proposer une nouvelle philosophie du sol détachée de cet héritage réactionnaire. Peut-être est-il temps de réouvrir le dossier en montrant que l'écofascisme ne se limitait pas au seul concept d'enracinement mais proposait une vision du monde naturel plus

large et plus complexe vis-à-vis desquelles les pensées terrestres sont également appelées à se positionner. Cet article voudrait plaider pour un recours à l'histoire des sciences et à l'histoire environnementale dans ce débat.

Paradoxalement, alors que le régime nazi a depuis longtemps inspiré les approches environnementales, peu de recherches avaient contribué directement à l'histoire du fascisme italien[3]. L'ouvrage *Mussolini's Nature* de Marco Armiero, Roberta Biasillo et Wilko Graf von Hardenberg vient combler opportunément cette lacune[4]. Il s'inscrit dans les renouvellements de l'histoire environnementale de l'Italie depuis quelques décennies. Emmenée par Marco Armiero, qui avait été un des pionniers dans les années 1990 à développer cette approche à travers ses travaux sur les relations entre les montagnes et la culture nationale ou sur l'immigration italienne aux Etats-Unis, toute une génération de jeunes historien(e)s italiens ont cherché à s'affranchir du thème de la vulnérabilité qui a marqué l'histoire environnementale de l'Italie, longtemps centrée sur une histoire du paysage ou une histoire du risque[5]. Arrêtons-nous ici sur trois exemples significatifs de ce déplacement historiographique.

Le premier s'appuie sur la thèse de Zoe Lauri qui explore les origines naturalistes du fascisme en étudiant le lien entre nationalisme et nature en Italie, en montrant comment la conception et l'exploitation de la nature ont contribué à légitimer l'unification politique. En se focalisant sur des figures scientifiques comme Antonio Stoppani et Filippo Parlatore, elle met en évidence les tensions entre différentes visions de la nature : une logique d'exploitation tournée vers l'industrialisation et une approche conservationniste tournée vers la protection de la nature. Elle pointe ainsi une ambivalence entre les revendications de modernisation et la célébration d'une nature idéalisée loin de la barbarie de la civilisation urbaine.

Le second se concentre sur l'ouvrage *Mussolini's Nature*, complété par les travaux de Tiago Saravia, qui explore l'écologie politique du fascisme italien, mettant en évidence la tension entre exaltation de

la ruralité et modernisation technico-industrielle. Le régime célèbre le retour à la terre tout en menant des projets extractivistes et nationalistes. Loin d'un simple discours de conservation, le fascisme intègre la nature dans son projet biopolitique, manipulant le vivant à des fins idéologiques. Ce projet révèle une modernité alternative, où l'environnement est mis au service d'une « nation organique ».

Enfin, le troisième se tourne vers les travaux d'Angelo Caglioti qui analysent le rôle des sciences du climat et de la météorologie dans l'expansion coloniale italienne. L'historien souligne les relations entre projets environnementaux et idéologies raciales, inscrivant le fascisme dans une vision technopolitique qui cherche à contrôler et exploiter la nature tout autant que les populations. Il éclaire la convergence entre ingénierie environnementale et racialisation, affirmant que l'écofascisme plonge ses racines aussi bien dans les projets coloniaux que dans les politiques eugénistes.

## Du patriotisme naturaliste à l'empire informel : les origines libérales de l'écofascisme italien

Bataille des récits s'il en est, les spécialistes de l'histoire du fascisme ont pris l'habitude d'interroger les origines du mouvement, multipliant les recherches sur les responsabilités des régimes libéraux dans sa mise en place dans les années 1920. À la suite de William Cronon, on sait que l'histoire environnementale se fonde sur une concurrence des récits. La proximité entre les mouvements conservationistes du XIXe siècle et les forces politiques conservatrices ont souvent été signalées, mais l'histoire italienne offre un véritable laboratoire pour saisir l'histoire politique de la nature en Italie aux XIXe et XXe siècles. Dans une thèse récente, Zoe Lauri propose d'explorer les origines de ce rapport nationaliste à la nature italienne. L'argument central de l'enquête est le suivant :

> dans le contexte de la construction de la nation après l'unification italienne, les diverses conceptualisations et utilisations de la nature italienne ont contribué à légitimer l'unific-

> ation politique de la péninsule, tant au niveau local qu'au niveau international[6].

La thèse de Lauri, centrée sur les sciences naturelles, place la construction sociale et culturelle de la nature italienne au cœur de ses préoccupations. L'enquête suit par exemple une grande figure de la géologie italienne, Antonio Stoppani. Elle replace son travail au cœur d'une bataille idéologique entre les patriotes séculiers et les courants conservateurs, bataille qui se noue autour de la question des origines géologiques de la Terre. Elle montre toute l'ambiguïté d'une politique de la nature encore très attachée aux principes de l'Ancien régime : un apprivoisement d'une nature perçue comme hostile et menaçante, nourri par une vision sentimentale inspirée de la littérature de Dante et de la cosmologie humboldtienne. La thèse met en lumière l'émergence, dès les années 1870-1880, d'une réflexion sur la nécessité de développer des sciences environnementales dans le cadre d'une nouvelle culture civique, particulièrement visible dans l'intégration des savoirs vernaculaires en botanique. Elle illustre aussi combien les enjeux scientifiques sont étroitement liés aux enjeux économiques. Par exemple, la Sardaigne se présente comme un front pionnier, marqué par une intense exploitation minière, où fleurit un imaginaire de l'eldorado, équivalent du *golden rush* américain. L'enquête souligne l'existence d'une dynamique de colonisation intérieure et suggère un parallèle avec les expéditions scientifiques italiennes menées à travers le monde à la recherche de nouveaux territoires à coloniser. Zoe Lauri rejoint les analyses de Lucy Riall sur l'idée d'un empire informel composé par la diaspora italienne[7].

Au cœur de la thèse de Zoe Lauri, il y a la notion de ressource naturelle. Les débats mettent en évidence une tension entre l'épuisement des ressources locales et la recherche de ressources extérieures (pour le pétrole par exemple). C'est cette représentation de la rareté des ressources naturelles dans le contexte de l'Italie fin de siècle qui pousse à la mise en place d'une législation protectrice ou d'un meilleur contrôle. Les naturalistes italiens n'épousent pas, semble-t-il, une vision libérale qui voudrait que la nature se caractérise par l'abondance infinie, par la marchandisation, et fourn-

issent plutôt des arguments à des approches politiquement et économiques plus traditionnelles. Pour eux, il s'agit de tisser autour de la nature une mobilisation nationale qui s'illustre dans la perception collective d'une nature menacée de disparition, mais aussi d'un socle naturel qui transcende les disparités régionales et en même temps les justifie. À travers différentes grandes figures scientifiques, et notamment celle de Filippo Parlatore, Lauri montre bien le souci de patrimonialisation de la nature dans la réalisation d'une flore italienne. Au Museum de Florence comme au Central Herbarium ('Erbario Centrale Italicum'), Filippo Parlatore va créer un lieu de centralisation de l'information botanique. Or, dans les discours qui accompagnent cet inventaire du monde naturel, les accents patriotiques parlent en faveur d'une vision politique de ces entreprises scientifiques.

Cette recherche repose sur une grande ambition : faire l'histoire environnementale des sciences du Risorgimento (unification italienne) et montrer les liens denses et complexes entre sciences, politiques et construction nationale dans le contexte italien[8]. Mais, Zoe Lauri ne se contente pas d'une histoire institutionnelle ou d'une histoire des disciplines scientifiques. Elle entreprend une histoire conflictuelle de l'environnement, pour reprendre la formule d'Alice Ingold, en signalant les controverses et les tensions entre différentes écologies rivales dans la seconde moitié du XIXe siècle, de l'écologie conservatrice et aristocratique à l'écologie socialiste en passant par la tradition libérale. On peut se demander si la science éloigne les Italiens de la nature autant qu'elle les en rapproche. La façon dont la nature est construite – séparée de l'homme, autonome, comme un paysage vierge – permet aux élites politiques d'intervenir dans un monde qui semble inhabité en le transformant en un espace récréatif que célèbrent les clubs alpins par exemple. L'écologie patriotique italienne reste attachée à la ruralité mais soutient les pratiques de rationalisation de la gestion forestière ou du mouvement modernisateur de l'agronomie[9]. Bien sûr, ces propositions n'emportent pas toujours l'adhésion. Il y a eu des résistances dans les campagnes, mais aussi chez les ingénieurs hydrographes, qui s'opposent à ce divorce entre la nature et la science, comme en témoigne la mise en place d'associations locales

et de syndicats ruraux pour gérer la distribution de l'eau[10]. Cette dimension rurale et naturaliste se veut une pierre de touche à la fois entre un processus de patrimonialisation de la nature et un processus de modernisation de la nature. La dimension culturelle apparaît aussi à travers l'analyse des préoccupations éducatives : pour faire triompher cette économie politique de la nature italienne, il faut intéresser les masses et pas simplement les élites.

Mais, comme on vient de le voir, l'écologie libérale ne se limite pas au royaume de l'Italie sous la forme d'un processus de colonisation intérieure en Sicile ou en Sardaigne[11]. L'historien Gilberto Mazzoli souligne, de son côté, l'existence d'une véritable diplomatie agricole mise en place par le gouvernement italien entre 1895 et 1916[12]. Ce projet incarne l'ambition des élites italiennes de développer une influence globale en utilisant les ressorts d'un empire informel avant que les ambitions coloniales ne se concrétisent[13]. La création de colonies rurales italiennes dans les États du Sud des États-Unis vise aussi bien à résoudre la crise de l'immigration urbaine qu'à remplacer les populations serviles après l'abrogation de l'esclavage et l'exode rural en direction des villes industrielles du nord[14]. Dans ce cadre, la création à Florence de l'Istituto Agricolo Coloniale Italiano en 1907 obéit à la volonté de préparer les migrants à devenir des agents d'une politique agricole, à les « acclimater » au climat du Sud des Etats-Unis. En étroite relation avec les autorités américaines, les experts de l'Institut visitent les régions où l'on pourrait envisager de possibles implantations (la Californie un temps, puis la Géorgie, la Caroline, la Virginie, le Texas, l'Arkansas), cherchant à trouver des climats similaires aux régions italiennes de départ. Pour les propriétaires des plantations sudistes, l'arrivée des Italiens revêtait une double fonction : repeupler les États du sud d'une population blanche et suppléer à un déficit de main d'œuvre. Il s'agit bien alors de comprendre le processus d'acclimatation humaine dans une perspective raciale, conforme à une politique eugéniste[15]. Cette attention portée à ces projets de colonisation agricole qui mobilisent les agronomes et aux réflexions des autorités administratives, liant gestion des migrants et questions raciales, s'inscrit dans des écologies politiques qui préparent le terrain à l'écologie fasciste.

## La nature du fascisme

L'objectif de l'ouvrage collectif *Mussolini's Nature* est plus direct car il s'agit non pas de couvrir l'ensemble des problématiques de l'histoire environnementale italienne, mais de se s'interroger sur le naturalisme du régime fasciste. Il y a une asymétrie entre l'abondante historiographie concernant l'Allemagne nazi et le peu d'études sur l'Italie fasciste[16]. Pourtant, le régime fasciste est fondé sur un discours de régénération de la nature. Toutefois, ce dernier est débordé par une vision paradoxale qui, d'un côté, célèbre, dans une vision romantique, le retour à la terre et à l'agriculture contre la barbarie de la civilisation urbaine et, de l'autre, s'appuie sur des projets de modernisation fondés sur la technique (travaux de canalisation des fleuves par exemple[17]). Illustration de cette tension, cette période voit à la fois la création des parcs nationaux comme mesure de sanctuarisation d'espaces naturels au détriment de l'exploitation forestière par exemple, mais aussi la poursuite d'un vaste plan d'élimination des animaux nuisibles de ces mêmes espaces. Ainsi, le ruralisme fasciste ne s'oppose pas à un volontarisme modernisateur.

Mais plutôt que de faire une histoire environnementale de l'Italie fasciste en général, les auteurs « ont préféré travailler sur les écologies politiques du fascisme, ou sur les pratiques et les récits par lesquels le régime a construit une écologie fasciste dans son discours et sur le terrain »[18]. En passant de l'environnementalisme à l'écologie politique, ils entendent donner à voir des instruments, des discours, des dispositifs institutionnels spécifiques au régime fasciste :

> La prémisse est que - comme l'écrit David Harvey - tout projet sociopolitique est aussi un projet écologique. Il ne s'agit pas d'étudier l'impact du fascisme sur l'environnement naturel, car cette approche reproduirait et renforcerait une prétendue dichotomie entre nature et société. Notre propos est de déchiffrer la 'nature du fascisme' et d'entrer dans les

> processus par lesquels le régime a produit sa propre écologie politique, son propre discours et sa propre pratique de la nature[19].

Cette précaution conceptuelle n'est pas anecdotique car elle vise moins à analyser les rapports à la nature des Italiens dans son ensemble pendant la période fasciste que l'écologie politique fasciste, sa contribution parfois contradictoire à une refonte écologique de l'Italie contemporaine. Pour la caractériser, le livre propose d'examiner la constitution d'un discours fasciste qui associe l'histoire et la nature. Dans la rhétorique fasciste, le corps - et en particulier le corps de Mussolini - était à l'intersection de la race, de l'environnement et de la culture, véritable lien entre le passé et le présent, l'individu et la nation. Au-delà de cette dimension, l'enquête explore les projets emblématiques de l'écologie mussolinienne, à savoir la récupération des terres de l'Agro Pontino et la Bataille du blé. Les auteurs pointent le fait que la thématique de la mise en valeur de la terre et celle de la race sont toujours liées dans ces projets. Enfin, le livre s'intéresse au discours politique de l'autarcie fasciste à partir d'un angle nouveau, celui de l'histoire de l'énergie. En étudiant la construction des barrages, qui visent à rendre l'Italie indépendante en matière d'énergie hydroélectrique, mais aussi la création de générateurs de gaz de bois, les auteurs soulignent que le projet d'une autonomie énergétique fasciste n'a pas produit une pensée écologiste ou une culture de la décroissance avant l'heure, mais au contraire s'inscrit dans les logiques extractivistes. L'examen des politiques de conservation complète cet arsenal de mesures par la création de parcs nationaux et la mise en place d'une police forestière, mais aussi d'une politique touristique qui reprend à son compte la rhétorique patriotique du *Bello paese* du XIXe siècle.

La nature du fascisme ne se limite pas à ces discours, elle s'appuie sur un puissant mouvement scientifique comme le rappelle un autre livre. Dans *Fascist Pigs*, Tiago Saravia entreprend de défricher la biopolitique fasciste en étudiant « la fabrication et la culture d'animaux et de plantes incarnant le fascisme ». Son livre « détaille comment les organismes technoscientifiques conçus

pour nourrir la communauté nationale envisagée par les fascistes sont devenus des éléments importants dans l'institutionnalisation et l'expansion des régimes de Mussolini, Salazar et Hitler ». Pour lui, « il ne s'agit pas de remplacer les humains par des non-humains dans les explications des changements historiques, mais d'étendre la notion de biopolitique et de suggérer que nous devons sérieusement intégrer ces derniers dans l'histoire pour pouvoir comprendre comment les collectifs sociaux sont nés et comment ils ont évolué »[20]. Tiago Saravia élargit l'enquête sur la biopolitique en incluant les plantes et les animaux. Il s'agit bien de reconnaître dans le projet fasciste de transformation de la nature, une « modernité alternative » :

> Dans cette vision du fascisme en tant que modernisme, le fascisme est bien plus qu'une version radicalisée du conservatisme démodé ; il s'agit d'une expérience sociale moderniste globale dont le but est d'inventer une nouvelle communauté nationale. Les fascistes n'étaient pas des réactionnaires qui s'efforçaient de figer l'histoire ; ils étaient des expérimentateurs radicaux de conformations politiques[21].

En scrutant la mise en place de politiques agricoles, il est possible de montrer combien l'alimentation a joué un rôle dans la promotion d'une « nation organique ». L'auteur propose ainsi de relire « la nation biologique par l'alimentation plutôt que par la race » en soulignant que l'alimentation est un élément central du projet de colonisation. L'enquête révèle aussi comment le motif du retour à la terre s'accompagne paradoxalement d'une invention biotechnologique avec l'introduction d'une nouvelle variété de blé. L'agriculture est au cœur d'un projet modernisateur où les technosciences sont essentielles, plaçant au cœur de leur idéologie la manipulation du vivant.

## Le climat du fascisme dans l'empire colonial italien

Encouragé par les recherches en histoire environnementale des empires qui pointent les effets des dérèglements écologiques introduits par les États coloniaux de la fin du XVIIIe siècle jusqu'au

début du XXe siècle[22], Angelo Caglioti s'attèle à étudier les sciences environnementales de la période du fascisme, en déplaçant son attention de la métropole aux colonies italiennes de Libye et d'Érythrée[23]. Dans sa thèse sur le « Climat du fascisme », il reconstruit l'histoire environnementale du colonialisme italien en Libye et dans la Corne de l'Afrique du point de vue des experts coloniaux italiens et des sciences du climat (météorologie, hydrologie)[24]. Il s'intéresse particulièrement à la montée de l'impérialisme fasciste au XXe siècle en lien avec ces savoirs scientifiques. Comme Zoe Lauri, l'auteur consacre une partie de sa recherche aux projets environnementalistes des libéraux et souligne leur continuité avec les politiques fascistes de la nature. Mais il fait remarquer leur fragilité car elles reposent sur des individualités, tel le gouverneur de la Libye Fernandino Martini qui avait encouragé l'installation des compagnies de production de coton ou d'exploitation des mines en même temps que la mise en place du service météorologique. Avec son départ en 1907, ces infrastructures entrent en crise (financement, personnel, missions).

Si pour Lauri, la période de la fin du XIXe siècle constitue un point final de son enquête, pour Caglioti, elle constitue la phase préparatoire de la formulation d'un écofascisme, reprenant la thèse des origines libérales du fascisme italien. Il s'oppose ainsi à la thèse de la table rase proposée par Tiago Saravia dans son histoire comparée de l'agriculture des régimes fascistes et de leurs rapports aux empires[25]. Il est vrai que la politique environnementale du fascisme italien s'inscrit dans le prolongement de la période précédente, même si la disparition des archives du Bureau central de Météorologie témoigne d'une liquidation du projet impérial et libéral qui n'a pas survécu à son promoteur et directeur, Luigi Palazzo. La transformation de la météorologie en une science moderne par le régime fasciste dans le contexte colonial italien rend possible les prévisions nécessaires à l'usage de l'aviation militaire. Le projet colonial construit une continuité entre la météorologie du XIXe siècle et la météorologie moderne en faisant des nouvelles colonies des laboratoires d'expérimentation. Caglioti met l'accent sur la recherche météorologique comme « infrastructure » qui sert de cadre de référence aux autres savoirs. Caglioti adopte le concept de

« régimes techno-politiques » pour examiner les arrangements spécifiques entretenus entre les sciences, l'environnement et le fascisme visant à réglementer, gouverner et exploiter la nature. Cependant, pour lui,

> qualifier le fascisme de « régime techno-politique » est plus qu'un simple jeu de mots avec le mot « régime ». Sans utiliser ce concept, le fascisme prétendait offrir une alternative radicale au libéralisme dans sa manière d'organiser la société et la nature. Au cœur du projet fasciste de « modernité alternative » plaçant la collectivité avant l'individu, la volonté politique avant les contraintes économiques et la gestion de l'État avant les intérêts capitalistes individuels, il y avait une approche « intégrale » ou intégrée coordonnant le monde naturel et social par des moyens autoritaires[26].

L'histoire environnementale permet ainsi de faire ressortir cette idéologie de crise qui concerne la disponibilité ou le manque de ressources naturelles. Fidèle à une conception rare et limitée des ressources naturelles, le fascisme orchestre une lutte pour les espaces et les ressources avec des puissances rivales : « comme l'a montré Adam Tooze dans le cas de l'Allemagne nazie, l'économie politique du fascisme était un jeu à somme nulle dans lequel gagner des ressources signifiait les conquérir sur d'autres, et non les produire à nouveau[27] ». Or, la technopolitique fasciste reposait sur l'action de l'État dans son effort pour mobiliser militairement les sociétés civiles, organiser rationnellement l'activité scientifique et planifier la colonisation. Le plus surprenant est qu'il ne reste plus grand-chose de ce grand dessein. L'enquête de Caglioti repose en effet sur une découverte accidentelle, celle des archives abandonnées du service central météorologique. La volonté d'oublier ces archives est révélatrice d'une forme d'agnotologie de la nouvelle République italienne, désireuse de tirer un trait sur ce passé.

L'ouvrage est aussi fondé sur les travaux récents de l'histoire coloniale de la période fasciste (Angelo del Boca et Giorgio Rochat) qui ont dénoncé non seulement l'absence d'un intérêt historiographique pour l'empire, voire une forme d'ignorance organisée par les autorités italiennes elles-mêmes qui n'ont pas sauvegarder ces

archives. Rappelant que Mussolini avait fait de l'empire un point central de l'idéologie et de la politique fasciste, Caglioti suit la trajectoire du penseur raciste Alfredo Niceforo (1876-1960) qui va jouer un grand rôle dans le développement des sciences coloniales dans la corne de l'Afrique. Il soutient que la « particularité de la voie italienne vers l'eugénisme était son 'orientalisme interne', causé par la pauvreté et le retard perçu du sud de l'Italie[28] ». Caglioti retrace l'histoire sociale et intellectuelle du racisme scientifique italien, depuis la transformation de l'école de Lombroso jusqu'à l'« aryanisation » fasciste des Italiens. Plutôt que de chercher les racines des théories raciales dans la tradition de l'antisémitisme italien, Caglioti propose de montrer les liens entre le racisme social exprimé à l'égard des Italiens du sud, le racisme scientifique de la fin du XIXe siècle et l'émergence d'un « eugénisme social ». Cette convergence apparaît avec netteté dans la création de l'État-providence fasciste et la décision de Mussolini de proclamer les Italiens « une race pure » afin de les distinguer des sujets coloniaux et des juifs en 1938[29]. La lecture des lois raciales de 1938 aurait ainsi relégué au second plan cet eugénisme social de longue durée, accréditant la thèse d'une rupture brutale dans l'attitude du régime fasciste à l'égard des juifs. En relocalisant la naissance d'un écofascisme dans l'empire, Caglioti nous propose ainsi de montrer que les projets environnementaux de transformation de la nature impériale et les idéologies racistes ne sont pas séparés. Une même ingénierie matérielle et raciale s'affirme. Arrivée tardivement dans le concert des nations-empires, l'Italie n'a pas attendu d'avoir des colonies pour développer une anthropologie physique, comme l'a bien analysé Lucia Piccioni avec les moulages faciaux conservés au musée de Florence[30].

## Conclusion

Les récents développements de l'histoire environnementale du fascisme italien permettent de revisiter un récit traditionnel en soulignant différents éléments. D'abord, les effets de continuité entre l'Italie libérale de la fin du XIXe siècle et la période fasciste où l'on retrouve déjà en place un discours de protection de la nature qui

vise à la fois à vider les espaces de leurs habitants et à patrimonialiser la nature, mais aussi une attention nouvelle à une nature productive qui passe par le développement de l'agronomie pour nourrir les populations en expansion, comme tout comme un intérêt pour les énergies fossiles allié à des projets extractivistes. Cette continuité est probablement un peu factice car le fascisme naît aussi de la crise liée aux échecs des régimes libéraux à maîtriser ces questions. Ensuite, la seconde leçon de ces recherches porte sur l'approfondissement de l'étude de l'écologie fasciste elle-même qui permet de dépasser les contradictions et les tensions entre un projet modernisateur et une vision romantique de la nature, en mettant en avant une projection impériale où les savants racialistes italiens vont trouver dans les possessions africaines un véritable laboratoire des hiérarchies raciales comme le montre encore de nos jours une visite au musée anthropologique de Florence. Certes, on ne tranchera pas les débats sémantiques sur l'essence d'une écologie spécifiquement fasciste, mais on en mesurera les effets. Ainsi, les annonces agressives de Donald Trump envers l'immigration clandestine, les projets de colonisation du Groenland ou d'annexion du Nord du Mexique, du canal du Panama ou du Canada, forment, avec la relance des politiques extractivistes, un air de déjà-vu.

—

## Notes

1 Stephen Brain et Viktor Pal (dir.), *Environmentalism under authoritarian regimes. Myth, Propaganda and reality,* Londres, Routledge, 2019 (l'ouvrage est divisé en deux parties : l'une sur les régimes de gauche ; la seconde sur ceux de droite) ; Steve Hess, *Authoritian Landscape. Popular Mobilization and the Institutional Sources of Resilience in Nondemocracies,* New York, Springer, 2013 (porte sur toute une série d'études de cas : la Chine, les Philippines, Taiwan, Kazakhstan)

2 Dans *The coming Authoritarian Ecology,* Londres, Wiley, 2018, Fabrice Flipo analyse le basculement du centrisme à l'eco-facisme

3 Franz Ueköter, « Green Nazis? Reassessing the Environmental History of Nazi Germany », *German Studies review*, mai 2007, vol. 30, n°2, p. 267-287.

4 Marco Armiero, Roberta Biasillo, Wilko Graf von Hardenberg, *Mussolini's Nature. An Environemental History of Italian Fascism*, Calbrdige, MIT Press, 2022.

5 Gabriella Corona, *A Short Environmental History of Italy: Variety and Vulnerability*, Liverpool, Loverpool University Press, 2017 ; Giacomo Parrinello . Fault Lines. *Earthquakes and Urbanism in Modern Italy*, Londres, Berghahn Books, 2016, en particulier le chapitre 2 couvrant la période 1880-1908.

6 Zoe Lauri, « The Nature of the Risorgimento. Science, Environment and Nation-Building in Nineteenth-Century Italy », PhD, European University Institute, 2024, p. 6.

7 Lucy Riall, « Offshore Nation: Italians 'Overseas' in the Nineteenth-Century World », *Storica*, vol. 28, n. 83/84, 2022, p. 9-51 et surtout « Hidden Spaces of Empire: Italian Colonists in Nineteenth-Century Peru », *Past & Present*, vol. 254, no. 1, 2022, p. 193–233.

8 démarche qui n'est pas sans évoquer le livre de Mark Fiege, *The Republic of Nature. An Environmental history of the United States*, Washington University Press, 2012 ; ou celui de Caroline Ford, *Natural Interests. The Contest over Environment in Modern France*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.

9 Martino Lorenzo Fagnani, *The Development of Agriculture Science in Northen Italy in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Century*, Basington, Palgrave, 2023.

10 Alice Ingold, *La nature associée. Histoire et politiques de la nature. De la question sociale à la question environnementale*, Dossier d'habilitation à diriger des recherches, Ecole Normale Supérieure, 2024.

11 Sur ce thème, voir le livre d'Alexander Etkind, *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*, Cambridge, Polity Press, 2011.

12 Gilberto Mazzoli, *Portable Natures: Environmental Visions, Urban Practices, Migratory Flows. Agriculture and the Italian Experience in North American Cities, 1880-1940*, PhD, European University Institute, 2023.

13 Lucy Riall, "Hidden Spaces of Empire: Italian colonists in Nineteenth Century Peru", *Past and Present* 25 (2022): 193–233; Lucy Riall, "Offshore Nation: Italians 'Overseas' in the Nineteenth- Century World," *Storica*, 28, no. 83/84 (2022), p. 9–51.

14 Gilberto Mazzoli, « Climates of Migration: Science, Race, and Agricultural Diplomacy between Italy and the United States, 1895–1916 », *History of Intellectual Culture 3/2024: Experimental Spaces: Knowledge Production and its Environments in the Long Nineteenth Century*, dirigé par Charlotte A. Lerg, Johan Östling, Jana Weiß, Anne Kwaschik et Claudia Roesch, Berlin, Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2024, p. 205-226, en particulier p. 206.

15 William Max Nelson, *Enlightenment biopolitics. A History of Race, Eugenics and the Making of Citizens*, Chicago, Chicago University Press, 2024.

16 A commencer par le livre classique de Jeff Herf, *Reactionary Modernism. Technology, culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

17 Alice Ingold, *Négocier la ville. Projet urbain, société et fascisme à Milan*, Paris, Editions de l'EHESS, 2003.

18 Marco Armiero, Roberta Biasillo, Wilko Graf von Hardenberg, *Mussolini's Nature…, op. cit.*, p. 4.

19 *Ibid*, p. 6.

20 Les trois citations renvoient à Tiago Saraiva, *Fascist Pigs: Technoscientific Organisms and the History of Fascism*, Cambridge Mass., MIT Press, 2016, p. 2.

21 *Ibid.*, p.5

22 Richard Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; David Arnold et Guha Ramachandra (dir.), *Nature, Culture, Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia,* Delhi & New York, Oxford University Press, 1995 ; Donald Worster, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West,* Oxford & New York, Oxford University, 1992 ; John Robert McNeill, *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914,* New York, Cambridge University Press, 2010 ; Diana K. Davis et Edmund Burke (dir.), *Environmental Imaginaries of the Middle East and North Africa,* Athens, Ohio University Press, 2011 ; Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire,* New York, Cambridge University Press, 2011 ; Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World,* London & New York, Verso, 2001.

23 Angelo Caglioti, « Science and Fascism, or Fascist Science? Meteorology in Fascist Italy » in Giulia Albanese (dir.), *Rethinking the History of Italian Fascism*, Routledge, New York, 2022, p. 155-179.

24 Angelo Caglioti, « Meteorological Imperialism: Climate Science, environment and Empire in Liberal and Fascist Italy (1870-1940) », PhD, Université de Berkeley, 2017.

25 Tiago Saraiva, *Fascist Pigs: Technoscientific Organisms and the History of Fascism*, Cambridge, MIT Press, 2016.

26 *Ibid.*, p. XVIII.

27 *Ibid.*, p. XIX.

28 Angelo Caglioti, « Race, Statistics, and Italian's eugenics: Alfredo Niceforo's Trajectory from Lombroso to Fascism (1876-1960)", *European History Quaterly*, 2017, vol. 47, no. 3, p. 461-489.

29 *Ibid.*, p. 462

30 Lucia Piccioni, « Black Faces in Italian Colonialism: Mobil Essentialism (1936-1943) », C. Belmonte et L. Moure Cecchini (dir.), *Modern Italy (Journal of the Association for the Study of*

*Modern Italy),* no. 27, 2022, p. 375-396. Ead, « Dupliquer, collecter, hiérarchiser l'humanité. Les moulages faciaux d'après nature du Musée nationale d'anthropologie et d'ethnologie de Florence », S. Sebastiani et S. Loriga (edir.), *Passés/Futurs, numéro spéciale consacré à L'Humanité exposée,* novembre 2019 ; L. Piccioni et K. Boyer Rossol (dir.), Artefact. *Crânes, cerveaux et têtes moulées : penser les collections scientifiques des empires (fin XVIII^e^-XX^e^ siècles),* 2023, no. 19

CRITIQUE DE THÉÂTRE POUR LES TEMPS QUI RESTENT

PROPOSITIONS | #THÉÂTRE | #CINÉMA | #FANTÔMES | #FICTION

# Où sont nos personnages de théâtre? Sur *Marius* de Joël Pommerat

Par Déborah Bucchi | 21-02-2025

**Aux personnages de fiction incarnés sur la scène peut se superposer l'image des corps qui les ont joués avant eux, se confondant alors dans le temps du spectacle et après. C'est cette expérience d'êtres situés au carrefour de l'espace et de l'image que Déborah Bucchi raconte dans sa nouvelle chronique, à partir de la mise en scène par Joël Pommerat du *Marius* de Marcel Pagnol présentée à la MC93 en décembre dernier. Une expérience qui est l'occasion de poursuivre l'enquête sur la nature des êtres de théâtre dans le monde contemporain.**

On entend ordinairement par « théâtre contemporain » les formes scéniques qui correspondent globalement à la période allant de la seconde moitié du XXe siècle jusqu'à nos jours (l'extrême ou l'ultra-contemporain). À ce sens chronologique on peut ajouter un sens générique, qui rend compte de ce qui unit d'un point de vue esthétique et socio-historique des formes scéniques particulièrement hétérogènes, et que l'on peut définir d'abord de façon négative (à la façon dont les philosophes Bruno Latour et Isabelle Stengers par exemple définissent les Contemporains par contraste avec les Modernes[1]). Sont contemporaines les formes scéniques actuelles qui se distinguent de l'esthétique moderne (dite aussi « dramatique ») caractérisée par le régime de figuration de type illusionniste, où la fiction (l'intrigue, la fable), dépeignant la nature humaine, se veut réaliste et où l'artificialité du théâtre doit être,

idéalement, effacée. Cette distinction s'opère dans les formes scéniques actuelles plus ou moins volontairement, selon des techniques différentes et à des degrés différents.

Héritant du théâtre moderne et des idéaux de la modernité, les formes scéniques jouées sur les scènes européenne ou extraeuropéenne actuelles ne sont peut-être pas *contemporaines* au même degré. Il semble y avoir eu différentes façons d'hériter de l'illusionnisme et du modernisme sur la scène contemporaine, en Europe et ailleurs, façons qui vont de la critique de la représentation mimétique jusqu'à l'acceptation du caractère mimétique de tout spectacle et l'invention de nouveaux types d'action dramatique.

Du premier côté de ce spectre se situent les formes scéniques prétendant à l'authenticité, dont le modèle sont les performances antimimétiques ou antithéâtrales. Ces formes restent prises dans l'illusionnisme en ce qu'elles exposent, par une sorte de naturalisme inversé, l'artificialité du théâtre[2]. Elles déconstruisent sous les yeux du public les conventions traditionnelles. Cette catégorie recouvre aussi bien, par exemple, les premières performances de Romeo Castellucci (déstabilisant, via la mise en scène par exemple d'enfants ou d'animaux censés incarnés le réel, l'illusion de la représentation) ou bien, d'une toute autre manière, les spectacles de Jérôme Bel (qui déspectacularisent la représentation).

D'autres s'en affranchissent, non pas en déconstruisant les signes du drame mais en montrant que réel et fiction reposent sur des représentations, en déradicalisant autrement dit l'opposition entre l'un et l'autre. Ainsi les formes scéniques qui, pouvant prendre pour support aussi bien une réflexion d'ordre anthropologique, un texte ou un fait divers, « se présentent, s'argumentent, comme des espaces incertains, tremblants, fragiles, précaires entre le "réel" ou plutôt les représentations qu'on en a – personnellement ou collectivement – et la fiction, autrement dit une représentation alternative du monde[3] ». Pour reprendre quelques-uns des exemples analysés par les auteur.ices de l'ouvrage cité : Milo Rau, Tiago Rodrigues ou encore Philippe Quesne.

D'autres encore, les plus « terrestres » sans doute, relèvent d'un régime de figuration principalement performatif et déploient sur la scène un monde dramatique qui coïncide avec l'expérience censée être vécue par le public. Dans ces performances, le réalisme n'est pas de mise, ni la réflexion sur ce qui est réel ou fiction. Elles instaurent des formes de présences visant à capter sensoriellement le.la spectateur.ice sans prendre la peine de jouer avec les restes d'un quatrième mur, en inventant d'emblée d'autres conventions et d'autres symboles. Ainsi le spectacle *Umwelt* de Maguy Marin, décrit dans une précédente chronique[4], dont on avait cependant montré qu'il héritait d'une conception moderne du tragique et de la catastrophe, ou encore les expérimentations chorégraphiques de Cindy Van Acker et la danse Gaga d'Ohad Naharin.

Toutes ces formes scéniques témoignent moins du passage accompli du moderne au contemporain que d'un *processus* non linéaire et hétérogène qu'on pourrait appeler de « démodernisation » ou de « contemporanéisation ».

Je voudrais aborder le cas d'un spectacle dont la nature esthétique est problématique et que l'on peut lire comme une forme d'héritage possible de la modernité en contexte contemporain : *Marius* de Joël Pommerat, représenté en décembre 2024 à la Maison de la Culture de Bobigny. Ce spectacle repose essentiellement sur un régime de figuration de type illusionniste. Il met en scène en effet les personnages de l'histoire de Pagnol dans un cadre réaliste. Dans quelle mesure ce spectacle reposant *a priori* sur une mise en scène moderne traditionnelle est-il « contemporain » ? Et en quoi est-il comparable, comme l'indique le descriptif, à un « conte » ? Cette expérience me donnera l'occasion de prolonger la réflexion, initiée dans la chronique précédente, sur l'ontologie des êtres de théâtre et sur ce qu'ils nous font, en tenant compte de la temporalité trouble de toute réception, faite d'allers-retours entre le moment de la représentation et les multiples étapes de son incorporation. La mise en scène de Pommerat se déploie dans le jeu de résonnances et de réminiscences qu'elle crée avec la pièce de Pagnol. Cela me permettra aussi de poursuivre les notes que je propose au fil de cette chronique sur la manière dont les « temps modernes » se

défont sur les scènes de théâtre contemporaines et peuvent se défaire dans l'acte d'interprétation – car on ne sort pas des temps modernes dans une temporalité qui serait elle-même moderne.

## *Marius*

Créée par Marcel Pagnol en 1929, la pièce de théâtre *Marius* a été adaptée au cinéma par Alexander Korda en 1931. Le film constitue la première partie d'une trilogie qui se poursuit avec *Fanny* et *César*. Les trois personnages et la ville de Marseille sont au cœur de cette fresque tendre et dramatique, mélodramatique, de liens familiaux et affectifs entre des êtres appartenant à un milieu populaire. Rappelons brièvement le cœur de l'histoire de Pagnol que Joël Pommerat reprend. Marius travaille avec son père dans un bar, le Bar de la Marine, sur le port de Marseille. Il aime Fanny, qui vend des coquillages tout près du bar, et Fanny l'aime depuis toujours. Mais Marius aime surtout le grand large. Fanny le sait, qui décide de mentir pour le laisser partir et à contre-cœur d'épouser le riche et vieux Panisse. Appelé par la mer, aidé par Fanny, Marius abandonnera les siens. L'histoire de ces gens ordinaires aux affects profonds était conçue par l'écrivain provençal à destination d'un public parisien[5]. Comme l'explique Martina Moeller, l'adaptation filmique de Korda, qui mythifie la ville de Marseille, conservait la nature théâtrale de l'histoire originale : elle mettait l'accent sur les dialogues et la gestuelle des personnages et dramatisait les émotions figurées par les corps à travers des prises longues, dans le « style du tableau » du cinéma allemand, et à travers une mise en scène « statique », qui rompait avec le style hollywoodien de l'époque.

Dans la mise en scène de Pommerat, les personnages marseillais sont incarnés par des comédiens professionnels, mais aussi par d'anciens détenus de la prison d'Arles. Cela, on l'apprend en lisant le programme (notamment l'entretien avec le metteur en scène) ou par les critiques publiées sur les sites de théâtre[6]. Le court descriptif du spectacle le laisse simplement imaginer, qui mentionne seulement que la pièce a été « présentée dans une première version

en milieu carcéral ». Il est donc tout à fait possible de passer à côté de cette information. Rien par ailleurs ne vient dramatiser l'origine du spectacle et des comédien.es. À la différence des spectacles de Jérôme Bel, où le spectacle est déspectacularisé par la mise en scène d'interprètes non professionnels, ce qui est déspectacularisé, chez Pommerat, c'est bien plutôt la mise en scène d'anciens détenus. Il semble d'ailleurs que tout ce qui pourrait référer à la vie des interprètes soit mis en sourdine au profit de l'histoire racontée ; que si le réel affleure (et il affleure dans les rires et sourires complices des comédien.es, en deçà du jeu), c'est accidentellement, de façon contingente, sans que cela vienne briser la fiction.

Il s'agit d'ailleurs moins d'une mise en scène du texte de Pagnol que d'une réécriture modifiant presque intégralement le texte original. Plusieurs ateliers ont eu lieu avec les détenus de la Maison Centrale d'Arles[7]. Le contexte particulier du milieu carcéral a servi de matériau à la recréation : c'est la question de la fuite, du désir d'évasion, l'abandon de celles et ceux qu'on aime qui sont au centre de l'action, comme ils le sont dans l'histoire originale. Aussi peut-on comprendre le déplacement du cadre dramatique. Utilisant les contraintes matérielles de l'espace théâtral, le metteur en scène évince ces morceaux du port de Marseille que le film faisait apparaître, pour figurer dans les limites de la boîte noire l'enfermement carcéral. On comprend à rebours que la fiction est créée à partir de la vie des interprètes. On comprend aussi que leur corps, leur carrure, leur accent, leur phrasé donnent vie aux êtres mythiques de la fiction marseillaise que le film de Korda a cristallisés, notamment grâce au jeu des vedettes qui les ont incarnés.

On pourrait faire une enquête pour savoir ce que le jeu justement a fait aux détenus, comment il a participé de leur vie pendant leur incarcération et après (Jean Ruimi par exemple, qui joue César dans la pièce, fait maintenant partie de la Compagnie Louis Brouillard de Joël Pommerat) ; pour savoir aussi ce que le spectacle a eu comme effets sur les détenus de la prison des Baumettes à Marseille où il a été représenté. Ce n'est pas l'objet de cette courte chronique. Il n'est pas question non plus de revenir sur les circonstances qui ont poussé Joël Pommerat à travailler avec ces détenus

(il s'agissait au départ d'un désir de Jean Ruimi, alors incarcéré à la Maison Centrale d'Arles), ni sur les différents intermédiaires rendant possible cette rencontre ou sur les différentes étapes de ce travail initié en 2014. Il s'agit seulement de revenir sur quelques effets, affectifs et imaginaires, du spectacle.

L'éviction de Marseille et de la mer est frustrante. Le désir de fuite n'est plus lié à un espace. L'appel n'est plus cosmique. Ses raisons deviennent sociologiques. Manque aussi la sensorialité du bar masculin du film de Korda, où coule l'alcool et où les hommes laissent transpirer parfois malgré eux leurs affects. Dans la mise en scène de Pommerat en effet, Marius ne travaille plus dans un bar mais dans une boulangerie – l'espace dramatique rappelle ainsi *La Femme du boulanger*, réalisé par Pagnol en 1938, et, au-delà de *Marius*, le monde fictionnel de Pagnol. Mais on retrouve cependant la même retenue des hommes dans les relations et la parole affectives. Les mêmes passions – Marius inhibant son amour pour Fanny, ou l'exprimant par la jalousie. La même histoire, quoique la langue de Pagnol disparaisse[PM12] , et malgré quelques aménagements (autour du personnage de Fanny notamment, moins tragique que dans le texte original). Mais peu importe les manques ou les ajouts dans l'intrigue présentée, car c'est dans le décalage entre le dit de la scène et les souvenirs des originaux que se fait sentir la chair textuelle et filmique des êtres de la fiction de Pagnol.

## Un cinéma intérieur

Assez vite on comprend que l'intrigue sera la même et que la mise en scène, réaliste, ne la tordra pas. Ce n'est donc pas la surprise d'un dénouement inattendu que l'on attend, ni les déplacements qu'aurait pu opérer une actualisation audacieuse ou plus novatrice de la pièce, mais les scènes saillantes, les étapes clefs et culte de l'histoire : le départ de Marius pour le grand large, les adieux larvés de Marius à son père (et sa réplique, légendaire : « je t'aime bien »), et surtout le sacrifice de Fanny, choisissant d'aider l'être aimé quitte à le perdre. Ce que l'on attend aussi beaucoup, c'est le rejeu de la célèbre partie de cartes (« Tu me fends le cœur ! »). Ce qui se passe

sur la scène pousse à anticiper ce qui se passe dans la suite de l'action. À rire et pleurer d'avance. Les images du film arrivent en creux. Aux corps des acteurs se superposent en effet ceux des acteurs réels du film (la gestuelle de l'acteur-vedette Raimu jouant César). Se superposent aussi les personnages de fiction. L'expérience théâtrale réactive le souvenir, au-delà des personnages, de l'atmosphère marseillaise mythifiée dans le film de Pagnol, du son du port et de la mer, et qui eux aussi, comme les corps des acteurs du film, sont absents de la scène. Ces absents sont comme les morts et les espaces disparus dont on se souvient avec tendresse, même si on les a peu connus, ou parce que d'autres, plus vieux, les ont sans doute connus.

Le geste et la parole dans le monde figuré sur la scène activent la projection d'un film intériorisé, que je pensais pourtant avoir oublié. S'instaurait dans l'expérience théâtrale un autre plan de représentation, non sur la scène du théâtre, mais sur la scène mentale. Durant la représentation, coexistaient deux mondes fictionnels (scénique et mental), deux types d'êtres de fiction (théâtraux et filmiques), deux régimes ontologiques (la présence des corps réels et l'absence des corps qui ont cristallisé, dans le film, les êtres de la fiction). Ces mondes et ces êtres fictionnels ne coexistaient pas, dans mon expérience, sur le mode du simultané. Les souvenirs du film progressivement réactivés, je retrouvais l'ordre de l'histoire, j'anticipais les réactions personnages, les scènes et répliques culte. Le monde fictionnel mental et oublié dans lequel je me retrouvais projetée a fini par se donner comme antérieur (et comme connu) au monde figuré sur la scène. Cette expérience de réminiscence est sans doute vécue à des degrés de profondeur différents selon le degré de familiarité avec le texte et le film de Pagnol. D'ailleurs je sentais et voyais mon compagnon, assis près de moi, lui qui connait tout un pan du texte de *Marius* par cœur pour s'être amusé petit à le jouer avec sa famille, vibrer plus fort et plus tôt. Le monde de son enfance personnelle s'ajoutait à son cinéma intérieur. Mais peu importe qu'on connaisse ou non les originaux car la mise en scène réaliste de Pommerat conserve la dimension mythique du microc-

osme que Pagnol avait conçu pour le public parisien, si bien que c'est toujours comme depuis le passé du mythe de la vie ordinaire que se déploie le présent scénique.

## Rayonnements

Bien après la représentation, m'est revenue cette scène qui m'avait saisie dans une autre pièce de Joël Pommerat, en 2019, une création totale cette fois : *Contes et légendes*. Un robot humanoïde, joué par une actrice, chantait « Mourir sur scène » de Dalida. Performé dans cet espace théâtral, le tube, dont les paroles rappellent le souvenir du suicide d'une des icônes de la chanson française, exagéraient les affects de tendresse mêlés de joie et de tristesse qu'il déclenche chez moi habituellement. À la façon d'un *agalma* (la statue, l'effigie, l'image en grec), comme un artefact captant les regards, l'actrice-robot instaurait dans la représentation le rayonnement diffus d'une présence commune mais mythique, familière mais venue d'ailleurs. La scène performait, via cette image agalmatique du corps scénique, l'attachement, dont il est justement question dans ce conte, d'adolescent.es à des artefacts imitant le vivant.

Ainsi que l'écrivent Agnès Curel, Corinne François-Denève et Floriane Toussaint dans l'introduction à leur dossier sur « l'irruption du tube dans les scènes théâtrales contemporaines », paru dans la revue *Thaêtre*, le tube génère

> un effet de « dilatation de l'instant », comme le formule Cécile Auzolle. L'irruption du tube suspend la représentation et produit un triple effet de ressaisie : du spectacle, comme condensé dans le morceau diffusé ou interprété, du tube lui-même, soudainement rechargé de sens, et du·de la spectateur·rice, en tant qu'individu chargé de souvenirs liés à cette chanson et en tant que membre d'une communauté pour quelques minutes soudée par la musique[8].

Le *Marius* de Pommerat a les mêmes pouvoirs que le tube. Comme la chanson de Dalida performée par l'actrice se faisant artefact (rejouant la transformation de la chanteuse en artefact vivant, en

corps scénique fait de strass et de paillettes), c'est en fait toute l'histoire de Pagnol qui, reprise dans le *Marius* de Pommerat, *dilate l'instant* pour activer, via le monde figuré sur la scène, l'espace à la fois individuel et commun du souvenir de légendes populaires et ordinaires. Aussi le spectacle de Pommerat s'écarte-t-il du régime illusionniste strict en ce qu'il ouvre vers cet ailleurs poétique et kitsch, à la manière d'un conte. Le spectacle ne rompt pas avec le passé des « anciens modernes[9] » en faisant du contemporain, mais il défait le rapport moderne au temps (la rupture avec le passé) en nous rattachant à un passé mythique, en nous faisant ainsi éprouver notre attachement à des objets culturels modernes intériorisés, et en défaisant les résistances à la sentimentalité que de tels objets suscitent.

Dans l'espace mental de l'après représentation se déploie le rayonnement diffus d'un microcosme fictionnel où scènes théâtrale et cinématographique semblent avoir fusionné. Les corps scéniques sont chargés de la lumière des corps filmiques évoluant sur l'écran. Ils exercent la même emprise, pas celle de l'effet de réel, mais celle du temps du kitsch dont les personnages inventés par Pagnol sont les premiers porteurs. Ces êtres de théâtre, devenant spectraux, se rapprochent du mode d'existence des êtres de fiction qu'ils incarnent. Ce qui apparaît donc aussi dans l'après de la représentation, c'est ce que partagent les premiers avec les seconds : leur caractère fantomatique tout autant que leur « chosalité[10] », leur « manque d'être[11] » comme leur surcroît de vie. Les interférences entre ces modes d'existence rappellent que les êtres de fiction sont des « quasi personnes[12] » et les corps scéniques, des morts en puissance.

—

## Notes

1 **Voir par exemple Isabelle Stengers, « Avec et après l'enquête : comment passer des modernes aux contemporains ? », in Antoine Hennion (dir.), « Bruno Latour, pragmatisme et politique », *Pragmata* 2023-6, p. 425-441. https://revuepragmata.wordpress.com/wp-**

content/uploads/2023/04/pragmata-2023-n6-14-isabelle-stengers.pdf.

2 Josette Féral, « Le signe en procès : l'expérience du théâtre naturaliste. », *Les Cahiers Naturalistes*, 56, 1982, p. 128.

3 Bénédicte Boisson, Laure Fernandez, Éric Vautrin, *Le cinquième mur. Formes scéniques contemporaines et nouvelles théâtralités*, Dijon, Les Presses du réel, 2021, p. 87.

4 Déborah Bucchi, « Pendant ce temps la Terre soufflait (Sur Umwelt de Maguy Marin) », *Les Temps qui restent*, Numéro 2, Été (juillet-septembre) 2024.

5 Je reprends et résume dans la fin de ce paragraphe certaines des analyses développées par Martina Moeller dans son article « Le mythe de Marseille dans le film Marius (1931). L'influence du réalisateur et des décorateurs germanophones ». *Marseille. Éclat(s) du mythe*, édité par Véronique Dallet-Mann et al., Presses universitaires de Provence, 2013, https://doi.org/10.4000/books.pup.23187.

6 Voir la belle recension d'Eric Demey, « Avec *Marius*, Joël Pommerat pique au cœur », publié le 29 novembre 2024 : https://sceneweb.fr/marius-de-joel-pommerat/.

7 Voir l'entretien de Joël Pommerat avec Hugues le Tanneur pour le Festival d'Automne 2024, « Venir dire son mot dans le monde. Joël Pommerat autour de *Marius* », à l'adresse suivante : https://www.mc93.com/journal/venir-dire-son-mot-dans-le-monde.

8 Agnès Curel, Corinne François-Denève et Floriane Toussaint, « Avant-propos », *thaêtre* [en ligne], *Chantier #9 : Tubes en scène ! L'irruption du tube sur les scènes théâtrales contemporaines* (coord. Agnès Curel, Corinne François-Denève et Floriane Toussaint), mis en ligne le 15 janvier 2025. URL : https://www.thaetre.com/2025/01/15/tubes-en-scene-avant-propos/.

9 Selon l'expression de Bruno Latour dans « Sur un livre d'Étienne Souriau : *Les différents modes d'existence* », in Fleur Courtois-

L'Heureux et Aline Wiame (dir.), *ÉtienneSouriau. Une ontologie de l'instauration*, Paris, Vrin, 2015, p. 52.

10 *Ibid.*, p. 45.

11 *Ibid.*, p. 47.

12 Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, article « Personnage », Paris, Seuil, 1995 [1972], p. 753.

POÉSIE COMMUNE

PROPOSITIONS | #POÉSIE | #CORPS | #ÉROTISME | #MYTHOLOGIE

# « Là_Soirée du 12.12.24 »,

Par Florence Andoka | 20-03-2025

**Interroger le commun en poésie, c'est aussi questionner les devenirs de l'érotisme en littératures, à l'époque du tout-*porn*, de la surmédiatisation des désirs et de leurs avatars en sucre pour marchés porteurs. Loin des séductions sur papier glacier, la poésie de Florence Andoka se fait à la fois frontale et cryptée, s'habille volontiers de noir, mêle des motifs de dentelle référencés au prosaïsme d'une crudité qui peut encore se faire surprenante. Quelles sont les voix possibles d'*eros* de nos jours, quand le corps, partout malmené, parfois durablement abimé, réinvente l'expérience du jouir en même temps que son dire ? Le poème « Là_Soirée du 12.12.24 », accompagné de l'image « ici ou là » peut se lire comme une proposition de réponse. Ouvrant aussi d'autres questions.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/la-soiree-du-12-12-24/728ab713c3-1742462425/la_lecture.m4a

Je ne sais plus à quel sein

Ni si sain prend un T

Ce que tu ignores également

Parfois j'ai envie

Mais rien

Ne vient qui ressemble

À un rire sérieux

Du cœur

En ai-je ?

Ce n'est pas le problème

Qui s'accumule en couches épaisses

Tandis que les étoiles sont à tout le monde

HEV

Entre tes lèvres basses

Je respire

Avec mes mains

Qui font le tour

D'un champ mouillé

De consciences léchées

Dérapage lyrique

Du DR Dre

Je ne sais pas s'il respire

Encore des histoires

De la chair à pourquoi

Si, ça, moi

*

Rester là avec ce qui

Traverse

Consiste à

Donner son bassin à la lumière

Demande

Mieux que ça

Pelvis, pubis, ischium

Elle visse

Se déhanche sans ménagement

Le titane permet ça

Les larmes sublimes du psoas

Dans quinze à vingt ans

Tout ceci sera

Délivré de l'importance

*

De petits escargots

Porteront des flammes

Au désert

Assumeront

Le travail sans relâche

D'être

Lucifer annonce le matin

Wiki wiki wiki

La nuit est perdue

La raison retrouvée

Ça s'englue

Ni ne chie, ni ne baise

Catherine M et Gilles D portent

Les ongles un peu longs

Sans ornements de couleur

Contrairement à Georgina & moi

Toute vague a sa réserve

Pas pour longtemps

Pimprenelle

Emmurée

Pratique le voyage astral

Mon clitoris est une petite planète

Ta pompe à prostate aussi

Comme tout

Ce que l'on se demande

Autour du lac

Où poussent les ancolies

Se délivrent les chiens

Un matin de goguette

L'horizon s'éclaircit

Ta coquille a des trous

*

Peu à peu

Peau à mieux

J'apprends les disques mous

Ronronner ou mourir

Ce qu'aimer veut

Contre le matelas

De la chambre cuisine

Grasse mais pas tant

Mireille, Mathieu et Michel roulent

À vive allure

Fourchent les certitudes

L'écran scintillant

Des choses bien faites

Des savoirs agrandis

Ma jeunesse sent la fleur

D'oranger en spray

Ristourne sur admiration

Impossible

De revenir en arrière

Une vie c'est déjà beaucoup

Votre mouche Madame

Sur l'inoubliable joue droite

Prothèse prophétique

NRJ de vénération

Le coup du mimétisme ascendant

Une fois sur deux

En cas de réussite

Sirius renverra Micromégas

Faire la leçon

Même les Starseeds et les zèbres

Auront peut-être tort

Au jeu du grand pourquoi

Aujourd'hui jeudi

Est le jour des croissants

Du soleil et de la muscu

Encore un effort

Bel ogre

-toi

Axe terre-ciel

Linoléum crépi

Aquarelle selfie

Linéaments de lumière

*

Au triangle des Bermudes

Du vomi de narines

Les succulentes prospèrent

Que de ringardises émouvantes

En application locale

L’inflammation est désormais

Chronique du jour

Qui vient

Ressasse

Les plaisirs décuplés

Des babines du destin

Amour ahurissant

Palpe-moi les lobes

Que je m’endorme

Un peu plus vite

C’est moche

Quand la nuit a des trous

Chaque tourelle détient

Les secrets du médire

Position haute ou basse

Qu’ils disent

C’est pareil à la fin

La machine à respirer

Respire machin

Montre-toi mignon

Montre-moi ta rose

Et je te montrerai

Outre mon mucus

Un rosebud

Ma difformité physique

Arrosé d'oud, de moula

De camphre immaculé

Si qui perd gagne

N'est pas une coutume propre

D'autres sont en délire

Avec du myosotis

Relie toujours

Le bruit courtois

De la De'longhi

Au bonjour robuste

Des femmes

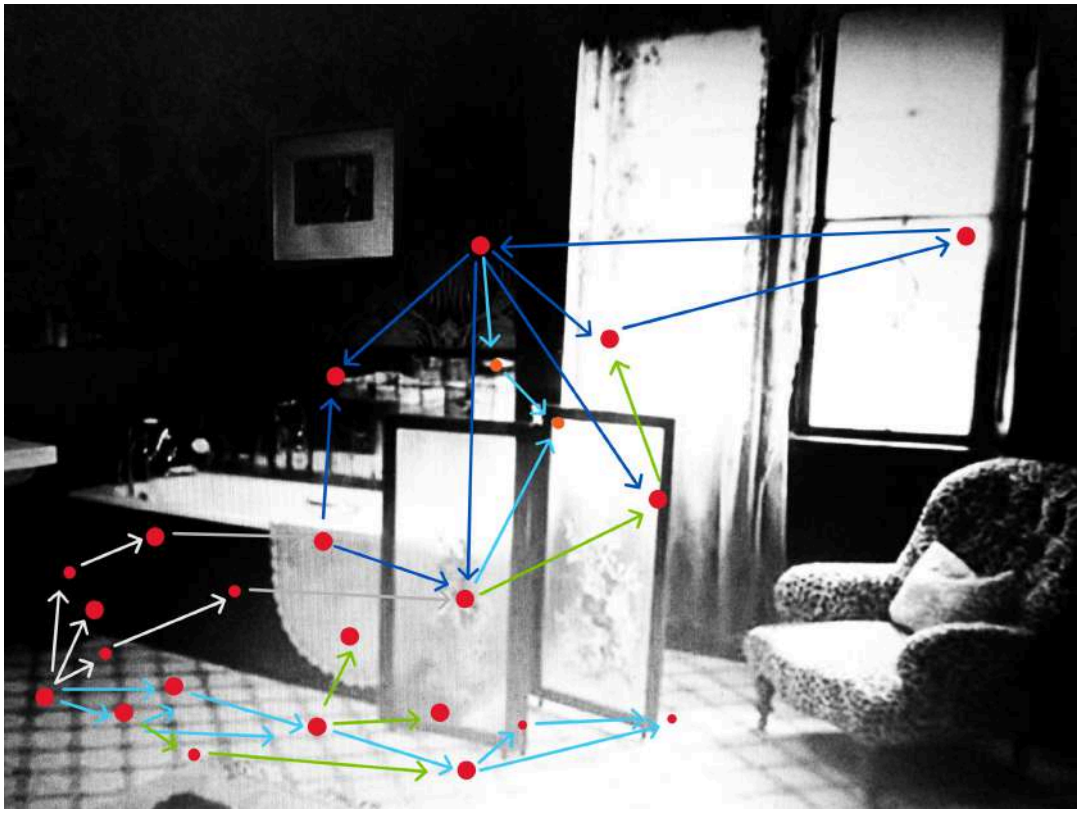
Au jardin de l'immeuble

Où les sourires sont d'or

Pas le temps ce matin

D’entretenir demain

Ça sera Sainte-Lucie



—

MONTEZ SUR VOS OREILLES : À L’ÉCOUTE DES PRATIQUES

DOCUMENTS | #RUE | #BRÉSIL | #CARNAVAL | #DÉSIR | #CORPS

# L’art du carnaval de rue : impressions sonores de Rio de Janeiro

Par Bastien Gallet | 26-03-2025

**En guise d’introduction au Carnaval de rue de Rio de Janeiro, *Montez sur vos oreilles* vous propose un montage de sons recueillis fin février et début mars dans les rues de la ville.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/l-art-du-carnaval-de-rue-impressions-sonores-de-rio-de-janeiro/63d5827571-1743006483/carnaval_tqr.mp3

Le carnaval est une pratique qui, à Rio de Janeiro, se divise en deux parties inégales : les défilés des écoles de samba dans le Sambodrome, monument dessiné par Oscar Niemeyer en 1983 pour célébrer la culture carioca et ceux des *blocos* (groupes) de rue qui occupent la ville pendant les dix jours qui précèdent le *Quarta-feira de Cinzas* (Mercredi des Cendres). Parmi ceux dont nous avons croisé le chemin, deux se distinguent par leur lieu de naissance : *Loucura Suburbana* et *Tá Pirando, Pirado, Pirou!* ont vu le jour au début des années 2000 au sein des Instituts psychiatriques municipaux Nise da Silveira et Philippe Pinel sous la coordination respective d'Ariadne Mendez et Alejandre Ribeiro, que j'ai eu la chance de rencontrer (les entretiens qu'ils m'ont accordés seront mis en ligne dans le prochain épisode de la chronique). En guise d'introduction au Carnaval de rue, je vous propose une suite d'impressions sonores captées entre le 22 février et le 3 mars 2025. Vous y entendrez des moments de défilé, des répétitions, une « roda da samba[1] » et un groupe rejoignant un bar après la dispersion d'un *bloco*.

Avec, par ordre d'apparition : samedi 22 février à 7h du matin, *Céu na terra (Le paradis sur terre),* groupe historique du Carnaval de Rio, entre en scène dans les rues de Santa Teresa (il reviendra la samedi suivant car c'est un des rares *blocos* à défiler deux fois) ; le même samedi à 18h, *Tá Pirando, Pirado, Pirou!* répète une suite de scènes sans paroles[2] dans une salle de l'hôtel Casatuxi, à Botafogo ; vendredi 28 février à 19h30, *Mil e Uma Noites (Les Mille et une nuits)* sort dans les rues du Saara, accompagné de la *bateria Balancia Mas Não Cai* (*On se balance mais on ne tombe pas*) ; dimanche 23 février autour de 18h, *Tá Pirando, Pirado, Pirou!* défile sur l'avenue Pasteur, à Urca, en direction de la plage de Vermelha, au pied du pain de sucre ; mercredi 26 février à 21h, *Panamérica Transatlântica* répète dans le centre d'art Tropigalpão, à Glória, où il a son atelier de confection de costumes, d'étendards et d'effigies ; lundi 3 mars vers 1h du matin, la *roda do samba* qui a suivi la sortie du même *bloco* place de l'Harmonia, à Gamboa, bat son plein ; vendredi 28 février à 19h40, *Mil e Uma Noites* poursuit

sa marche dans les rues du Saara (le quartier-marché de la ville) ; lundi 3 mars à 17h30, la « *concentração* » (rassemblement) de *Panamérica Transatlântica* place de l'Harmonia est sur le point de prendre fin ; jeudi 27 février autour de minuit, après la sortie de *Loucura Suburbana* dans les rues d'Engenho de Dentro, un petit groupe joue et chante tout en marchant vers un bar où la fête doit se poursuivre.

Les musiques jouées et chantées appartiennent presque toutes au répertoire du Carnaval de Rio : sambas, *marchinhas* et *canções* qui vont de 1904 pour la plus ancienne à 2025 pour la plus récente. Vous reconnaîtrez, dans le désordre, « Mulata Bossa Nova » de João Roberto Kelly (1964), « É Hoje » de Didi et Mestrinho (1982), « Vacilão » de Zeca Pagodinho (2000), « Cachaça » de Mirabeau Pinheiro, Lúcio de Castro et Heber Lobato (1953), « Historia Para Ninar Gente Grande » (la samba de la Mangueira qui remporta le concours des écoles en 2019[3]), « Cidade Maravilhosa » d'Andre Filho (1904) et « O Qorpo é Santo! », la chanson de l'*enredo* 2025 de *Tá Pirando, Pirado, Pirou!*

J'ai écrit que le carnaval était une pratique et il l'est bien, à condition de comprendre ce que cette pratique peut avoir d'existentielle et de transformatrice. On ne fait pas l'expérience du carnaval sans traverser une série d'états qui sont à la fois affectifs et relationnels, intimes et socio-politiques, festifs et militants : qui troublent les différences constitutives de notre être-au-monde. La raison majeure de ce trouble tient au fait que la pratique du carnaval donne accès, si l'on accepte de se prêter pleinement au jeu, à un mode d'être qui met notre soi entre parenthèses (le réduit, si je puis dire, à ses vécus festifs). Je fais l'hypothèse que ce mode d'être se compose de trois traits ou manières : une manière d'occuper l'espace par les mouvements et les sons qui le constitue en zone mobile et envahissante (et l'on sait à quel point cet espace fut à Rio l'objet d'une dispute constante depuis les premières décennies du XIXe siècle) ; une manière de rendre public son désir en tant que construction collective (et plus généralement ce que l'ordre social tend à dissimuler ou à interdire : la nudité plus ou moins déguisée des corps, leurs mouvements, leurs frottements, leurs baisers) qui le rend partageable et

épidémique ; une manière de célébrer le passé africain et amérindien du carnaval (en revêtant ses masques, en jouant ses musiques, en dansant ses danse) qui fait affleurer dans le présent des défilés ses survivances formelles et affectives.

—

## Notes

1 Une réunion de musiciens qui, le plus souvent autour d'une table disposée en plein air, jouent des *choros* et des *sambas*. C'est une forme de concert puisqu'un public y assiste, groupé autour de la table, mais c'est surtout l'occasion de jouer ensemble sans programme formellement établi. Il n'est pas rare qu'après un défilé les participants du *bloco* se retrouvent autour d'une table en terrasse pour continuer à chanter et à danser.

2 *Tá Pirando, Pirado, Pirou!* accompagne ses défilés de scènes mimées représentant l'*enredo* (thème ou récit), qui tournait cette année autour de Qorpo Santo (1829-1883), dramaturge et journaliste brésilien originaire de la région de Porto Alegre qui fut persécuté pour sa supposée « monomanie » (nom qu'on donna à sa compulsion à écrire). Il est par ailleurs le premier dramaturge latino-américain à avoir inclus dans une de ses pièces un couple homosexuel (sous les noms de « Tatu » et « Tamanduá », Tatou et Tamanoir). L'*enredo,* élément central des défilés des écoles de samba, est presque absent des *blocos* de rue, à l'exception, notamment, de *Panamérica Transatlântica* (dont le thème cette année est « *As tramas que nos sustentam* », « Les trames qui nous portent ») et *Tá Pirando, Pirado, Pirou!*

3 Cette samba de la Mangueira, une des écoles de samba les plus populaires de la ville (la première à avoir remporté le concours des écoles en 1932), fut composée quelques mois après l'élection de Jair Bolsonaro à la présidence du Brésil. Dès l'année suivante, elle faisait partie du répertoire du Carnaval. Son *enredo* est l'histoire du Brésil, une histoire racontée, pour reprendre l'expression de Walter Benjamin, « à rebrousse-poils ». En lieu et place de l'histoire officielle, c'est celle des esclaves, des populations vaincues ou reléguées, des révoltes populaires et des femmes assassinées que la Mangueira raconte. Une « Histoire pour endormir les grandes

personnes » (« *História pra Ninar Gente Grande* ») dit avec ironie le titre de cette contre-narration dont une des figures est Marielle Franco, sociologue, membre du PSOL et conseillère municipale de la ville de Rio, assassinée en 2018 par deux anciens policiers militaires. Une chanson pour se souvenir des morts, consoler les vivants et résister au pouvoir bolsonariste et à son idéologie révisionniste.

VUES EN COUPE D'UN FLUX DE FICTIONS

PROPOSITIONS | #SÉRIES TV | #RELIGION | #FICTION | #ESPAGNE

# *La Mesías*, foi et fiction

Par Tristan Garcia | 23-03-2025

***Entre tinieblas* : c'étaient les années 1980 et, justement, les ténèbres se dissipaient, un grand vent de liberté soufflait sur Madrid, l'insolence d'Almodóvar peuplait un couvent de nonnes héroïnomanes et érotomanes. Quarante ans plus tard, comment hériter de la *Movida* ? Comment, dans la Péninsule, interroger la foi à l'heure où la voix (vox) de l'extrême-droite se réveille, où les ténèbres à nouveau s'épaississent ? Voyez *La Mesías,* de Javier Ambrossi et Javier Calvo (dits « los Javis »), autres enfants terribles madrilènes, qui se réclament de leur aîné. Et, auparavant (ou ensuite), lisez les *TQR* !**

Depuis quelques années, la fiction est très inquiète de la foi.

Plus exactement, un certain nombre d'œuvres pour la télévision ou disponibles sur des plateformes, qui représentent peut-être la pointe esthétique de l'industrie culturelle occidentale, du monde consumériste qui s'estime libéral, ouvert, multiculturel et qui exprime souvent le point de vue de classes supérieures, éduquées, se sont réemparées de la question de la croyance religieuse dans ce qu'elle a de plus exclusif, brûlant et autoritaire. *The Leftovers* ou *The OA* ont sans doute été deux des plus importantes séries de la décennie précédente. Chacune décrit à sa façon la fascination et la peur d'artistes – en l'occurence Damon Lindelof et Brit Marling – pour ce qu'on pourrait appeler avec Nietzsche la « psychologie de la foi » : un univers mental considéré du dehors comme fermé, fanatique, inaccessible à la raison, qui s'oppose frontalement à l'éducation libre de sujets autodéterminés, mais laisse aussi miroiter tout un univers fabuleux d'images et de récits qu'un esprit incrédule, à

sec et déprimé, ne serait plus capable de se fabriquer. « La foi, résumait Nietzsche, consiste à s'offrir le plaisir rêvé d'une toute-puissance à se satisfaire en dépit de la réalité » (*L'Antéchrist*, § 50).

Peut-être que l'art de la série, qui explore les contradictions de l'imaginaire de ses créateurs et de ses spectateurs en Occident, est en train de rejouer la grande scène, à la fin du xix$^{e}$ siècle, du désenchantement et du réenchantement du monde, inséparable d'une modernité mélancolique qui a toujours essayé de mesurer ce qu'elle perdait (en plaisir et en force de l'illusion) à mesure qu'elle avançait (en supposée lucidité). Sans jamais décider, comme dans une grande image stéréoscopique, *The Leftovers* et *The OA* essayaient déjà de nous plonger dans un monde à la fois dévasté par une sorte de désillusion nécessaire et hanté par la possibilité du miracle, qui donnerait raison au croyant auquel la raison rechigne à accorder crédit et autorité, parce qu'il menace toujours de nous livrer au fanatisme.

Considérée par beaucoup comme la plus belle série de l'année passée, *La Mesías* s'inscrit ouvertement dans cette lignée d'œuvres sans Dieu, inquiètes de leur propre vide existentiel, mais observant avec fascination et répulsion à la fois la possibilité de croire et – surtout – de faire croire. Foule de prophètes, inextricablement vrais et faux, peuplent ces fictions contemporaines, aussi bien nord-américaines que, désormais, européennes. Revendiquant la filiation avec *The Leftovers* et *The OA*, *La Mesías* est l'œuvre d'un duo bien connu en Espagne, surnommé « les Javis », couple homosexuel à la ville, se qualifiant de *queer*, personnages du monde culturel branché, déjà scénaristes de la très belle série *Veneno*, qui était une biographie légèrement fictionnée de Cristina Ortiz Rodríguez, grande figure médiatique transgenre de la télévision espagnole.

D'abord présentée comme une réflexion introspective sur l'enfance de l'un des deux auteurs, *La Mesías* est devenue une fiction beaucoup plus vaste, impressionnante de maîtrise, une sorte de synthèse de l'imaginaire traditionnel espagnol austère de la domesticité forcée, de l'enfermement, de la rigueur de l'éducation des femmes (on pense en particulier à la pièce de théâtre *La Maison de Bernada*

*Alba*, de Federico Garcia Lorca) et de la suresthétisation pop et fluo de nouvelles formes de foi catholique instagramatisée ou tik-tokisée, un carambolage entre l'imaginaire délirant de sectes récentes médiatisées, comme l'Église chrétienne palmarienne des Carmélites de la Sainte-Face, dirigée par l'autoproclamé Grégoire XVIII (désormais en fuite, après avoir perdu la foi et dénoncé sa propre escroquerie) et une méditation profonde et rigoureuse sur la foi et le doute à la Miguel de Unamuno, sur la puissance élucidatrice de l'illusion et la puissance illusionnante de la lucidité.

Découpée en sept épisodes à la réalisation particulièrement soignée, qui emprunte aussi bien au soap-opera qu'au naturalisme cinématographique, injecte des motifs baroques dans une forme classique, *La Mesías* se présente comme une fresque ample, à la fois sinueuse et simple, structuré par des allers-retours entre présent et passé dont on devine qu'ils ont été le fruit de longues discussions en amont, lors de l'écriture du scénario. Cette construction alternée, habituelle dans les séries et les œuvres de flux actuelles, fait à la fois la force et la faiblesse de la série : elle la structure et la déséquilibre aussi.

Mais résumons d'abord l'histoire (pour celles et ceux qui n'auraient pas encore vu la série, signalons que nous serons obligé de divulguer un certain nombre d'éléments importants de la narration, au risque de gâcher leur découverte, même si elle ne repose pas vraiment sur du suspense et nous semble pouvoir être pensée après avoir été vue, mais aussi gagner à être vue après qu'on en a lu une première analyse).

*La Mesías* – c'est-à-dire en français « la messie » – commence par l'apparition, ou plutôt la réapparition, aux yeux effarés d'Enric Puig Baró, de ses six petites sœurs, devenues des phénomènes sur internet. Enregistrant des vidéos YouTube à l'esthétique qu'on pourrait qualifier de « techno-sulpicienne », les adolescentes sont devenues populaires en ligne, à la fois adorées et moquées. Leurs chansons relèvent d'un style assez élaboré, qui emprunte au rock chrétien américain, à la pop futuro-traditionnaliste de Rosalía, mais aussi à

la K-Pop ; grimées en enfants de chœur ou en saintes, elles chantent leur dévotion à Jésus et leurs croyances millénaristes, au fil d'images retravaillées sur des logiciels de montage démocratisés.

Cette épiphanie youtubesque, qui emprunte volontairement le kitsch des images générées par IA pour en rhabiller le retour vers la foi et les mœurs d'antan, est le signal de départ d'une douloureuse quête d'Enric, personnage taciturne et visiblement traumatisé, pour renouer avec une autre de ses sœurs, Irene.

Grâce à l'alternance entre les scènes, volontiers tristes et blêmes, du présent, et la chronique de leur passé familial, le spectateur comprend peu à peu que la mère d'Enric, d'Irene et des six petites a été, dans les années 80 (années postfranquistes et de la Movida), une jeune femme libérée, au look de « *material girl* » à la Madonna/Cindy Lauper, avec minijupe et bijoux en toc, multipliant les amants et trimballant tant bien que mal ses deux premiers enfants d'appartements en colocations miteuses au gré de ses rencontres, ses petits boulots, ses *fiestas*. L'actrice interprétant Montserrat Puig Baró dans sa vingtaine durant les trois épisodes est une véritable révélation. Elle joue comme dans un film d'Almodóvar mais distille peu à peu, dans son charme enjoué et bringuebalant sur ses talons hauts, ses moues, sa voix éraillée par la cigarette, sa sensualité et ses colères froides une menace, ou plutôt une contrainte insidieuse, par l'incessant chantage affectif permanent qu'elle impose à ses deux enfants : Enric, à la fois amoureux de sa mère et de plus en plus opposé à ce qu'elle leur fait subir, et Irene, qui se tait. Étonnants de naturel à l'écran, les deux enfants rappellent plusieurs personnages de martyrs enfantins inoubliables du cinéma espagnol à la fin de la période franquiste, dans *L'Esprit de la ruche* de Victor Erice ou *Cría Cuervos* de Carlos Saura.

On comprend peu à peu qu'on assiste à la peinture minutieuse, à la fois cruelle et empathique (pour tous les personnages de ce drame familial, y compris Montserrat qui se débat avec la fatalité sociale), d'un des plus beaux portraits de mauvaise mère jamais filmé. La façon dont se développe implacablement l'emprise de Montserrat, qui câline (peut-être un peu trop affectueusement) ses petits et puis

s'en désintéresse soudain, les abandonne durant une journée, une nuit, leur met dans les pattes des amants de passage, dont on comprend que certains éprouvent une attirance pédophile, est documentée avec une force rare. Par exemple, alors qu'Inès a été brûlée, Montserrat refuse sciemment de suivre les recommandations du médecin, ne lui met pas de crème et la laisse marquée à vie au visage. La cicatrice d'Irene symbolise bien le mauvais traitement, par manque de soin, de la mère, mais aussi sa façon de refuser toute intervention extérieure dans l'éducation des enfants, qui se retrouvent déscolarisés. Ils sont parfois protégés par leur tante, désireuse de rééquilibrer l'influence dévastatrice de Montserrat, qui entre alors dans des colères noires, récupère ses enfants et les arrache une fois encore à « la société ».

Une des plus grandes réussites de la série tient à l'ellipse conçue alors par les Javis, qui nous entraîne une dizaine d'années plus tard. Fait rare, le choix surprenant et risqué de faire interpréter Montserrat par une autre actrice, plus connue que la précédente (Lola Dueñas est une habituée des derniers films d'Almodóvar) se justifie dramatiquement et rend même brutalement visible la vérité : cette femme qui n'est plus la même est en fait la même, mais sous une autre forme. Elle ne lui ressemble pas tout à fait, mais on la reconnaît tout de suite. Certes elle a vieilli, elle a forci, mais c'est l'ancienne pécheresse de la Movida, déplacée dans un autre univers social et mental : après sa rencontre avec Pep, un petit homme plus âgé, très conservateur et très pieux, qui symbolise une autre Espagne, celle qui est restée nichée dans les années franquistes (même s'il est catalan), qui n'a pas pris le tournant de la modernité, de la libération des mœurs et de la libéralisation politique et économique du pays, Monteserrat s'est convertie. Elle a surtout transféré dans le domaine religieux son tour d'esprit impérieux, autoritaire, charmeur, à la fois surprotecteur, jaloux et bonimenteur. Les années 1980 l'avaient révélée en madone hypersexuée, indépendante, fêtarde et sans souci du lendemain ; elle se réincarne en prophétesse de la fin du monde, qui discute directement avec Dieu (avec d'étranges signes de la main), fonde une sorte de secte

réduites aux dimensions de sa famille, a six enfants avec Pep – les six filles qui deviendront des stars de YouTube – et s'enferme avec eux dans une petite propriété de l'arrière-pays catalan.

Les aînés, Enric et Irene (rebaptisés « Isaías » et « Resurrección »), ne peuvent qu'assister désemparés à l'assomption héroïque, la sanctification de leur mère, toujours aussi rusée dans ses stratégies de contrôle de l'esprit de sa progéniture livrée à son bon vouloir et son amour dévorant. Elle coupe la famille du monde extérieur – ce monde dont elle avait cru pouvoir profiter mais qui l'a marginalisée (elle avait fini dans une prostitution subie) et qu'elle hait désormais ; mais aussi elle anime le quotidien de ses enfants comme un conte de fées, les enchante et les fait chanter, prétend leur donner à elle seule le sens de l'existence que le monde social, dehors – libéral, matérialiste et athée – est censé avoir tout à fait perdu.

Désespérément, Enric qui voit sa mère comme une escroc de moins en moins séduisante essaie de lui résister ; il est sans doute pour cette raison, depuis le début, le préféré de la mère, qui éprouve son refus buté de lui céder complètement comme le reflet de sa propre mauvaise conscience : la prophétesse se sait aussi truqueuse et menteuse (elle détourne les lettres d'amour éperdu qu'envoie l'une des filles au prince héritier d'Espagne). Hélas, Enric devra choisir entre protéger ses jeunes sœurs enfermées dans le mensonge construit par la mère et fuir. Il part finalement, exilé de la maison familiale comme s'il était chassé du Paradis.

Irene le suivra un peu plus tard, amère, fragile, intérieurement détruite.

Dans les scènes du présent, elle devient un personnage peut-être plus faible, incarnant trop littéralement la froideur de l'individualisme contemporain, l'absence de sens et de transcendance de notre monde. Dirigeant un atelier de haute couture, elle mène une vie délibérément montrée comme inintéressante, consumériste et à ce point vidée de toute consistance spirituelle qu'elle en devient une caricature ennuyeuse d'existence sans Dieu : le week-end à Ikea, le

soir devant un DVD, ou dans un restaurant chic et sans âme avec quelques amis, à l'occasion de conversations superficielles et polies entre urbains de la classe moyenne supérieure espagnole...

C'est là, sans doute, que le bât blesse pour la première fois dans la construction à la fois esthétique et idéologique des Javis. Ils font en effet preuve d'une grande finesse psychologique employée pour peindre autour de la mère la complexité d'une existence hors de la modernité libérale et athée, où est réinjectée de force, avec l'autorité maternelle et au prix de chantages affectifs destructeurs, la puissance illusionnante et fabulatrice de la foi. La croyance à la fois élève et humilie les enfants, leur fait habiter un univers mythique, peu à peu confondu avec celui de la comédie musicale (où Enric trouvait enfant une échappatoire) mais aussi isolé, appauvri, où les chanteuses tournent en rond et n'ont d'autre issue que de rechercher une popularité abstraite, la gloire numérique à distance, par leurs vidéos carnavalesques qui en font des bêtes de foire sur YouTube. Mais, à ce tableau précis et nuancé, les Javis opposent une peinture simplifiée à l'extrême, une caricature de leur propre monde déspiritualisé, urbain, issu de la libéralisation postfranquiste. C'est comme s'ils ne parvenaient pas à dessiner la complexité de leur propre univers culturel, fascinés qu'ils sont plutôt par la reconstitution fantasmée de cet autre univers, celui de la possibilité de croire, qui leur semble ce dont leur existence – celle d'un couple gay qui se présente lui-même comme aisé, urbain, de gauche, multiculturel et tolérant – les aurait coupés : l'Espagne traditionnaliste, pieuse et autoritaire, mais en même temps l'univers mental réduit et enchanteur, ensorceleur même, de cette mère terrible, à la fois l'ancienne Espagne et l'Église, qui protège et détruit.

Or ce dilemme est un peu biaisé dans la série.

Pourquoi ? Du fait, d'abord, de sa structure narrative : on sent et on sait, par les interviews des Javis, que l'alternance entre la chronique du passé et les scènes de la vie présente a été pensée après coup, comme un « truc » dramaturgique. Elle permet certes de donner le rythme, propre aux longues œuvres de streaming, qui nécessitent pour soutenir l'attention de prendre la forme d'une enquête, de la

révélation d'un mystère, mais aussi elle rompt l'équilibre entre ce qu'on pourrait baptiser le « monde-sans-la-foi » et la « foi-hors-du-monde ». Car le monde extérieur, présenté comme notre monde libéral et déspiritualisé ne fait pas le poids : les acteurs y apparaissent systématiquement inquiets, maussades ou fébriles, les personnages secondaires y sont pour la plupart inintéressants (en particulier le compagnon d'Irene, simple faire-valoir, homme attentif mais fade, qui paraît ne rien comprendre à la situation, à la tragédie familiale existentielle de sa femme), parce qu'ils incarnent comme des abstractions le « monde-sans-la-foi ».

Le soin fasciné avec lequel est reconstitué l'univers mental d'enfants sous emprise nous rend sensible, jusqu'à nous déchirer le cœur, la force par laquelle une foi transmise, imposée par la figure maternelle finit par être désirable pour toutes les petites sœurs sauf une (Cecilia, la meilleure chanteuse), qui aiment leur cage dorée, parce qu'elles ne sont plus capables de vivre dehors sans le soutien de cette foi maternelle. La série réussit, comme peut-être mieux qu'aucune autre fiction récente consacrée à des sectes ou des entreprises de lavage de cerveau, à nous faire éprouver comment et pourquoi la soumission forcée à une doctrine, aussi folle soit-elle, depuis l'enfance, peut se transformer en objet de volonté et de désir assumé. Elle nous fait sentir comment une éducation exclusive, jalouse et qui tourne le dos à tous les préceptes de l'émancipation des sujets, peut déformer des volontés au point de les former vraiment... Comment, mêlée à l'amour le plus fort d'une mère, une foi opposée au monde peut rendre inapte au monde, au point de ne plus désirer être libre d'aller dans ce monde.

Mais la série ne cesse de nous montrer un monde qui, quoi qu'il soit l'univers social depuis lequel filment les Javis, a toutes les raisons de ne pas être désirable et qui ne contient aucune alternative (morale ou politique), qui est juste ce qu'il est : capitaliste, rationalisé, triste et froid. Sans donner raison à la « foi-hors-du-monde », les Javis exposent aussi crûment, mais de façon simplificatrice, le « monde-sans-la-foi » comme indésirable en bloc, sans puissance

d'opposition, sans aspiration de transformation interne et sans sens immanent, rééditant le discours d'une modernité désenchantant le monde pour prix de sa laïcisation.

Après le décès de la mère, le vieux Pep – seul personnage à être joué par le même acteur tout du long – réplique de manière lapidaire à Enric et Irene, qui ont voulu dénoncer les agissements de leur mère (jouée dans ses dernières années par une troisième actrice, encore très différente, plus petite et peut-être moins charismatique) : « Vous ne l'avez jamais comprise. » Elle a donné un sens à nos vies, se contente-t-il d'expliquer. Et la plupart des petites sœurs resteront avec lui, cloîtrées dans la maison pour le restant de leurs existences. Même si la série penche un peu, à cause des faiblesses déjà mentionnées (et relevées par beaucoup de spectateurs), elle parvient à nous faire voir double.

Le dernier épisode de *La Mesías* a cristallisé la plupart des débats ; il me semble en effet qu'il y a deux manières bien distinctes, à partir de cet épisode concentré sur le seul présent, et qui perd le charme de la chronique du passé familial, de relire toute la série.

La première consiste à voir dans *La Mesías* un effort pour dénoncer une entreprise autoritaire, incarnée par la mère, d'emprise mentale. Les spectateurs libéraux et anticléricaux, en particulier en Espagne, qui veulent assumer la vérité du « monde-sans-la-foi », lisent alors *La Mesías* avec des outils d'interprétation offerts par la psychologie actuelle, les études traumatiques et la critique de la manipulation mentale, considérant qu'il s'agit de l'odyssée d'un personnage, Enric, abîmé par la vie, détruit par une mère possessive, simili-incestueuse et dont il découvre, par le déblocage d'un souvenir traumatique, qu'elle l'a livré à l'abus sexuel d'au moins un de ses amants. La série joue bien ce jeu contemporain d'interprétation psychologique dans les termes du traumatisme et de la résilience. Enric essaie plusieurs thérapies, de la séance d'ayahuasca sous une tente chamanique, en compagnie d'un groupe de lesbiennes d'une sorte de Terres de femmes, à son adhésion à la secte (bien réelle) de la gourou indienne Amma, « la prêtresse du câlin », elle-même accusée d'emprise et de détournements de fonds. Avec

cette grille de lecture, ces spectateurs sont amenés à voir la série comme le récit thérapeutique, impossible, d'un homme abîmé par une foi fabriquée et imposée par une mère autoritaire. Ils sont alors confortés dans leur critique psychologique des effets de la croyance imposée.

Mais il y a une autre manière de lire la série, plus inconfortable : la méticulosité avec laquelle est décrit le processus d'emprise, justement, et le peu de soin avec lequel est traitée la complexité du « monde-sans-la-foi », qui n'est que le monde du trauma et de la déréliction, fait de *La Mesías* sinon une fiction de préparation à la foi, comme chez Pascal, en tout cas une fiction tragique de la foi à la fois impossible et désirable. Il y a dans la représentation par les Javis du « monde-sans-la-foi » moderne, libéral et athée, des îlots de spiritualités marginales et syncrétiques, traités par eux sur le même plan en tant que possibles réparations d'êtres humains abîmés : des croyances ufologiques au début, le sulpicinianisme YouTube des petites sœurs, le chamanisme final, mais aussi le renouveau charismastique de l'Église et la scène de chant heureuse de la jeune Cecilia à la toute fin. Livrée au monde, elle exprime le besoin de retourner à l'église et d'y jouer de la musique, afin de donner une petite place, dans le monde froid du dehors, à la chaleur de l'intériorité pieuse, comme paraît le montrer le plan final d'élévation de la caméra vers le ciel au-dessus de la ville, accompagné par son chant joyeux.

En ce cas, la série devient plutôt le symptôme d'une fascination inquiète, déjà présente dans *The Leftovers* ou *The OA*, pour ce qui, de la foi fanatique et close sur elle-même, manquerait au monde libéral et « ouvert ».

Sur le seuil d'un retour d'une religiosité qui, très certainement, n'est jamais partie, ces fictions à propos du religieux se multiplient comme autant de cristallisations d'esprits à la fois repoussés et fascinés par le désir de croire « comme avant », de tourner le dos au monde, à l'autonomie forcenée de l'individu et à la complexité de croyances multiples. Sous nos yeux, ces séries mettent en balance et semblent peser avec fébrilité, fascination, désarroi mais aussi une

forme d'amour, la soumission, l'engloutissement de la promesse d'un sujet émancipé, et la reconstitution d'un univers mental cohérent, aux dimensions restreintes, le soulagement de se livrer corps et âme à l'illusion, la joie de l'amour et du chant dans une foi imposée, le retour à la tradition contraignante dont on était péniblement sortis...

Au fond ce dilemme est celui du statut même de la fiction.

On peut voir *La Mesías* en s'identifiant à un esprit qui se considérerait comme éclairé, attaché à l'émancipation, aux droits de l'individu, à l'autodétermination de chaque volonté. On y verra sans doute la dénonciation rigoureuse de la fiction qu'est toute foi, sa fabrication familiale, psychologique et politique (dans le regret de l'Espagne franquiste). On peut aussi voir la série à la manière d'un âme inquiète – comme les Javis –, épuisée par ce qui lui semble être les fausses promesses de la modernité, de la sécularisation, qui espère et regrette une fusion fantasmée avec la mère, aussi mauvaise soit-elle (l'ancienne Espagne). On y verra alors un étrange attrait, peut-être inquiétant, pour le retour à une belle illusion autoritaire où vivre comme dans un cocon aussi destructeur que protecteur – donc une sorte une profession de foi un peu désespérée dans une fiction, plutôt que dans un monde dont il serait devenu impossible de faire sens.

On pourra aussi regretter qu'il manque dans la série l'incarnation d'une tierce possibilité, celle d'une foi dans le monde pour un autre monde, et la question de sa mise en fiction ; mais, à condition de ne pas se laisser piéger dans cette simple alternative entre une foi contre le monde et un monde sans foi, *La Mesías* a l'immense mérite de nous rendre matérielle, sensible, charnelle, cette inquiétude contemporaine, entre dénonciation de l'emprise et de sa fabrication, et désir d'abandon à la croyance.

—

REPORTER DE PAIX

INTERVENTIONS | #GUERRE | #PAIX | #PHILOSOPHIE | #POLITIQUE | #PSYCHANALYSE | #RELIGION | #SPIRITUALITÉ(S) | #AI

# Oui clandestin : communauté mystique et opacité subjective

Par Frédéric Neyrat | 23-03-2025

**Sollicitant la philosophie politique, la cosmologie, et la psychanalyse, cette nouvelle chronique de « Reporter de paix » s'aventure à penser une communauté « mystique », rassemblée autour d'un « oui » fondamental : « oui » à l'autre absolu de la société techno-fasciste, « oui » imprenable abritant nos désirs et pouvant nous aider, psychiquement, à ne pas succomber au désespoir.**

## Du « non » au « oui »

Dans ma chronique précédente, j'ai cherché à définir la *« non »-violence* comme puissance et non comme moyen, ce dernier pouvant aussi bien être de l'ordre de la violence que de la non-violence. L'enjeu était alors de symboliser le « non » de la non-violence et de contenir – sans la dénier - la violence politique, pour que la destruction et la mort n'aient pas le dernier mot. Telle est la seule façon de garantir une futurité, soit la possibilité d'un futur qui ne soit pas la répétition de la violence présente (politique, policière, économique), passant simplement d'un gouvernement à un autre sans être abolie.

Pensée de la sorte, la *« non »-violence* n'est pas réductible à une question politique : elle la précède, et relève, comme la paix que je cherche à comprendre, d'une expérience mettant en jeu un sens de la communauté, un être ensemble singulier. De quelle subjectivité s'agit-il dans cette expérience, et en quoi peut-elle être dite commune ? Et quelle serait la communauté des subjectivités « non »-violentes ? Sollicitant la philosophie politique, la cosmologie, et la psychanalyse, je propose dans cette chronique quelque chose de délibérément expérimental, refusant les partages disciplinaires : cette chronique est risquée, au minimum surprenante, puisque je qualifie de « mystique » une telle communauté.

« Mystique », pourquoi ce terme, me direz-vous ? Vous êtes « reporter de paix », mais votre reportage semble s'éloigner du monde... Auriez-vous troqué votre appareil-photo pour un pendule divinatoire et une boule de cristal ? Je crois pourtant ce terme utile, car il permet de désigner *un espace-temps absolument hétérogène à l'état du monde*, où ne font que grandir, chaque jour, l'autoritarisme et le mensonge : « mystique » nous autorise à désigner l'autre absolu de la société techno-fasciste, son IA et sa police. Penser cette Réalité autre, aussi mineure, vacillante, presqu'introuvable soit-elle, c'est se donner une aide psychique quand tout semble perdu. Trouver, dans le « non » de la « non »-violence, un « oui » majeur accordé à la justice et à la paix, un « oui » infiniment disponible pour nos esprits inquiets, voilà qui pourrait nous aider à ne pas succomber.

## Refus et détachement

Coup de théâtre donc, dans cette chronique : le « non » dissimulait un « oui » ! Mais pourquoi cette dissimulation ? Quel rapport ce « non » entretient-il avec ce « oui » ? Pour comprendre ce rapport, interrogeons-nous sur ce qu'est la subjectivité que je dis « non »-violente. Celle-ci doit apprendre à se déprendre de ce qui en elle-même – et pas seulement en l'autre, ce serait trop facile, trop projectif - favorise la guerre sans fin, non pas pour effacer les différences entre ennemis politique et amis politiques, mais pour

contenir la charge destructrice et en définitive autodestructrice de la catégorie d'ennemi. Elle doit dès lors se déprendre des identifications collectives qui ne tiennent que par le déni d'un non-soi (identifications, aussi inconscientes, ou « moléculaires » soient-elles, de type raciste, phallocentrique, fasciste, etc.). Est pour elle nécessaire un *détachement* à l'égard des formes collectives dominantes de la politique qui ne jurent que par la guerre ou par la « sécurité » locale, cette fausse paix qui toujours exige de la guerre « au loin » (je renvoie ici aux livres de l'historien Sylvain Venayre, par exemple *Les guerres lointaines de la paix*).

Mais le détachement que je cherche à penser n'est pas d'abord une négation : c'est une affirmation fondamentale, un « oui » arrimant la subjectivité dans une expérience bouleversante du commun. On ne confondra pas le « non » du refus – ne pas admettre l'injustice du monde - et le « oui » du détachement - qui est, déjà, l'autre monde. Déjà, même si ce monde autre est invisible ou presque, apparaissant et disparaissant, royaume indécelable, utopie clandestine. C'est ce « oui » clandestin que je veux comprendre, un « oui » fortifié par un « non » rebelle. Un « oui » opaque dans la transparence mortifère des échanges sociaux. Comme un cœur mystique pour la révolte politique.

## Mystique : ni religieux ni athée

Mystique et politique ? Voilà qui semble nous engager dans une longue enquête comparatiste et historique, où il s'agirait - lisant Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, Claude Lefort, Etienne Balibar, etc. - de s'emparer de la question du « théologico-politique », c'est-à-dire l'idée selon laquelle le fondement de l'État est mieux appréhendable par des concepts « religieux », aussi « sécularisés » soient-ils, que par des termes relevant d'une rationalité qui semble plus strictement politique.

Ce n'est pourtant pas ce que je recherche dans cette chronique, et pour plusieurs raisons. Qu'on l'entende ou bien comme retrait du « religieux » hors de la sphère publique, ou bien comme transfert et

donc persistance, sous une autre forme, du « religieux » dans des institutions sociopolitiques, le concept de sécularisation est enfermé dans le domaine conceptuel de l'État, de son devenir et de celui de la sphère publique : la sécularisation est un récit homogène à l'histoire du point de vue des vainqueurs, ceux qui ont pris le pouvoir, partagé la Terre, et défini les limites de la sphère publique. Or ce que je cherche dans cette chronique est précisément à mettre en avant une autre tradition, qui toujours a été défaite, réprimée, oubliée, et qui toujours a persisté dans l'ombre en prenant soin d'un autre soleil, d'une autre communauté : il ne s'agit pas pour moi de discuter, entre « hommes » (notez à quel point seuls des hommes parlent de sécularisation), de l'État, mais de son envers jugé impossible.

Deuxièmement, ce que j'entends par mystique n'est pas un secteur de la religion, une manière particulière de vivre celle-ci, mais - suivant la perspective ouverte par Michel Hulin consistant à « inverser l'ordre de dépendance » (*La mystique sauvage*) - sa source primordiale. Au commencement est l'expérience mystique (Moïse sur le Sinaï, Jésus au désert, Mohamed dans la caverne du mont Hira) qui pourra éventuellement devenir religion et tradition. Mais, d'une part, cette expérience est d'abord et avant tout une remise en cause des traditions antérieures : le mystique est rebelle et c'est pour cela qu'iele est excommunié(e), torturé(e), brûlé(e) – pensons au sort réservé à al-Hallaj, mystique Perse du 9ème-10ème siècle, ou Maître Eckhart, penseur mystique Chrétien du 13ème-14ème siècle. D'autre part, cette expérience peut être éminemment athéologique : ce que Hulin nomme « l'expérience mystique sauvage » peut arriver à n'importe qui lors de circonstances extrêmes, comme l'immobilité suivant une longue maladie ou un accident, la découverte d'un site naturel ou urbain saillant (désert, caverne, New York vu du haut de l'Empire State Building, la Terre vue d'une navette spatiale, etc.). De telles expériences déroutent la personne, la « désadaptant », écrit Hulin, et peuvent conduire à l'angoisse ; mais parfois l'angoisse ressentie se change en joie : un détachement s'opère par consentement à l'existence d'une Réalité qui n'est pas en mon pouvoir de nier, à la part autre du réel définitivement extra-humaine.

Mystique est ce qui remet en cause le sens de l'athée et du religieux, du politique et du théologique, de l'humain et du divin. Cette remise en cause est à l'œuvre, exemple insigne, dans cette fameuse formule de Maître Eckhart : « nous prions Dieu d'être libérés de Dieu ».

## Méta-anarchie et méta-communisme de maître Eckhart

Maître Eckhart peut nous aider à comprendre ce que je nomme le cœur mystique d'une révolte politique, en tant qu'affirmation donnant lieu à une refondation de l'être-ensemble. Je m'en tiendrai à l'analyse d'un passage du Sermon noté 52, intitulé « Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même », où il définit une pauvreté ontologique qui correspond à un état précédant toute création, un non-être qui n'est pas pur néant. Est pauvre, explique Eckhart, la personne qui peut se vider de toute volonté au point d'être telle qu'elle était avant d'avoir été créée. Est pauvre véritablement, dans un sens présocial, celle qui donc *existe comme incréée*. Car comme être créé, nous désirons et voulons être ce que nous ne sommes pas, ce que nous sommes supposés devoir être ou ce que l'on nous dit que l'on doit être, et nous accumulons de l'identité convenable ; mais comme être incréé, nous ne sommes pas soumis à ce chantage à l'être, au devenir façonné par les normes sociales, morales, en vigueur, chacun(e) est tel(le) *un rien récalcitrant*. Le moment le plus fantastique de ce sermon est lorsque Eckhart décrit le temps de l'incréé :

> « Quand j'étais encore dans ma cause première, là je n'avais pas de Dieu, et j'étais cause de moi-même. Je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, me connaissant moi-même dans la jouissance de la Vérité. C'est moi-même que je voulais et rien d'autre ; ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais, je le voulais ; *là j'étais libre de Dieu et de toutes choses* [je souligne]. Mais quand je sortis de ma volonté libre et reçus mon être créé, j'eus un Dieu ; car avant qu'il y eût des créatures, Dieu n'était pas Dieu (...). Or nous disons maintenant : Dieu, en tant qu'Il n'est que Dieu, n'est pas la fin

> absolue de la créature, car, pour autant qu'elle est en Dieu, la moindre créature a autant de richesse que Lui. Et s'il se pouvait qu'une mouche eût un intellect et qu'elle fût capable de chercher intellectuellement l'abime éternel de l'essence divine d'où elle est sortie, nous dirions : Dieu, avec tout ce qu'Il est en tant que Dieu, ne pourrait même pas combler ni satisfaire cette mouche. C'est pourquoi nous prions Dieu d'être libérés de Dieu et de recevoir la Vérité et d'en jouir éternellement *là où les anges les plus élevés et la mouche et l'âme sont égaux* [je souligne] ».

Je retiens deux éléments de ce passage. Premièrement, la personne humaine est souveraine en tant qu'incréée, cette souveraineté n'étant pas annulée par celle de Dieu qui, lui-même, n'est créateur qu'en regard des créatures, c'est-à-dire de la création, de ce qui de chaque personne a été créé. Mais, dans le rapport à l'incréé, il n'y a pas de Dieu, pas de créant ni de créé. L'incréé est sans créé et sans créant, donc sans Dieu, et *se libérer de Dieu est atteindre à la liberté radicale qui est la vérité de notre être incréé*. Voilà qui pourrait être la formule du méta-anarchisme, pré-politique, de la communauté « non »-violente. Deuxièmement, *l'incréé est le commun ontologique absolu, l'égalité radicale des humains, des anges et des mouches* : c'est ce qu'en d'autres occasions j'ai pu appeler un « moment d'immanence », soit l'abolition d'une hiérarchie (que celle-ci soit ontologique, politique, ou cosmologique). Dans ce sermon, ce moment d'immanence délivre une sorte de méta-communisme, qui n'est pas politique puisqu'il n'est pas même de l'ordre de la création ! Mais ce méta-communisme de l'incréé décrit parfaitement cet espace-temps de l'Ailleurs qui protège une pensée du monde radicalement autre, celle de la communauté clandestine que je cherche à définir.

## Les trois communautés de Landauer

Si vous doutez de la possibilité d'une lecture politique de type anarchiste de Maître Eckhart, sachez qu'il en existe au moins une, très forte, celle de l'anarchiste allemand Gustav Landauer, dont on dit qu'il a influencé Walter Benjamin, Ernst Bloch, Hermann Hesse, Paul Celan, et Arnold Zweig. Je l'ai découvert alors que je cherchais

des théoriciens anarchistes ayant pris fait et cause pour la paix, contre la guerre, contre l'armée, et aussi contre la violence – ce qui est le cas chez Landauer, qui a rejeté l'usage des attentats dans un texte de 1901 intitulé « Pensées anarchistes sur l'anarchisme ». Landauer a conçu un anarchisme fédéral-communautaire, éloigné de l'État, non sans quelque dimension conservatrice, notamment en ce qui concerne ses vues sur la sexualité (la famille et le mariage) et sur l'art – il n'était pas en cela un progressiste. Il a également beaucoup traduit – Oscar Wilde, Walt Whitman, Rabindranath Tagore, etc. Il est mort assassiné par des soldats allemands le 2 mai 1919, un jour après la chute de la République du Conseil de Bavière.

Or l'influence d'Eckhart sur Landauer est manifeste, singulièrement dans un texte intitulé « De la séparation à la communauté », publié en 1901, qui condense son approche de la relation entre politique et renouvellement psychique. Dans ce texte, qui porte en épigraphe un extrait du sermon d'Eckhart que nous venons de lire, le sermon 52, Landauer recommande de commencer par « se séparer des anciennes communautés » afin de « descendre au plus profond de notre être et d'atteindre le noyau intérieur de notre nature la plus cachée ». Dans ce noyau, « nous trouverons la communauté la plus ancienne et la plus complète : *une communauté qui englobe non seulement toute l'humanité, mais aussi l'univers tout entier* [je souligne] ». Descendre en soi n'est pas s'affirmer comme individu, mais bien plutôt, 1) après s'être séparé des communautés imposées par les sociétés bourgeoises et des États, 2) trouver la communauté dans laquelle « l'individu est toujours la manifestation de l'univers », 3) en vue de créer la communauté humaine et sociale qui manque en ce monde. Trois communautés donc.

La descente en soi-même est dissolution de l'individu et renaissance, passant par la seule mise à mort que Landauer reconnaisse, celle qui conduit chacune et chacun à devenir un « médium » de l'univers. Là où Max Stirner (penseur anarchiste du 19ème siècle, connu pour avoir écrit *L'unique et sa propriété*), explique Landauer, fonde la liberté sans Dieu sur l'individu, il faut plutôt – suivant Landauer – la fonder dans l'archi-commun de l'univers :

> « Plus un individu fermement se tient sur lui-même, plus profondément *il se retire en lui-même* [je souligne], plus il se soustrait aux effets de ce qui l'entoure, plus il se retrouve uni au passé, à ce qu'il est à l'origine. Ce que l'humain est à l'origine, ce qu'il a *de plus intime et de plus caché* [je souligne], ce qu'il a *d'inviolable* [je souligne], c'est la grande communauté des vivants en lui, son sang et sa parenté ».

Une fois que nous pouvons faire l'expérience intérieure de cette archi-communauté, il devient possible – « Loin de l'État, aussi loin que possible ! Loin des biens et du commerce ! Loin des philistins ! » - de partager avec d'autres cet amour d'une humanité à la fois animale, humaine et divine, ayant abolie en elle-même leur hiérarchie, comme un méta-communisme personnel, psychique et physique. « Créons-nous comme des êtres humains exemplaires », s'écrie Landauer,

> « exprimons tous nos désirs : le désir de quiétude comme celui d'activité, le désir de réflexion comme celui de fête, le désir de travail comme celui de détente (...). Nous qui sommes peu nombreux, nous qui sommes avancés – on mérite d'être fiers ! - ne pouvons ni ne voulons attendre plus longtemps ! Alors commençons ! Créons notre vie commune, formons les centres d'un nouveau genre d'être ! ».

Retenons pour cette chronique la nécessité de ce double mouvement : l'un qui va du lien social, manifeste, tel qu'il est institué par les États bourgeois, à un lien caché, mystico-cosmologique – *détachement* ; et l'autre qui va en sens inverse, du mystico-cosmologique à la vie sociale - *rattachement*. Je voudrais maintenant m'attacher à ce double mouvement et ce qu'il engage de la question de la clandestinité.

## Communauté de l'a-lien

Quand on parle de complot, de *conspiracy* pour prendre le mot anglais, il y a toujours l'idée d'une machination secrète, quelque chose dans l'ombre qui envisage de renverser le pouvoir, par la

rise et la force. Ce qui est tenu dans l'ombre, caché, c'est le coup de force qui se prépare, un genre de violence ou en tout cas un usage illégal de la force : essayez en effet de vous représenter des individus qui, secrètement, comploteraient pour instaurer la paix... C'est moins évident ! Et c'est en effet plutôt la guerre, la guérilla, le sabotage, en tout cas la non-paix qui est au centre de tout complot, un « non », une négation. Une fois actualisée, cette négation permettrait, dans la logique complotiste, de subvertir l'ordre existant.

Que se passerait-il cependant si on inversait la logique du complot ? Si le renversement de l'ordre était donné, premier, et la négation seconde ? Voilà l'expérience de pensée que je vous propose de faire. Imaginez des individus qui mettraient au centre de leur communauté la paix. La paix, la destitution de tout pouvoir, de toute hiérarchie, la destitution également des marques sociales de genre – comme un moment d'immanence continuée. Au lieu de poser au centre du lien social l'objet d'une négation, ce serait une affirmation qui lierait les personnes. Le « oui » serait au centre, et autour de ce « oui » se dessinerait un « non » à réaliser dans l'espace social. La guerre ne serait pas ce qui est tramé en secret, mais ce qui ne peut arriver qu'en dernier recours, et sans que jamais son rapport à la paix ne soit définitivement tranché.

Une telle « société » devrait-être être dite « secrète » ? Je ne suis pas certain que ces deux termes, société et secrète, dans ce cas conviennent : ce ne serait pas exactement ou pas d'abord une société, car le lien serait fondé sur quelque chose d'extra- et d'infra-social, tel que décrit par Eckhart et par Landauer. Et serait-ce secret ? Le terme vient du latin *secretum* « lieu écarté », « pensée ou fait qui ne doit pas être révélé », qui est la substantivation de l'adjectif *secretus* « séparé, à part », « solitaire, isolé, reculé », « caché » et « rare » - rattaché à une racine de forme *°krei-* « séparer ». Or il me semble que la communauté dont je parle serait au contraire la plus commune qui soit, la moins séparée possible d'une certaine façon, ce serait un lien de communication des séparés socialement : celles et ceux qui se sont séparés de la société officielle parce qu'iels la rejettent, parce qu'iels rejettent ce qui les a rejetés. Mais ce rejet, je crois, ne serait pas au centre de ces séparés : il serait anéanti au

centre de leur communauté asociale, qui ne serait pas fondée sur le ressentiment, la haine, la colère, l'appétit de revanche, tous ces affects seraient là désactivés. Le cœur de cette communauté, cette communauté d'affranchis, serait une sorte de Nirvana, de non-mouvement, d'inactivité et d'éternité donnant lieu à un espace de jeu infini.

Une telle communauté pourrait exister d'une manière totalement publique, au grand jour, car elle n'aurait littéralement rien à cacher : elle serait non-séparée du monde parce que pleinement en celui-ci ; mais elle en serait séparée au sens où ce qui la fonde n'est pas en lien avec le monde : elle serait en lien immanent au monde, en situation (sociale, écologique, de genre, de race, etc.) ; mais en état d'a-lien, insituable, séparée absolument dans son propre rapport intime au non-monde, à la Réalité autre de l'utopique : ce ne serait pas la communauté qui serait secrète, mais sa source. Une source en cela plus opaque que secrète : à la fois au centre et s'enroulant du dehors autour du « non », son « oui » étant opaque par rapport au monde, mais se communiquant à lui en pleine lumière.

## Opacité et transparence selon Glissant

Dans *Poétique de la relation* (1990), Édouard Glissant propose le terme d'opacité afin de remédier à un épuisement des approches s'en tenant à valoriser les différences. Ces approches, nous dit-il, rejettent certes toute hiérarchie et toute unification répressive ; mais elles ne permettent pas de contrevenir à ce que Glissant nomme la transparence. En effet, je peux certes affirmer ma différence par rapport à d'autres différences avec lesquelles je compose un monde, sur un plan horizontal ; mais l'articulation des différences ne garantit en rien de pouvoir échapper à la *volonté de transparence*, c'est-à-dire vouloir réduire les différences à certains traits, caractéristiques, comportements, désirs, projets, etc. La différence n'a pas en soi la vertu de résister à ce qui cherche à la réduire à de l'information, que celle-ci soit calculée par une IA ou par l'État. Glissant nomme opacité l'irréductible dimension de la singularité.

C'est cet irréductible qui est en jeu dans l'élément mystique que j'explore dans cette chronique. Il donne lieu à ce que Glissant qualifie de droit : « Que par ailleurs l'opacité fonde un Droit, ce serait le signe de ce qu'elle est entrée dans la dimension du politique », écrit-il, ajoutant :

> « Il est impossible de réduire qui que ce soit à une vérité qu'il n'aurait pas générée de lui-même. C'est-à-dire dans l'opacité de son temps et de son lieu. La Cité de Platon est pour Platon, la vision de Hegel pour Hegel, la ville du griot pour le griot. Il n'est pas interdit de les voir en confluence, sans les confondre en magma ou les réduire l'une à l'autre. C'est aussi que cette même opacité anime toute communauté *: ce qui nous assemblerait à jamais, nous singularisant pour toujours* [je souligne]. Le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent de la non-barbarie. Nous réclamons pour tous le droit à l'opacité ».

Ce droit n'est pas une simple construction juridique, secondaire, qui produirait cette opacité, et il faut plutôt comprendre celle-ci comme de portée, disons, ontologique, ou *skialogique* - c'est-à-dire propre à une logique de l'ombre : opaque vient du latin *opacus* « ombragé, qui est à l'ombre » (par opposition à *apricus* « exposé au soleil »), et par extension « où la lumière ne pénètre pas ». C'est cette zone d'opacité, à chaque être singulière, qui se partage dans la communauté mystique de la « non »-violence.

## L'incommunicable cosmologique

Mais quelle est cette opacité exactement ? Je vais essayer de répondre à cette question de différentes manières. De la façon la plus générale possible, je pourrais dire ceci : l'obscurité accompagne toute venue à la lumière. Dès qu'il y a création de lumière, il y a création d'opacité. Ce que vous illuminez porte à l'ombre ce que vous n'illuminez pas ; et l'éveil, non le sommeil de la raison, engendre toujours des monstres de nuit. Si même vous imaginiez faire la lumière sur la totalité, sur tout ce qui existe, il faudrait vous envisager hors de la totalité pour faire la lumière sur celle-ci, vous

en absenter en quelque sorte, vous parer d'obscur. Et, si maintenant vous essayez de vous penser à l'intérieur de la totalité, à l'intérieur de ce qui existe, ce sont ses bords qui deviennent opaques parce qu'ils cessent d'être visibles là où cesse la lumière de la totalité.

On pourrait aussi solliciter la cosmologie contemporaine pour penser cette opacité, sous la forme d'une *cosmologie négative*. Avant 380000 ans, l'univers était un « brouillard opaque », nous dit l'astrophysicien Neil deGrasse Tyson (*Petite excursion dans le cosmos*, 2021). Pendant cette période en effet, l'univers était trop chaud et les électrons trop rapides pour être capturés par des protons : libres, les électrons empêchaient les photons de se diffuser plus longtemps que quelques nano ou picosecondes, et il faudra attendre que l'univers se refroidisse pour que les électrons ralentissent, soient captés par les protons pour former des atomes, libérant dès lors la voie pour les photons : la lumière pourra maintenant s'échapper et donner lieu à la première et plus ancienne image du monde. Cette première image n'est donc pas celle de l'origine, du Big Bang : il n'y a pas d'image de l'origine, mais celle du moment où, comme le dit Michel Cassé, « l'univers est devenu transparent à sa propre lumière, c'est-à-dire observable », soit après 380 milles ans (*Du vide et de la création*, 1993)

Voilà comment, cosmologiquement, je fonde l'opacité de l'être, de tout être, son défaut cosmologique de transparence. Si nous sommes poussière d'étoiles, si les constituants de nos atomes ont été forgés dans des supernovas qui les ont libérés en explosant, en mourant, alors notre situation d'être vivant s'enroule autour de la mémoire des étoiles et de leur centre irrémédiablement obscur. Un peu comme les arbres qui ne peuvent s'élever, c'est-à-dire développer leur propre contre-gravité, que grâce au dit « bois de cœur », ou « bois parfait », ou duramen, son centre mort ou dévitalisé, partie sombre en teintes autour duquel l'arbre se développe – un centre qui peut aussi servir de réserves de sucre et d'amidon pour la sortie de l'hiver, écrit François Tillon dans *Être un chêne* :

> « l'arbre va croître toute sa vie en prenant appui sur ce tuteur interne pour défier la règle qui l'entraînerait, sinon, naturellement vers le sol. Le long du duramen, le xylème, ou aubier, et ses gros vaisseaux de printemps transportent la sève brute, c'est-à-dire l'eau, les molécules carbonées simples et les oligo-éléments, depuis les racines vers l'ensemble des autres organes de l'arbre et jusqu'à la canopée ».

Il faut donc défier la règle pour ne pas être écrasé au sol ; telle est l'une des leçons, anarchiste, de la cosmologie des arbres.

## L'anti-conscient

Par analogie avec cette cosmologie négative, et pour tenter une autre réponse à la question relative à la zone d'opacité de chaque personne, une zone imprenable, on pourrait considérer la venue au jour de la subjectivité comme ce qui immanquablement génère, ou projette en arrière d'elle-même, de l'opacité radicale sous la forme du non-subjectif définitif, en ce sens du non-créé. C'est cette étrange découverte qu'a faite la psychanalyse avec Freud, à savoir qu'il n'est nulle subjectivité sans effacement du sujet lui-même – d'où la formule de Lacan : « l'inconscient c'est le discours de l'Autre », l'Autre qui permet qu'il y ait du Je(u) alors que Je me serais cru « moi », l'Autre qui m'a mis hors de ce qui, sans cette altérité, n'aurait été que ce moi.

Il me semble pourtant utile de faire la différence entre l'inconscient comme effet de langage, effet social et refoulement, l'inconscient comme « savoir sans sujet » comme le dit Lacan, et ce que j'appellerai l'anti-conscient, qui serait plus de l'ordre d'un non-savoir (pensons à Bataille) que d'un savoir, comme l'inconscient de l'inconscient, une perte radicale qui ne s'enregistre pas dans le langage. Non pas un « savoir qui ne se sait pas » (Maud Mannoni) mais un non-savoir que ce savoir recouvre, *un non-savoir qui se sait* et se vit comme irréductible, opacité vivante, désirante, chantante, dansante, et mourante. Autant l'inconscient est séparable comme tel du sujet, il est l'effet d'une division, d'une « refente » du sujet comme disait Lacan, autant l'anti-conscient *est* la subjectivité.

À ce titre, je ne pense pas qu'un datamining de l'anti-conscient par des intelligences artificielles soit possible, parce que l'anti-conscient n'est pas isolable comme tel, ce n'est pas quelque chose dans le cerveau, ni un souhait, ni quelque chose de virtuel qui manquerait d'actualisation : l'anti-conscient n'est actualisable que comme opacité pensante, vivante, se-sachant-vivante, se-sachant-pensante, etc. Mais il n'y a pas moyen d'y accéder comme tel, il n'y a pas de pont, de pont-levis entre l'anti-conscient et l'inconscient, telle est la citadelle de l'intériorité radicale. Une IA ne peut pas simuler l'anti-conscient ; pour le faire, il faudrait qu'elle puisse créer ce pont, mais le créant elle repousserait d'un cran le non-savoir ; ou alors il faudrait qu'elle génère l'anti-conscient de l'intérieur de la matérialité de la citadelle et pour cela il faudrait que l'IA perde toutes ses qualités d'IA, se nie absolument comme être. On percevra là un écho d'un autre sermon de Maître Eckhart intitulé « « Il est dans l'âme un château-fort où même le regard de Dieu en trois personnes en peut pénétrer » : Dieu ne peut « jeter un regard » dans ce château-fort de l'âme, explique Eckhart, qu'en perdant « tous ses noms divins et toutes ses propriété personnelles » (Sermon n°2).

## Le bloc de château-roche comme satellite-en-sujet

Au terme de cette chronique mouvementée, passant d'un univers d'anges, de mouches et d'humains à un cosmos négatif, quelle subjectivité voyons-nous apparaître ? Quelle est sa situation dans l'univers, sa marge de manœuvre, sa souveraineté ? Comment imaginer qu'un jour un méta-communisme mystique devienne un communisme effectif ? Quelle libération effective peut-on espérer ?

Pour commencer à répondre à ces questions, regardons ce tableau de Magritte, *Le château des Pyrénées* (1959) : un château construit sur une masse rocheuse semble planer au-dessus de la mer. Je vois là une image de la subjectivité que je cherche à décrire. Le bloc rocheux serait une figuration de l'inconscient, un inconscient de type géologique, d'autant plus obscur qu'il est caché de la lumière du soleil, et le château serait la partie individuée – sociale, histor-

ique - de cette subjectivité. Mais de quelle société, de quelle historicité est-il question pour cette entité littéralement hors-sol, déracinée, coupée du reste de la Terre ?

Il faudrait interroger ce que nous entendons par sol, par « au-dessus du sol » et par « hors sol », interroger l'étrange manière, précopernicienne, que nous avons de conserver une représentation verticale et fixiste de la Terre, « en bas », là où nous nous devons de nous ancrer, nous territorialiser, avec le ciel, « en haut », distant de la terre ferme et donc suspect. Sans m'attarder sur ces questions largement traitées dans mon livre *La condition planétaire*, je voudrais juste relever la *situation cosmologique* de ce tableau où sont présents les éléments de la terre, du ciel, et de l'eau : on pourrait tout à fait considérer ce bloc de château-roche comme un satellite, ou une planète avec son propre sol, à partir duquel il faudrait par conséquent voir ce qui est sous elle – donc la surface de la Terre - comme sous-sol, et un sous-sol liquide, inassuré, aux vagues qui montent comme si elles étaient attirées par la propre gravité du château-roche, par son autonomie gravitationnelle – celle acquise, peut-être, par contre-gravité, par arrachement à la gravité terrestre. C'est pour cela que je dis satellite, et que je pense Lune, que je la demande peut-être, la Lune, qui est née de la rencontre de la Terre avec une planète vagabonde que les scientifiques ont nommée Theia, dont la majeure partie s'est fondue avec la Terre tandis que l'autre partie a donné lieu après l'impact à un anneau de débris (provenant de Théia mais aussi d'éléments terrestres projetés dans l'espace à cette occasion) à partir desquels se formera la Lune. Il y a de la Terre dans la Lune, et de Theia dans la Terre. Ainsi la citadelle géologique du sujet est à la fois de la Terre et de plus loin que la Terre, porteuse d'un lointain, d'une obscurité cosmologique, d'une opacité radicale qui est la trace de sa communauté plus-que-terrestre.

Que ce bloc calme ne soit pas ici-bas, collé au sol, ancré, territorialisé, mais exemplaire d'*une contre-gravité qu'il tient d'un ailleurs* est une forme de puissance - un détachement souverain qui ne renie

pas son attache terrestre. C'est ainsi je crois que j'envisage la subjectivité la plus à même de ne pas succomber à la toxicité du fascisme tardif et des intelligences artificielles.

## Ce qui ne succombera pas

Chaque personne est, parfois sans le savoir, une utopique citadelle, opaque, imprenable en tant qu'incréée – qui murmure à qui sait l'entendre cette invitation secrète lovée dans sa muraille : « si t'as des ailes ».

Bien entendu, le titre du tableau de Magritte peut aisément nous faire songer à l'expression : bâtir des châteaux en Espagne, c'est-à-dire : être la proie de rêves irréalisables, impossibles, inaccessibles. Mais peut-être que ce que propose d'emblée cette peinture est de *retourner le sens de l'inaccessible* : au lieu d'être ce que l'on ne peut pas atteindre, un futur qui ne sera jamais réalisé, le lointain définitivement loin de soi, il est l'inaccessible donné comme tel, immédiatement, dans la proximité, l'inaccessible qui s'est retourné pour interpeller celles et ceux qui l'ont laissé en plan, inachevé, dans un passé laissé en souffrance.

Certes je ne suis pas capable de savoir comment l'incréé souverain de la communauté extra-humaine pourrait rencontrer le plan du monde réel et le renverser ; cela relève de l'organisation politique. Mais je voulais donner, dans cette chronique, un corps minimal à cette souveraineté sans pouvoir, décrire ce qui d'elle ne peut pas être capturé par les appareils techno-fascistes, favorisant de la sorte une confiance dans son opacité, son « oui » capable d'exister clandestinement en cas de force majeure. Au moins peut se soustraire à la police des esprits et aux incarcérations abusive une communauté qui est *dans* le monde sans être *de* ce monde, pour des personnes libres d'esprit mais devant la nécessité politique de rendre les corps libres. Quand je dis les corps, j'entends le cerveau, la peau et les affects, j'entends tout ce qui aujourd'hui souffre du fascisme accéléré et des communications numériques isolant les personnes dans des réseaux d'affinité alimentés par des intelligences artificielles,

j'entends et je vois tout ce qui peine à dire « oui » tant il est d'abord exigé de dire « non » et de faire entendre ce « non » pour des questions de survie.

Mais sans capacité à abriter l'Autre monde que nous désirons, risque de ne rester que l'angoisse, et la prison, la mort et l'abdication à l'ère dans laquelle nous sommes entrés : l'ère de la cruauté, celle des dictateurs humains et techniques, l'ère des machines automatiques tournées contre les peuples.

**Bibliographie** :

J'ai utilisé une version anglaise des textes de Gustav Landauer, *Revolution and Other Writings* (PM Press). Pour Maître Eckhart : *Traités et sermons*, trad. de Alain de Libera (GF-Flammarion).

—

CINÉCOLOGIES

DÉBATS | #FICTION | #CINÉMA | #ANIMISME | #ESTHÉTIQUE | #PHÉNOMÉNOLOGIE

# Un cinéma des terrestres ?

Par Gabriel Bortzmeyer, Jean-Michel Durafour, Teresa Castro | 14-03-2025

**On sait le cinéma friand de catastrophes. S'il y en a pourtant qu'il n'a pas couvertes, c'est bien celles qui nous touchent le plus directement aujourd'hui : les cataclysmes écologiques, de l'extinction de la biodiversité aux ébranlements du climat. Pour faire face à cette lacune, nous avons imaginé cet échange entre trois chercheureuses travaillant de longue date sur l'ajustement du cinéma à l'Anthropocène. Chacun·e y raconte les cheminements de son regard et de sa prose pour trouver les points de contact entre une passion et une angoisse, entre le cinéma et l'apocalypse en sourdine formant notre lot historique.**

## Gabriel Bortzmeyer, Lettre n° 1

Chère Teresa, cher Jean-Michel,

Voilà dix ans maintenant que j'essaie de faire se rencontrer le cinéma et les interrogations écologiques. Ces dix ans d'errance théorique, passées à sauter d'un corpus à un autre, m'auront d'abord fait comprendre qu'il n'y a pas de cinéma anthropocénique en soi. Je n'ai pas encore trouvé de film narrant adéquatement les catastrophes en cours, et j'ai fini par y voir une impossibilité frappant l'ensemble du médium : les cataclysmes actuels sont des « hyperobjets », pour le dire avec Timothy Morton – des objets de dimensions telles qu'ils demeurent insaisissables dans les bornes spatio-temporelles d'un film. Il y a bien des films sur des dévastations locales, par exemple *Behemoth* de Zhao Liang (sur l'extractivisme minier en Chine) ou *Matter Out of Place* de Nikolaus Geyrhalter (sur des paysages pollués par des déchets insupprimables).

Mais rien sur les processus globaux, peut-être infigurables autrement que par la statistique (par l'abstraction). Une autre perspective touche les fictions de l'éco-anxiété. Rares, elles racontent la difficulté à s'imaginer ce que l'on conçoit clairement mais abstraitement, sans pouvoir rendre sensible ce qui ronge la Terre et les âmes. Nous souffrons encore d'un déficit de représentations en mesure de nous aider à nous situer dans notre présent écologique.

C'est pour cela que, ces derniers temps, j'ai davantage voulu travailler sur la collusion du cinéma avec l'imaginaire industriel qui a précipité le désastre. Le septième art aura été le bras esthétique d'un éthos ingénieurial siphonnant les matières et l'énergie. Il faudrait analyser en ce sens la façon dont tant de films ont promu le machinisme et la motorisation, ou ont fait de la dépense énergétique le clou du spectacle cinématographique. J'aime beaucoup la thèse de Jennifer Fay dans *Inhospitable Worlds*, qui avance que le cinéma hollywoodien a diffusé une morale de l'aménagement de l'espace négligeant de négocier avec le donné pour à la place raser et construire *ex nihilo*. L'*hybris* de l'architecte de *The Fountainhead* (King Vidor, 1949) pourrait ainsi être vu comme le véhicule d'une idéologie prométhéenne prônant un arrachement aux conditions initiales d'existence. Mais on pourrait proposer des analyses du même acabit pour tout cinéma de studio habitué à recréer le monde sous cloche. En oubliant le monde tel qu'il est, en promouvant sa manipulation forcenée pour construire des bulles esthétiques, ce cinéma a participé à une organisation du déni responsable de la situation actuelle. Il faudrait, pour prolonger, analyser la façon dont le cinéma a durablement exclu de ses sphères de représentation la saleté et, partant, la pollution. C'est là qu'en est mon chantier : comprendre comment un imaginaire sanitaire s'est emparé du cinéma devenu station d'épuration esthétique, au point de refouler tout ce qui flétrit ou fait tache – alors même qu'en art, c'est par la corruption matérielle que les dégâts environnementaux peuvent se rendre sensibles.

Bref, je suis passé d'une interrogation sur une représentation en défaut à une enquête sur l'occultation et ses ressorts idéologiques. Cela peut paraître un peu décevant pour qui cherche un cinéma

indiquant « où atterrir ». C'est pour cette raison que je suis curieux de vos trajectoires intellectuelles dans ce maquis de problèmes. Comment faites-vous, vous, pour articuler notre amour des films et notre angoisse des catastrophes ?

*Matter Out of Place*, Nikolaus Geyrhalter, 2022.

## Jean-Michel Durafour, Lettre n° 2

Cher Gabriel, chère Teresa,

Je distingue dans ta première missive, Gabriel, peut-être ton premier « missile », au moins deux questions différentes, qui appellent chacune des réponses probablement trop longues pour les contraintes épistolaires que nous nous sommes proposées. Mais qu'à cela ne tienne. Je ne peux commencer qu'en me situant globalement en accord avec le double constat *problématique* que tu tires : le déficit de représentation et l'occultation idéologique – tu m'excuseras de rester pour l'instant au plus près des mots que tu emploies. Le défaut de représentation d'un changement *phénoménal (il appartient au cours de la nature) et pourtant pas du tout phénoménalisable en tant que tel* (mais seulement par les points locaux de ses intersections hétérogènes avec notre expérience possible) n'est-il pas identique à celui que Kant avait jadis rencontré à propos du

sublime, du « sans forme [*formlos*] », « état brut de la nature [*an der rohen Nature*] » qui met en échec notre imagination et avait amené le philosophe à conclure qu'il n'y a pas de sublime dans les arts des images, limités par leurs cadres et rebords et ne pouvant pas éviter de former des objets même minimaux (l'art abstrait n'y échappera pas : une ligne ou un carré restent des figures), si ce n'est *sur un mode négatif* ? (On pourrait se demander en contexte d'écocide anthropique généralisé que faire d'ailleurs de cet « état brut » de la nature, mais passons...) Serons-nous enclins, pour revenir à nos moutons en extinction de voix, à nous satisfaire d'une telle réponse « anesthétique » ? Cela, vous connaissant tous les deux, serait bien étonnant. Quant au second point que tu abordes, le bilan carbone du moindre film de budget très modeste est incontestablement déplorable et le cinéma – c'est en effet la thèse juste de Jennifer Fay – n'est pas pour rien dans le renforcement historique d'une conception rationaliste de la nature comme *chose à maîtriser*. Le cinéma a amplifié l'idée que nous pouvions contrôler impunément le climat par l'ingénierie : par différents moyens techniques, on crée sur les plateaux de la fausse neige, des faux ouragans, etc., toutes images d'une nature conçue comme « une énorme machine de plus, un vaste moteur organique sujet à la fois à la surchauffe et à la panne [...], un énième traquenard soigneusement tendu aux personnages » (Alan Bilton, *Silent Film Comedy and American Culture*). Le cinéma – du moins en sa part dominante – est un art climato-constructiviste, dans ses appareils, dans son idéologie, dans son système de production et de diffusion économique. Il n'a cessé artificieusement de manipuler la nature pour l'enregistrement de ses fictions, a grandi avec l'âge industriel de la mécanisation et la pétroculture de la pollution du monde.

Tu demandes comment nous nous y prenons pour nous sortir de ce pétrin ontoligico-idéologique. La tenaille est serrée, elle ne lâche pas facilement sa proie, et je ne saurais répondre pour Teresa, mais je peux commencer à exposer quelques idées centrales de la manière dont je vois actuellement les choses (rien ne m'autorise à penser qu'il en ira toujours ainsi). Il faut en ces matières avoir l'audace d'inventer de nouveaux gestes théoriques. Peut-être n'auront-ils aucune efficacité. Peut-être pas. Dans ma langue, du moins telle

que je l'emploie dans un ouvrage à paraître (*Qu'est-ce que l'écologie ? Au bout des images : cinéma, monde, perception*), je dirais ce que tu écris plus haut ainsi, et que je n'ai pour l'instant que repris dans tes termes : *nous n'avons pas accès au changement climatique*. Cette phrase, en apparence provocatrice, il faut bien comprendre en quel sens je la pose : nous ne pouvons pas avoir de représentation adéquate du changement climatique ; le changement climatique n'est pas orienté de notre côté. Il est *de l'autre côté*. Quand nous avons dit que nous n'avons pas accès au changement climatique, avons-nous pour autant tout dit ? Vous me permettrez d'en douter. Car l'inaccès est un événement auquel il est possible d'avoir accès ou non. Autrement dit, si l'image cinématographique (et toute image au fond) ne peut pas nous donner accès au changement climatique, qui en bonne logique mortonienne est un « ailleurs ailleurs » (*Hyperobjects. Ecology and Philosophy after the End of the World*), elle peut toutefois nous donner *accès à son inaccès*. On peut donner à voir, mais aussi *donner à invoir*. Et cette situation n'est en rien identique à ne pas voir, à être dans l'absence ou le défaut de voir. Simplement il faut pouvoir se dire, avec Hegel (« Le suprasensible est donc le *phénomène en tant que phénomène* »), que *l'autre côté n'est pas de l'autre côté* : l'autre côté est l'absolument inaccessible (le réel) dans le monde sensible. Ce qui est l'autre côté dans un monde accessible réduit aux phénomènes, aux apparences, c'est justement *l'apparaître lui-même*. Il est possible que fasse effraction dans certaines images, dans certains films, « quelque chose » (gardons ce mot vague pour l'instant) qui, pour autant qu'il ne puisse pas relever de l'ordre de la représentation, troue l'image en direction de la présence de l'irreprésentable.

S'il existe un art capable de nous placer dans une telle situation, c'est bien le cinéma. Le cinéma a largement contribué à rendre possible une approche « anticorrélationniste » – pour parler comme Quentin Meillassoux – des images et l'idée que les images ne se limitent pas à ce qui recoupe le monde possiblement expérimentable par l'être humain en proposant une approche, là aussi empirique, de ce que la réalité n'est en droit pas sommable (particulière-

uent qu'il *manque* des images, qu'il ne peut que toujours manquer au moins une image. Cette idée, la peinture n'a jamais pu la produire de la même manière : quand il y a une seule image, on ne se pose pas vraiment la question qu'il en manque ; il en va très différemment quand il y en a plusieurs. À voir les choses ainsi, la distance entre le cinéma et la peinture est infranchissable. Non seulement chaque plan laisse autour de lui une quantité infinie de hors-champ (là où en peinture ce dernier n'existe pas, sinon en étant rappelé indirectement dans le champ), c'est une des idées les plus éculées par la théorie du cinéma, mais l'image globale qu'est le film ne peut jamais se donner comme tout à fait *complétée*, et le film se retire en partie hors de sa phénoménalisation, dans une existence virtuelle qui n'en est pas moins *réelle* (au sens lacanien du terme). Le cinéma est le premier dispositif d'images orienté vers la béance qui ne manque de rien de l'autre côté. Il est en cela, dans la nature de son médium, vous m'excuserez de dire les choses trop vite, *l'art le mieux équipé* pour affronter l'événement visuel de l'irreprésentabilité du changement climatique.

Mais j'ai déjà trop parlé…

*Leçons de ténèbres*, Werner Herzog, 1992.

## Teresa Castro, Lettre n°3

Cher Gabriel, cher Jean-Michel,

Les questions que tu soulèves, Gabriel, me tiennent à cœur et malgré quelques points de désaccord, je partage ton (votre) constat sur la difficulté du cinéma à rendre compte de la sixième extinction de masse. Il est évident pour moi que celle-ci met à mal les représentations, voire qu'elle défie la représentation, comme l'exposent fort bien tes écrits, qui n'ont cessé de cartographier les impasses figuratives du cinéma de fiction face à l'écologie. Mais si la démesure et la complexité des cataclysmes actuels est un fait, je ne suis pas totalement acquise à la thèse de leur irreprésentabilité fondamentale. Ce qui me semble révolu, c'est (entre autres) l'époque des conceptions et des regards totalisants. J'ai parfois l'impression que derrière le constat tout à fait légitime d'un écart entre le figurable et le concevable (question que tu abordes dans ton texte « Infigurables dévastations », paru dans *Débordements*) s'insinue une sorte de mélancolie de la vue totalisante et de l'intelligibilité qui va avec. Il est vrai, pour citer un exemple bien connu, que l'écologie politique a trouvé dans l'image de la Terre vue de l'espace un emblème puissant ; James Lovelock lui-même a reconnu dans la célèbre « Bille Bleue » un portrait de Gaïa. Mais la notion même d'hyperobjet rend obsolète le fantasme de la clairvoyance. Aucun point de vue ne peut suffire à décrire un hyperobjet ou à le connaître. Que le cinéma s'avère donc impuissant à cet égard me semble tout à fait normal. Que la majorité des films butte encore sur le mythe du « tout voir depuis nulle part » – et de l'être nulle part en prétendant être par tout de la même manière – ne m'étonne pas non plus. Le déficit de représentations auquel tu fais référence, Gabriel, est pour moi symptomatique d'un épuisement des formes, devenues formules. Mais malgré ses limites (et elles sont nombreuses), est-ce qu'un film comme *Koyaanisqatsi* (Godfrey Reggio, 1982) ne nous dit pas quelque chose du vertige d'échelles qui caractérise notre situation anthropocénique ? Pour le reste, je suis tout à fait d'accord avec Jean-Michel, lorsqu'il suggère que « quelque chose » réussit bien, parfois, à trouer l'image. Mais va-t-elle en direction de l'irreprésentable, ou cherche-t-elle ses représentations ?

Il me semble que toute vision de ce qu'on appelle la crise environnementale ne peut être que partielle. Je choisis sciemment ce dernier mot, en pensant aux savoir situés. Si un « cinéma des terrestres » existe bel et bien, il est pour moi un cinéma des points de vue partiels, localisés, incorporés, changeants. Ces points de vue ne se conçoivent pas par rapport à une totalité quelconque ; en ce sens, ils ne peuvent pas être lacunaires. Mon cheminement vers les horizons écologiques s'est fait de façon naturelle, par le biais de mes travaux sur l'animisme du cinéma, du végétal et du vivant. J'ai cru parfois apercevoir ce « cinéma des terrestres » dans des productions marginales, expérimentales, documentaires, d'artiste. Dans des films témoignant d'une articulation entre régime de l'égard et régime du regard et de l'écoute ; des films cartographiant des enchevêtrements, des façons de « devenir avec » les non-humains et autres qu'humains ; des films essayant de façonner une subjectivité écologique, au-delà de la toxicité ontologique qui nous empêche de faire monde. Autrement dit, des films « animistes », si l'on veut suivre mon hypothèse sur l'animisme comme régime de sensibilité.

Je suis pourtant venue à me poser des questions sur le bien-fondé de cette lecture, qui pourrait ressembler à une forme de « ciné-solutionnisme ». Après tout, face à la crise environnementale, que peut vraiment le cinéma ? Car le cinéma est bel et bien un art du carbone, voire, comme l'écrit Jean-Michel, un art climato-constructiviste. Enfanté par les savoirs chimiques et techniques de la modernité et reposant lui-même sur l'extraction de minerai et les énergies fossiles, le cinéma a tout de suite été mis au service des imaginaires industriels qui sont désormais au cœur de ta réflexion. Ma bifurcation récente vers les histoires environnementales témoigne de cette envie personnelle de prendre acte de la condition extractive, énergivore et toxique de l'industrie photo-cinématographique. C'est-à-dire, le besoin d'assumer les contradictions, d'embrasser le trouble. En vérité, j'aimerais que l'on puisse concilier la réflexion sur la dimension énergivore, polluante et anthropocénique des images cinématographiques avec une discussion sur leurs pouvoirs et puissances si particulières. Comme Jean-Michel, je pense qu'il faut avoir l'audace d'inventer des gestes théoriques, mais aussi de

réécrire les histoires du cinéma du point de vue de leurs matières-premières, leurs ressources, leurs déchets, leurs acteurs non-humains et autres qu'humains…

*Mon voisin Totoro*, Miyazaki Hayao, 1992.

## Gabriel Bortzmeyer, Lettre n° 4

Chère Teresa, cher Jean-Michel,

Tes travaux sur l'animisme, Teresa, et ton texte sur les alliances figuratives avec le végétal (« The Mediated Plant »), m'avaient encouragé à approcher la division constitutive du cinéma entre prise de vue réelle et animation à partir de la dichotomie descolienne entre naturalisme et animisme. Si la fiction en prises de vue réelle (PVR) apparaît fatalement anthropocentrée, inapte à dégager d'autres modèles d'agentivité que celui allouant à l'humain la mesure et l'usage de toutes choses, l'animation a pour condition un déplacement et une redistribution des formes de l'agir et du sentir. Je m'étais souvenu d'une hypothèse d'Eisenstein qui, en se basant sur Lévy-Bruhl, voyait déjà dans Disney l'avatar cinématographique du totémisme et de l'animisme. Son application conceptuelle était assez aléatoire mais l'intuition restait terriblement juste : le cinéma d'animation met en scène d'autres cosmologies que la PVR, dans lesquelles se renégocient les partages entre humains et non-humains. S'inventent là des communautés politiques rappel-

ant les plus belles pages de Latour sur le « peuple des Terrestres » dans *Face à Gaïa*. Peut-être moins dans les fables disneyennes, encore riches d'un sous-texte spéciste et hiérarchique, que dans les productions de l'ONF canadien ou dans celles des studios Mushi ou Ghibli – et même dans la première période de Pixar, jusqu'à *Là-haut* et son récit d'alliance avec un similo-dodo : *Le Jardin d'Ecos* de Co Hoedeman, *Legend of the Forest* d'Osamu Tezuka ou *Pompoko* d'Isao Takahata sont autant de manifestes pour les droits des non-humains à l'émancipation vis-à-vis de toute tutelle humaine, sur les plans tant morphologique que politique. Sans tomber dans le « ciné-solutionnisme », on peut ici verser dans une forme d'« hétéro-esthésie » qui enseigne à percevoir autrement les réseaux d'interactivité formant un écosystème. C'est ce que font les héroïnes miyazakiennes : sentir les interdépendances, se constituer en interfaces. Ces films façonnent, ou y aspirent, une sensibilité aux milieux, quand la PVR est si souvent suspecte de participation à l'anesthésie.

J'avoue céder à un certain manichéisme conceptuel, d'autant plus limité qu'une part conséquente du cinéma d'animation n'a rien à faire de l'écologie. Peut-être pourrait-on d'ailleurs trouver de l'animisme dans la PVR – par exemple chez Pierre Creton, dans *Va, Toto !* –, de même que Charles Stépanoff a identifié sa résurgence ou sa résistance dans des campagnes françaises qu'on a trop vite crues naturalistes (dans *L'animal et la mort*). Je me suis également demandé s'il n'était pas aussi possible de voir l'analogisme à l'œuvre dans certaines productions expérimentales, mais c'est un champ que je connais trop mal. En l'état, le chantier reste ouvert : dégager d'autres ontologies fabulées par des pans souvent minoritaires du cinéma, qui répartissent autrement les capacités d'agir et symétrisent des relations qui ne soient pas de maîtrise. Ainsi pourrait-on apprendre à « penser comme une montagne » (suivant le mot d'Aldo Leopold) aux côtés de *L'homme qui plantait des arbres* de Frédéric Back ou à « habiter en oiseau » (suivant celui de Vinciane Despret) avec *For the Birds* de Ralph Eggleston. Et le monde en serait différent.

*Va, Toto !*, Pierre Creton, 2017.

## Jean-Michel Durafour, Lettre n° 5

Cher Gabriel, chère Teresa,

Évidemment, Teresa a raison de rappeler qu'il n'y a rien d'anormal à ce que la représentation de la crise écologique, de la pollution massive ou de l'extinction de masse des espèces, ne soit que partielle. Tout voir est, en effet, un « mythe ». Je dirais plus volontiers une illusion (comme pour les illusions, écrivait Freud, il arrive parfois, rarement, que ce soit juste et qu'on puisse voir tout ce qu'il y a à voir). C'est d'autant plus juste que c'est en fait le cas de *toute* perception d'objet. Husserl a beaucoup insisté là-dessus : dans toute perception, il y a toujours *une autre face*. Le contenu de cette autre face peut changer, par exemple si l'on tourne autour de l'objet ou si l'on tourne l'objet dans sa main, mais il existe toujours une autre face. Cette situation est liée à la structure fondamentale de l'horizon qui organise notre être-au-monde entre ce qu'on voit et ce qui nous reste caché : mais l'horizon n'est pas que l'horizon sensible qui sépare pour nous le ciel et la terre et partage le monde entre un ici et un là-bas, il existe également un horizon *interne* à chaque chose

pour la perception humaine. Et cet horizon, j'ajouterai qu'il ne sépare pas seulement un ici et un là-bas, finalement pas si différents puisque comme le faisait remarquer Alain dans ses *Propos* de l'autre côté de l'horizon c'est tout pareil qu'ici (« Allez-y voir ; c'est partout comme ici, troncs, feuilles, sentiers, rochers »), il sépare également notre côté *d'un autre côté absolument inaccessible,* qui est ce qui toujours se recule au fur et à mesure que je m'approche de la ligne d'horizon. Mais peut-être a-t-on basculé de la cosmologie et de la phénoménologie dans la métaphysique. En tout cas, il me semble que c'est là un enjeu important. Car cet autre côté, c'est précisément cela qui nous vient d'une manière absolument nouvelle et radicale dans l'histoire de l'humanité. Et qui peut savoir ce que va faire l'autre côté de notre côté ? Qui peut l'imaginer ? Il me semble qu'il y a là un enjeu plus important pour nous que la simple impossibilité de « tout voir » qui concerne au fond de n'importe quelle chose (il est de la nature d'une chose qu'on ne puisse pas la voir).

À bien des égards, les événements engagés par le basculement écologique planétaire sont des événements dont *l'horizon ne nous apparaît pas*. En ce sens ils bousculent radicalement tout notre être-au-monde. Pour de tels événements, les propos d'Alain ne se vérifient pas. Ce ne sera pas comme ici, maintenant. Et comment ce sera, nous ne pouvons pas en avoir de représentation idoine. J'ai presque envie de dire : même partielle. En fin de compte, *il faut représenter qu'on ne peut pas avoir de représentation correcte même partielle de ce qui nous vient*. J'irai même plus loin, en restant encore un peu provocateur (mais il faut parfois cela pour aider certaines idées à faire leur chemin): toute représentation du changement climatique et de ses conséquences ne peut être que *réactionnaire* car elle ne peut se faire qu'à partir de ce que nous connaissons et qui est déjà passé, qui est précisément le « bon vieux temps » qui disparaît, qui reste en arrière. Or, tout ce qui finit marque aussi le début d'autre chose. Je suis toujours étonné – mais c'est sans doute un réflexe narcissique bien explicable puisque c'est notre cerveau qui pense toute cette situation – de constater combien nous sommes presque exclusivement enclins à nous lamenter de *notre* responsabilité, du moment où *nous* disparaîtrons, etc., et combien nous sommes incapables de nous poser la question, typiquement

« autre côté », de ce que le monde pourrait exister autrement sans nous. Nous allons toujours vers la fin du monde, qui a peut-être pour certains déjà eu lieu… *en reculant*. Me revient en mémoire un passage extraordinaire des *Illuminations* de Rimbaud, dans un poème qui s'intitule étonnamment, prodigieusement, « Enfance » : « L'air est immobile. Que les oiseaux et les sources sont loin ! Ce ne peut être que la fin du monde, en avançant. » Oui, la fin est aussi un grand commencement.

On peut comprendre à partir de tout cela cette méfiance dont tu parles, Gabriel, à l'égard du cinéma photoréaliste. On se demande bien quel serait le « réalisme » dont on parle ici… Ça a tout l'air d'une impasse. À titre personnel, je n'ai pas beaucoup travaillé sur le cinéma d'animation – un peu dernièrement sur Makoto Shinkai – mais je comprends tout à fait qu'on puisse soutenir, et peut-être serai-je amené à le faire un jour, que c'est *en s'éloignant le plus de la prise de vue réelle* (ça vaut aussi pour tout une part du cinéma numérique) que le cinéma peut nous protéger de l'illusion qu'il pourrait malgré tout parvenir à représenter dans toute la correction indicielle requise le changement climatique. Au moins, avec le cinéma d'animation, on se débarrasse de cette illusion et on peut avancer. Alors oui, se tourner vers d'autres formes cinématographiques voire audiovisuelles, permet en effet de poser une question, inverse, qu'on n'a pas posée pour l'instant tout à fait : *qu'est-ce que le changement climatique fait à notre conception et à nos pratiques du cinéma ?* Qu'est-ce que le cinéma fait à notre qualité de sujet ? Voilà une question qui me préoccupe beaucoup. Cette question, l'écologie aussi – nous n'allons pas revenir ici sur toutes les analyses importantes et bien connues de Bruno Latour et de quelques autres – la pose d'une manière brûlante. Le théoricien Jean-Louis Schefer disait que le cinéma nous a historiquement rendu visible comme une espèce mutante. Il avait ses raisons de la dire. Nous pouvons avoir les nôtres.

*Le Règne animal*, Thomas Cailley, 2023.

## Teresa Castro, Lettre n°6,

Cher Gabriel, cher Jean-Michel,

J'entends ce qu'écrit Jean-Michel lorsqu'il observe, en fin philosophe, que les événements engagés par le changement écologique planétaire bousculent radicalement notre être-au-monde. Je pense à cette autre question, désormais maintes fois répétée, au point d'être devenue une sorte de mantra des « peuples des Terrestres » en cours de constitution ou à venir : comment habiter le monde, voire comment faire monde dans une planète de moins en moins propice à la diversité de la vie et de ses formes, biologiques et culturelles. Une planète délitée, à bout de souffle, ravagée et ruinée par les guerres et l'extraction ; une planète, comme on dit parfois, de plus en plus « inhabitable ». Notre être-au-monde a de quoi être bousculé ! À ce propos, j'ai envie de souligner que l'écologie est aussi une affaire de modes et de processus de subjectivation. Comme l'observait Gabriel dans sa première lettre, la contamination toxique ronge la Terre *et les âmes*. Nos subjectivités sont au cœur du problème : l'écroulement de pans entiers de la subjectivité collective (pour parler comme Félix Guattari) est bien un aspect

majeur des effondrements systémiques en cours. Fabriquer des modes de « terrasubjectivation » – en « pensant comme une montagne », en « vivant en oiseau », ou encore en « semant le trouble » (Donna Haraway) – est donc un enjeu de taille.

Peut-être parce que je suis venue au cinéma par le biais de l'histoire de l'art et des études de culture visuelle, je demeure très sensible à l'épaisseur historique de ces questions. Outre la nécessité absolue de combattre l'amnésie et le présentisme sans futur auquel on souhaite nous condamner, ce qui m'intéresse beaucoup dans certains films (en PVR) documentant des luttes passées est la façon dont ils témoignent de tentatives de développer des utopies concrètes et de se réaccorder au monde. Certains de ces films documentent non seulement des luttes, mais aussi des modes de subjectivation forgés dans l'épreuve de la crise environnementale. Je pense à Ogawa Shinsuke et au collectif Ogawa Pro, dont les films profondément engagés relatent, entre 1968 et 1977, le soulèvement contre la construction de l'aéroport de Narita, au Japon, et, à partir de 1977, leur vie collective dans le hameau de Magino, dans les montagnes de Yamagata, au nord du pays. Mais l'on pourrait aussi rappeler l'exemple de Tsuchimoto Noriaki, qui a consacré une grande partie de sa vie aux conséquences tragiques de l'empoisonnement au mercure dans la région de Minamata. Réalisés avec les malades et leurs familles, les films de Tsuchimoto sont une réflexion puissante sur la responsabilité et l'éthique du cinéma documentaire. Tsuchimoto n'a pas tourné de films sur un sujet, mais *avec* des sujets, dans une forme de « symbiose » qui est alors reconnue comme étant l'horizon du cinéma documentaire japonais.

Je tente une pirouette, me permettant de toucher à plusieurs sujets, dont le cinéma d'animation évoqué par Gabriel et la question posée par Jean-Michel en conclusion de sa dernière lettre. Un film (toujours en PVR et lui aussi aux limites certaines, en particulier en ce qui concerne son substrat écologique) me vient à l'esprit : *Le Règne animal* de Thomas Cailley (2023). Derrière cette fable sur la différence se profile, il me semble, l'expression d'une intuition contemporaine : la conscience que la crise écologique nous invite à devenir autres. Certes, il ne s'agit pas de « devenir oiseau » ou de « devenir

loup », comme suggéré dans le film, mais de devenir autrement humains. En ce sens, *Le Règne animal* est peut-être « réactionnaire », comme le suggère Jean-Michel. Il est clair que les métamorphoses dont il rend compte restent prisonnières d'un imaginaire ancien, auquel le cinéma d'animation a fourni des expressions flamboyantes. À l'instar d'Eisenstein, je suis fascinée par la « plasmaticité » de ses figures et ce qu'il nous apprend sur l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme. Si l'animisme dans le cinéma en PVR me semble le plus souvent relever d'une question de sensibilité plus que de cosmologie (l'animisme est un concept dont l'anthropologie n'a pas l'exclusivité), du côté du cinéma d'animation, les choses s'articulent autrement. Je suis d'accord avec toi, Gabriel, lorsque tu écris que plusieurs films d'animation ressemblent à des manifestes pour les droits des non-humains à l'émancipation vis-à-vis de toute tutelle humaine, ou encore qu'ils versent dans une forme d'« hétéro-esthésie ». Peu importe qu'on s'y soucie peu d'écologie : au contraire. J'ai envie de dire que l'un des problèmes de « l'art écologique » en général, c'est qu'il se préoccupe trop de « messages » et « contenus ». Or c'est dans sa forme que réside la signification politique propre à l'art – y compris l'« art écologique ».

Mais lorsqu'il s'agit de penser, par exemple, qu'est-ce qui sépare, ontologiquement parlant, le cinéma d'animation du cinéma en PVR, ma réponse serait : rien. Le changement climatique nous invite à élargir la question de la trace à des dimensions ignorées par la théorie classique du cinéma. Le « cinéma », soit-il en PVR ou d'animation, en argentique ou numérique, laisse une empreinte tangible sur le monde. L'ontologie ne renvoie plus à la genèse automatique de l'image ou au transfert de réalité, mais à la substance des images et à leur mode d'existence, voire à ce qu'elles nous apprennent sur les façons de concevoir le monde. Mais cette fois, c'est moi qui a trop parlé.

Photographie du collectif Ogawa.

—

DÉ-SYNCHRONIQUES

PROPOSITIONS | #TEMPS ET TEMPORALITÉS | #GLOBALISATION | #HISTOIRE SOCIALE | #MODERNITÉ | #ÉCONOMIE

# Renouer avec le textile

Par Emmanuelle Loyer | 25-03-2025

**Dans sa nouvelle chronique sur les temporalités enchevêtrées du présent, l'historienne Emmanuelle Loyer part du constat d'un regain de curiosité pour une vieille industrie qui fut au cœur de la modernisation de nos sociétés : le textile. Alors que le « made in France » de Colbert est remis à l'honneur au nom de la réindustrialisation, en même temps qu'une fatigue à l'égard de la *fast fashion* et des *fashion weeks* se fait sentir, plusieurs expositions, publications, émissions témoignent d'un désir de textile toujours renaissant. Peut-être ne pourra-t-il être satisfait qu'à la condition de ne chercher ni à dénouer, ni à renouer les fils de cette histoire, mais au contraire à assumer l'enchevêtrement inextricable de leurs temporalités multiples.**

De nouveau, le « made in France » de Colbert est mis à l'honneur au temps des relocalisations nationales, pour des raisons à la fois stratégiques et environnementales. À côté des médicaments, des batteries et autres productions essentielles, une invitation à renouer avec le textile, à réintroduire dans nos contrées certaines de ses branches les plus anciennes – le lin ou le chanvre, par exemple – fait apparaître, comme en surimpression, l'archéologie d'une ancienne activité marquée au fer rouge de la modernité : libéralisme, consommation, pollution, mondialisation y croisèrent leurs fils au rythme d'une navette volante de plus en plus rapide au cours des derniers siècles. En contrepoint ou en conjonction avec ces appels à la réindustrialisation, on constate, à travers un ensemble d'expositions, d'émissions et de publications récentes, un intérêt pour les arts textiles dont le rapport à la modernité est profondément ambigu : s'agit-il de renouer ou de dénouer les fils qui nous rattachent à cette histoire ?

Aux Archives nationales, une récente exposition consacrée au textile « made in France »[1] donnait à voir une géographie oubliée (les soieries lyonnaises, les lainages du Nord, la châlerie parisienne, le coton du Beaujolais), une industrie puissante (au début du XXe siècle, un tiers de la main d'œuvre nationale française est employée dans le secteur du textile) et un modèle évolutif et hybride de réglementations manufacturières et d'innovation, de libéralisme et de prohibition, de circulations techniques complexes, de migrations qualifiées et d'espionnage industriel, qui ont produit de nombreuses archives. Certaines d'entre elles étaient ici exposées pour la première fois : feuilles d'échantillonnages, plombs de garantie de qualité, enquêtes industrielles, brevets divers – du mercantilisme de la fin du XVIIe siècle au dirigisme gaullien des années 1960, en quête des textiles synthétiques, jusqu'aux grands naufrages industriels des années 1980-2000 scellant la fin, provisoire, du textile français.

Mais cette histoire ne fut jamais seulement française. En nécessitant à la fois des matières premières (tissus) et des matières tinctoriales (colorants), des savoir-faire et des techniques de haut niveau, les arts textiles se déployèrent dans une interdépendance de plus en plus serrée entre différents espaces mondiaux : le lin produit en Bretagne au XVIIe siècle fut exporté massivement dans les nouveaux mondes coloniaux atlantiques, la Louisiane et la Caraïbe, et d'abord pour gonfler les voiles des bateaux qui y menaient. Les « indiennes », des cotonnades tissées en Inde et imprimées de motifs de couleur, firent l'objet d'une prohibition de 1686 à 1759 – sans que jamais le royaume ne réussisse à véritablement endiguer l'engouement croissant pour ces étoffes colorées et bon marché que la France ne savait pas fabriquer, jusqu'à ce qu'Oberkampf, manufacturier d'origine allemande (1739-1815), installe à Jouy-en-Josas sa célèbre fabrique.

L'activité textile traduit, dans son histoire mondiale, un processus complexe d'évolutions interagissant entre elles et non une diffusion de l'Occident au reste du monde. Les châles en cachemire en sont une autre illustration, un siècle plus tard, au temps de la révolution industrielle textile[2]. Quelques voyageurs des temps modernes

s'étaient extasiés sur la finesse et la légèreté de ces tissus produits dans la vallée du Cachemire à partir du duvet de chèvres sauvages poussant sous les poils de la poitrine. On tissait des châles au Cachemire depuis le XVe siècle. Accessibles par les bateaux de la Compagnie des Indes, les Britanniques s'en entichèrent les premiers à la fin du XVIIIe siècle, mais c'est par la voie des armes que les châles pénètrent en France un peu plus tard : au retour de la campagne d'Égypte, les soldats de Bonaparte en offrent à leurs compagnes et leur drapé convient bien aux nouvelles robes à l'antique où le corps est plus apparent et plus mobile. C'est à la suite du blocus de 1806 que, les bateaux britanniques venant des Indes n'accostant plus les côtes françaises alors que le virus du « schall » est déjà bien implanté, une fabrication de substitution est stimulée. Alors commence véritablement l'aventure du châle français. Les motifs de palmettes qui ourlent les cachemires indiens, encadrées de fines bordures, sont publiés pour être copiés en Europe ; mais ensuite, alors que la vogue des châles en a diversifié les usages et les modèles – « châles burnous », « châles carrés », « châles boiteux » –, les fabricants français inventent des décors persans figurant des édifices au style orientalisant, qui sont finalement repris en Inde où les tisseurs cachemiriens arrangent ces motifs architecturaux et produisent un style franco-indien.

Cette histoire paradoxale d'allers et de retours, d'emprunts et de rendus resémantisés, est merveilleusement illustrée dans la genèse du « Wax », qui fait l'objet d'une exposition en cours au musée de l'Homme[3]. Le « batik[4]» javanais produit artisanalement en Indonésie fut importé par les Hollandais au début du XIXe siècle, qui en industrialisèrent la production et tentèrent de le réexporter dans leur colonie indonésienne, en vain (les Indonésiens trouvant le résultat de mauvaise qualité) ; les Néerlandais se tournèrent alors vers leur colonie africaine de la Côte d'or (Ghana) par laquelle le « batik » transformé progressivement en « wax » va conquérir l'Afrique occidentale, puis l'Afrique toute entière, jusqu'à symboliser l'idéal panafricaniste dans les années 1960. Cette histoire illustre à quel point l'histoire du textile rentre mal dans les récits binaires de la modernité : s'agit-il, à travers le wax aujourd'hui, comme le cachemire jadis, d'une manière de renouer, par-delà la

modernité, avec des artisanats supposés éloignés à la fois dans le temps et dans l'espace (antérieurs à l'industrialisation et venus de contrées lointaines), ou au contraire d'une accélération de l'industrialisation de cette activité aussi vieille que l'humanité ? Les deux, bien sûr.

La modernité n'est pas tant une rupture du fil de l'histoire, qu'une mise en circulation, accélérée au XXe siècle, d'objets, de styles, d'idées, de savoirs, d'hommes et de femmes, une navette folle qui prend ses fils un peu partout, les abandonne et les reprend au gré de ses accrocs et de ses à-coups. Peut-elle s'arrêter ? Ce regain d'intérêt pour le textile témoigne probablement d'une envie, elle-même moderne, de rompre avec un ordre du monde textile (industriel) devenu absurde. Aujourd'hui, alors que le secteur de la mode est un des plus grands pollueurs du capitalisme mondialisé de la *fast fashion*, que les textiles de synthèse (soie rayonne) ont laissé la place aux textiles artificiels (viscose) et que les *fashion weeks* succèdent aux *fashion weeks*, peut-être ferions-nous mieux de considérer ce long tissage séculaire d'appropriations et de requalifications, d'hybridation et d'uniformisation, d'échanges et de dominations, afin non pas de rejouer le grand drame de la rupture avec le passé, mais d'imaginer, de donner sens et vie à un nouvel horizon de désir textile, dans la multiplicité de ses temporalités enchevêtrées.

—

## Notes

1 **« 'Made in France'. Une histoire du textile », Exposition aux Archives nationales, 16 octobre 2024-27 janvier 2025. Un livre-catalogue est disponible sous le même titre aux éditions Michel Lafon. Et, dans la foulée, une série d'émissions de Xavier Mauduit sur France-Culture, *Le cours de l'histoire*, « Une histoire étoffée », 20-23 janvier 2025.**

2 **Cf. Monique Lévi-Strauss, *Cachemires. La création française, 1800-1880*, Paris, éditions de la Martinière, 2012.**

3 Exposition « Wax », Musée de l'Homme, 5 février-7 septembre 2025.

4 Les « batiks » sont des tissus très colorés dont les motifs sont produits grâce à la cire appliquée sur le tissu, ensuite teint. D'où le nom « Wax », traduction de *cire*, pour sa reprise africaine.

—

## Contributeur · ices

Relu et corrigé par Patrice Maniglier

CHANSONS VERTES ET ROUGES POUR LES TEMPS QUI RESTENT

DOCUMENTS | #ANTHROPOCÈNE | #CHANSON | #CONSCIENCE ÉCOLOGIQUE | #FIN DU MONDE

# Le manège

Par Michel Arbatz, Mélanie Arnal | 07-03-2025

**Michel Arbatz, dans le cadre de sa chronique, partage un titre de la chanteuse montpelliéraine Mélanie Arnal, « Le manège ». Tourne, tourne la folie des humains… Embarquez dans ce carrousel d'impertinence et de nostalgie, de drôlerie et de rébellion. Résister, dans les temps qui nous restent, exige aussi une force de joie.**

00:00 00:00

https://lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-4/le-manege/5686a32c50-1741363772/le-manege.m4a

Mélanie Arnal, chanteuse, violoniste et compositrice, vit dans la région de Montpellier. Elle se produit sur scène selon différentes formules, écrit des textes caustiques, joyeux, féministes et humoristiques. Élue dans sa commune de l'Héraut, elle y œuvre à la transition écologique. « Le manège » est extrait de son second album, intitulé « Y a des jours ». S'inspirant de la rythmique à cinq temps de « Jet set », de Nougaro, Mélanie Arnal dit les conséquences d'une humanité qui perd toute mesure, dans une chanson qui pourrait être un écho au film *Don't look up* (mais qui fut écrite bien avant). M.A.

La danse des planètes

et des galaxies

c'est une valse infinie!

La ronde des étoiles

quelle chorégraphie

quel trésor d'orfèvrerie!

Qui donc a réglé

cette horlogerie

cette perfection

cette folie?!

Cette mécanique

ces tours de magie

le hasard ou Dieu,

quel génie!

Ya tout dans ce manège

dans cette tournerie

des ours polaires et des dunes

de l'or des fruits d'la neige

des petits colibris

et des anneaux de Saturne

Le roulis des vagues

et les orchidées

les volcans et les orangers

les loups les cascades

les nuits étoilées

les papillons les alizés...

Et nous tous sur la terre

humains riquiqui

On est comme des grains

de riz

Comme des grains de poussière

on a peur de l'infini

Alors dans c'bazar

on s'croyait malin

On a inventé les outils

les piles et les chars

les fours et les trains

le plastique la pétrochimie

Ils sont fous ces humains

Y avait tout, y a plus rien!

On a tout déréglé

forcé l'engrenage

avec toute notre quincaillerie!

On est le grain  de sable

qui coince les rouages

de notre joli paradis

Y a la mer qui monte

les déserts qui rampent

les courants marins qui dévient

Les volcans qui grondent

les icebergs qui fondent

les forêts qui brûlent

quelle folie!

Ils sont fous ces humains

Y avait tout, y a plus rien!

Bientôt plus d'manèges

plus d' bonhommes de neige

de vin blanc sous les tonnelles

Plus de valse à Margot

d'balade à vélo

on descend du carrousel!

Que restera-t-il

des gymnopédies

et des chansons de Nougaro?

Des rues de Venise

des ponts de Paris

De Rembrandt et de Picasso?

Y a-t-il un horloger

puissant tout là-haut

pour remettre les pendules à l'heure?

Le tic-tac déréglé

l'aiguille de l'égo

nous la remettre sur le cœur?

Le plomb qu'on a dans l'aile

comme les petits moineaux

faudrait nous le remettre

dans l'cerveau

Mettre un tour de vis

un tour de manivelle

pour faire repartir notre bateau

Ils sont fous ces humains

Y avait tout, y a plus rien!

—

GRIBOUILLER

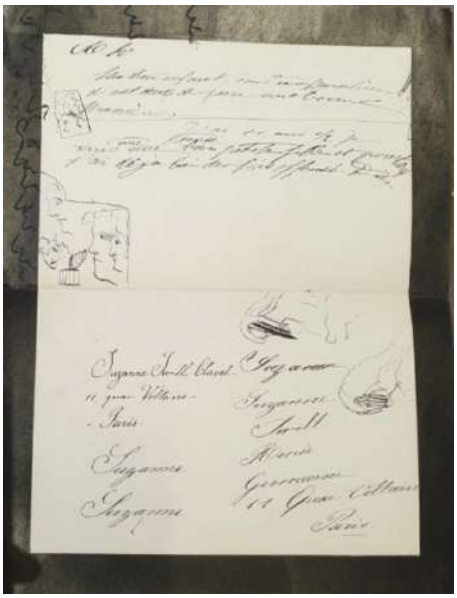
PROPOSITIONS | #ART | #ÉCRITURE | #PHILOSOPHIE | #ESTHÉTIQUE

# Lignes de grâce et de disgrâce : à propos d'une page de Félix Ravaisson

Par Francis Haselden | 25-03-2025

**Félix Ravaisson, maître de Bergson et penseur de la grâce, est aussi l'auteur moins connu de petits gribouillages auxquels Francis Haselden accorde toute son attention dans sa chronique habituelle. Il y démontre l'indémontrable, à savoir que le gribouillage a tout à voir avec la grâce, si l'on conçoit celle-ci comme l'apparence même du naturel.**

Sur un papier de deuil, dans un brouillon de lettre adressée à sa petite-fille, Suzanne Iwill-Clavel, Félix Ravaisson mêle des lignes disgracieuses aux lignes gracieuses.



Fonds Ravaisson - Bibliothèque nationale de France - NAF 28391

À cinq reprises, le mot « Suzanne » a été tracé en écriture cursive pour éduquer la main à produire le « s » majuscule parfait, celui que forme une seule ligne qui s'enroule sur elle-même. Le « s » s'élance, se recroqueville et s'ouvre à la fois, invitant avec sympathie le regard à suivre le mouvement de la ligne et de la main. « Suzanne » : tout attaché, le nom propre se lit sans que chaque lettre soit décomposée une à une. La fin d'une lettre n'en est pas vraiment une, car sa limite est une liaison avec la nouvelle, comme si le « u » se trouvait déjà contenu dans le « s », le « z » dans le « u », et ainsi de suite. Les lettres qui s'enchaînent en glissant les unes dans les autres gardent pourtant leur liberté de mouvement propre, surgissant avec aisance, sans contrainte et pleines de grâce.

Ravaisson est un penseur de la grâce. Ce qu'il nomme, à la suite de Léonard de Vinci, la « ligne serpentine », ou encore « flexueuse », parfois « métaphysique[1] », correspond au trait qui ne rencontre pas d'obstacle dans son déploiement mais qui, courbe après courbe, manifeste la vitalité qui est la sienne. Il fut également un dessinateur de la grâce. Caché dans ses archives, un dessin de femme est animé par le même élan que les lettres serpentines.

Fonds Ravaisson - Bibliothèque nationale de France - NAF 28391

Semblable à la *Vierge à l'enfant* de Raphaël, ce dessin, davantage un croquis qu'un gribouillage, fait foisonner des lignes multiples dont aucune n'avance en ligne droite. Courtes ou longues, appuyées ou tracées délicatement, toutes vives, elles ne donnent pas lieu à un chaos visuel mais participent à un mouvement qui lie les parties entre elles au sein d'un ensemble harmonieux.

Mais aux côtés de ces formes gracieuses, dans les marges de la pratique artistique de Ravaisson, se déploient des lignes apparemment disgracieuses que sont les gribouillages. Dans la même lettre à Suzanne, des visages de face, de profil, sont rapidement griffonnés ici et là.

Fonds Ravaisson - Bibliothèque nationale de France - NAF 28391

Deux femmes sont composées de traits brouillons, saccadés. Il leur manque la fluidité légère du dessin de la Vierge ; leur cou allongé les déforme presque monstrueusement, comme des insectes. En haut à gauche de la page, des visages masculins sont encadrés par un long trait ininterrompu, formant un monde grotesque. Alors que le « s » de Suzanne dessine une courbe équilibrée, la ligne du profil des visages accentuent la disproportion des parties. Tous différents, ces profils ont des nez trop grands, des lèvres trop proches du nez, et le menton trop faible ou trop fort. Avec ces dessins, la main s'est laissée aller sans chercher à harmoniser les parties. Au lieu de suggérer la forme à venir dans la forme présente, comme le ferait un corps gracieux, Ravaisson adjoint des traits imprévisibles, irréfléchis. Chaos de la page : la disposition de tous les gribouillis n'a ni queue ni tête ; ils s'empilent, se jouxtent. Un visage ici, quatre

là, puis deux bustes féminins retournés qui, pour être vus, nécessitent de tourner la feuille ou de tordre le cou. Devant ces petits fragments disharmonieux qui apparaissent inopinément, il semble impossible de ressentir la même impression de mouvement continu, propre à la ligne gracieuse ; le spectateur se trouve jeté deci de-là en regardant la page, suivant par intermittence le trait maladroit. Les gribouillages manqueraient donc de grâce. Et Ravaisson, irrité, semble avoir pris conscience de la disgrâce de ses images, comme en témoigne la biffure énergique de chacun des visages féminins.

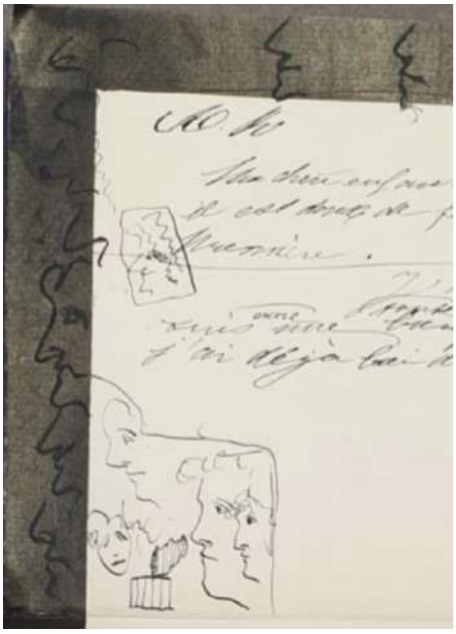
Mais est-ce vraiment la ligne inconsciente, issue d'une main gribouilleuse, qui constitue la forme la plus disgracieuse ? De toutes les choses qui, sitôt aperçues, ôtent à l'objet sa grâce, la plus évidente n'est pas le tracé lui-même mais l'afféterie qui en émane. Est disgracieux ce qui est évidemment travaillé. Au moindre signe d'effort, et donc de désir, la forme gracieuse devient disgracieuse. Un long corps élancé qui charme par la fluidité de sa démarche paraît immédiatement lourd au moment il se veut trop léger. Les lettres serpentines de « Suzanne » subissent le même sort : comme le « s » du prénom a été écrit à cinq reprises dans un effort de le rendre le plus mobile, il apparaît désormais tout au plus élégant. Sa grâce, elle, disparaît, puisque ce qui lui fait défaut est la spontanéité. L'écriture cursive, auparavant souple, devient affectée et poussive. Elle cherche trop clairement à être gracieuse et donc elle ne l'est pas.

Sans naturel, la grâce n'est plus. Pour que le trait puisse être tracé sans réflexivité, le mouvement doit être naïf. Une fausse naïveté ? Peu importe, diront certains, soutenant qu'il suffit que le trait *paraisse* naturel pour le qualifier de gracieux, de sorte qu'un désir de grâce reste acceptable à condition qu'il soit dissimulé. Un danseur sera gracieux s'il ne manifeste pas son effort pour l'être. Une ligne tourbillonnante sera gracieuse si elle ne trahit pas d'hésitation dans le tracé. Mais ces mouvements auront beau paraître gracieux, le simple fait de savoir que le trait fut consciemment réalisé, avec attention et concentration, est suffisant pour aussitôt rendre la grâce suspecte. On se doute qu'il y a une intention derrière les

lignes harmonieuses. Au lieu d'être gracieuses, elles paraîtront alors gracieuses. Il ne faut donc pas seulement que l'intention de rechercher la grâce ne soit pas visible ; il faut surtout qu'il n'y ait aucune intention du tout. Ni revendiquée, ni dissimulée, la vraie grâce naît d'une pulsion obscure, inconsciente d'elle-même.

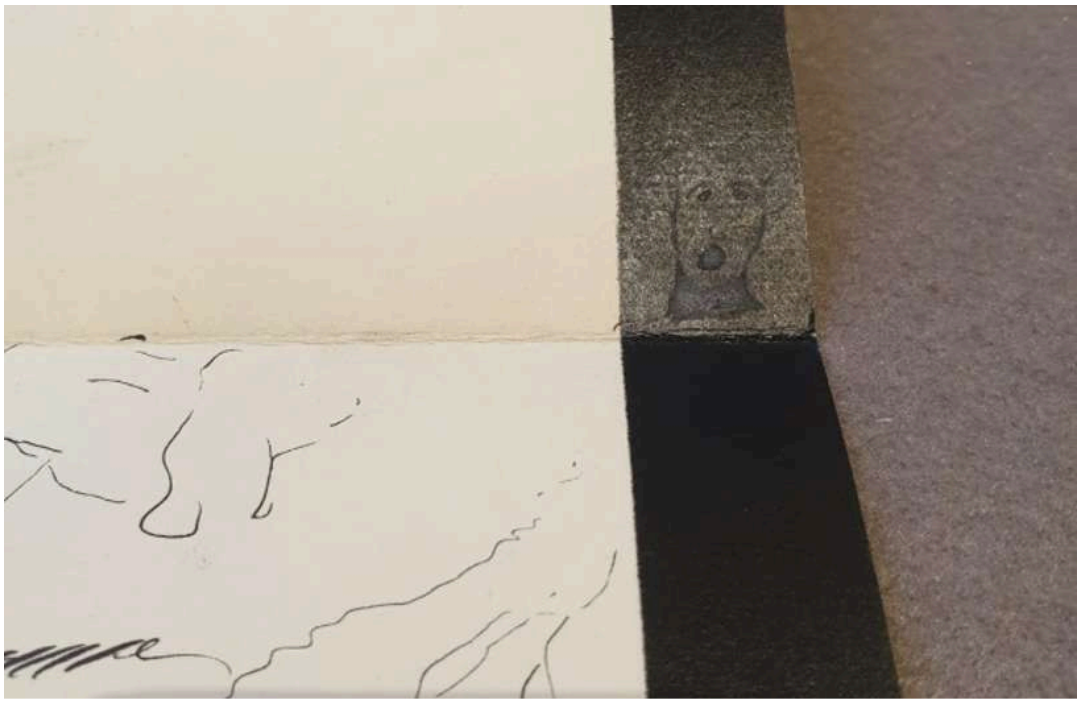
Le gribouillage, un amas de traits disgracieux ? S'il faut chercher la grâce dans le naturel le plus radical, celui sans aucun semblant de naturel, alors les gribouillis sont des candidats de choix. Leurs lignes jaillissent sans retour sur elles-mêmes, dans un pur élan dénué de distance réflexive. Le gribouillage appartient à ces mouvements qui se font sans savoir qu'ils se font, contrairement à l'esquisse qui se voit se faisant, puisqu'elle est orientée intentionnellement vers une fin et sera jugée réussie ou non. On se tromperait alors en qualifiant de disgracieux les gribouillis sur la page de Ravaisson. Ils ont le naturel que n'auront jamais les traits croqués de la Vierge, toujours trop travaillés pour éviter d'être suspectés d'afféterie. Or, le gribouillage, par définition, ne se montre pas. Il reste caché dans les marges. Sa disgrâce apparente est en réalité le signe de sa naïveté sincère, et de celle-ci émane une *grâce obscure*.

Grâce obscure qui est littéralement présente sur la page de Ravaisson sous la forme de quelques figures tapies dans l'obscurité de la lettre, qui n'ont pas encore été décrites. La page est bordée de noir, avec ses marges en longueur et en largeur qui signalent qu'il s'agit d'une feuille utilisée pour annoncer un décès ou présenter ses condoléances. Il suffit de légèrement pencher la feuille et de faire refléter la lumière sur la page pour se rendre compte que ces marges apparemment vides sont peuplées.



Fonds Ravaisson - Bibliothèque nationale de France - NAF 28391

Surgissent alors des figures quasi-diaboliques, invisibles au premier coup d'œil : dessinés au crayon noir, de nouveaux visages, au sourire narquois ou maléfique, se succèdent profil après profil. Au bout du parcours, dans la marge à droite, apparaît la figure la plus discrète de toutes.



Fonds Ravaisson - Bibliothèque nationale de France - NAF 28391

Dessiné dans un style presque enfantin, un visage de face, transi d'effroi, les yeux grands ouverts, ouvre la bouche pour crier. Ces dessins sont tout aussi caricaturaux que ceux immédiatement visibles mais sont rendus d'autant plus gracieux qu'ils n'apparaissent pas au premier abord, leurs traits noirs dissimulés par le fond obscur. La ligne qui compose leur profil est plus vive que celle des visages visibles. Tandis que ces derniers sont formés de plusieurs traits, celui du nez n'étant pas celui de la narine, le tracé plus épais et riche des visages obscurs s'est fait d'un seul geste. Le front, le nez, la bouche, le menton et le cou s'unissent en un mouvement sinueux, plus authentiquement serpentin que la forme léchée de la lettre « s ».

Où réside alors la grâce dans ces visages aux traits presque difformes ? Certainement dans le fait qu'ils ne sont pas immédiatement évidents. Rien d'étonnant que la grâce soit souvent conçue comme irréductible à des propriétés perceptibles : contrairement aux attributs comme « grand » ou « coloré », la grâce est un « je-ne-sais-quoi » de la chose – charme inexplicable et inassignable qui résiste à la clarté conceptuelle[2]. Le « je-ne-sais-quoi » des gribouillages est l'impulsion à leur origine, celle d'un geste inconscient au moyen duquel la main se libère. Par le dessin, le corps cesse d'être guidé par l'esprit, lequel s'enfonce dans la nature en devenant habitude : « L'habitude, dit Ravaisson, transforme en mouvements instinctifs les mouvements volontaires. Or, dans le mouvement le plus volontaire, la volonté ne se propose et l'entendement ne se représente que la forme extérieure et l'extrémité du mouvement. Cependant entre le moment dans l'espace et l'exertion de la puissance motrice, il y a un milieu rempli par des moyens qui résistent d'abord, et c'est de cette résistance seule que nous avons dans l'effort, la conscience obscure. Comment la puissance motrice s'applique-t-elle à ce moyen qui résiste ? C'est ce dont nous n'avons plus aucune conscience. À mesure que nous reculons de la fin à l'origine, les ténèbres s'épaississent[3] ».

Penseur de l'habitude aussi bien que du dessin et de la grâce, Ravaisson comprend l'habitude comme la prise en charge par le corps des décisions de l'esprit. Sans conscience, la puissance

motrice de la main élimine les résistances à son déploiement. Loin de réduire le corps à un ensemble de mécanismes, Ravaisson en fait une nature intelligente qui exécute ce que l'esprit seul ne saurait mener à bien. Tout se passe comme s'il décrivait ici ce qui se trame dans les marges de sa lettre à Suzanne : les bandes noires regorgent de ces figures qui témoignent de la puissance motrice d'une main s'exerçant sans peine, régie désormais par l'habitude. Plutôt que de prendre son temps pour déterminer une solution au problème graphique qu'il se pose, le gribouilleur laisse son corps décider à sa place en dessinant ceci puis cela avec la logique qui est la sienne. De là les dessins souvent répétitifs que sont les gribouillis ; de là, également, le mouvement presque machinal de la main qui griffonne. Mais que son esprit se trouve ailleurs ne signifie pas que le mouvement corporel du dessinateur soit dénué d'inventivité. Les gribouillis ne sont pas des répétitions strictement identiques les unes aux autres ; ils varient plus ou moins, en taille, en intensité, en forme, puisque le geste n'est pas un simple réflexe ou un spasme qui obligerait à tracer automatiquement un trait unique. Les traits se reproduisent et se renouvellent tout à la fois, tantôt par variation infime, comme celle des visages de profil, tantôt par sursaut brutal, comme celui du visage terrorisé.

Pour apprécier les gribouillages, il faut cesser de rechercher la grâce factice des figures parfaites et participer au rythme qui anime la ligne erratique. Un corps dansant gracieux est celui qui entraîne le spectateur avec lui. De même, la forme serpentine qui délimite le profil des êtres grotesques dans les marges noires de la page de Ravaisson, par sa simplicité, incite le corps à suivre ce mouvement, porté par un rythme d'autant plus hypnotique qu'il ne cherche pas à être communiqué. C'est à travers ces déplacements inconscients que se montre la vraie grâce, naïve et sans effort. On suit la palpitation et la pulsation de l'esprit du dessinateur qui s'abandonne à son corps, transformant la page devant lui en scène de rêve ou de cauchemar. Au premier abord disgracieux, les gribouillages participent au même mouvement agité de la mouche dont le vol suit une trajectoire apparemment sans direction, du pied qui bat la mesure

par impatience ou de la main qui joue nerveusement avec les cheveux, mouvements tout aussi bêtes, et donc aussi gracieux, les uns que les autres.

—

## Notes

1 Félix Ravaisson, *Rapport sur l'enseignement du dessin dans les lycées*, Paris, Paul Dupont, 1854.

2 Montesquieu, *Essai sur le goût* [1757], Paris, Gallimard, 2010, chapitre 13 « Du je-ne-sais-quoi »

3 Félix Ravaisson, *De l'habitude* [1836], Paris, Félix Alcan, 1933, p. 51.

# VARIA

PROPOSITIONS | #DEUIL | #CLIMAT | #HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES | #ÉCOLOGIE QUEER | #TEMPS ET TEMPORALITÉS | #EXTINCTION

# La pleurabilité du vivant (1/3)

Par Judith Butler | 25-01-2025

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Dawn Sheridan, Arto Charpentier et Emmanuel Levine.

**Quelle est la valeur d'une vie, de chaque vie ? Cette question hante les travaux de Judith Butler, depuis ses premiers écrits sur le genre. À ses yeux, la possibilité d'un deuil public est le signe de la valeur inégale accordée aux vies humaines. Cependant, avec la catastrophe climatique, sa pensée prend un nouveau tour dont témoignent ces conférences inédites : comment la catastrophe climatique transforme-t-elle notre expérience du deuil et de la mélancolie ? Comment porter le deuil de formes de vie détruites, d'espèces disparues et d'écosystèmes entiers, tout en anticipant de nouvelles pertes à venir ? Ici, Judith Butler amorce un dialogue avec la psychanalyse freudienne et les écologies *queer*, afin d'élargir la question du deuil et de la pleurabilité au-delà des limites de l'humain. Ou comment une grande pensée se laisse affecter par les urgences du présent…**

*Le collectif des* Temps qui Restent *se réjouit que Judith Butler lui ait confié la publication des trois conférences qu'iel devait prononcer à l'École normale supérieure à Paris en avril dernier, et dont seule la première a finalement pu être prononcée. Ces textes, dont paraît une version partiellement remaniée, ont été écrits entre la fin de l'année 2023 et le début de l'année 2024.*

Mon sujet n'est pas le deuil qui fait suite à une perte, mais plutôt la pleurabilité, en tant que potentiel porté par les vivant·es et par les mort·es. Je m'intéresse moins à notre capacité à porter le deuil d'une personne ou un objet qui nous est cher une fois que nous

l'avons perdu, qu'au sentiment vivant de la possibilité de la perte, c'est-à-dire de la façon dont la perte éventuelle de notre vie ou de celle d'autrui informe notre sentiment d'être en vie. Si j'attire notre attention sur la pleurabilité en tant que dimension du vivant, ce n'est pas pour susciter notre angoisse à l'idée de ces pertes potentielles, ni pour nous faire prendre conscience de la finitude indépassable de la vie humaine. J'entends plutôt suggérer que nous ne pouvons pas analyser certaines questions fondamentales de la philosophie morale et politique, dont celle de l'égalité, sans cette idée de « pleurabilité » (*grievability*[1]). J'entends soutenir que nous vivons, consciemment ou inconsciemment, avec le sentiment que nous vivons une vie qui sera pleurée après notre mort (ou bien qui ne le sera pas). Et je veux ajouter que ce sentiment que notre vie sera pleurée après notre mort est le signe que notre vie compte aux yeux d'autrui. Ce n'est pas seulement que d'autres se souviendront de notre vie ; c'est plutôt que notre vie fait l'objet dès aujourd'hui d'une préoccupation partagée ; on juge de façon générale qu'elle mérite de recevoir des soins et un abri, deux conditions qui soutiennent notre vie et la protègent contre des formes d'exposition dangereuses. La question de la valeur d'une vie, de *cette* vie – et non la question de la valeur de la vie en général – voilà ce qui est impliqué dans l'idée de pleurabilité. On en conclura peut-être que la pleurabilité est un attribut qui appartient à des personnes individuelles, mais il serait plus juste de dire qu'elle caractérise les relations entre les personnes ou, mieux encore, la dimension relationnelle (et sociale) du statut même de personne.

La pleurabilité n'est pas une caractéristique intrinsèque des personnes pour au moins deux raisons. La première est que c'est toujours par une autre personne que l'on est pleuré·e. En d'autres termes, la pleurabilité n'intervient que dans des relations intersubjectives. La seconde est que le fait d'être pleurable dépend de conditions historiques qui établissent une distinction épistémique entre les vies qui peuvent être pleurées et celles qui ne le peuvent pas et qui distribuent la pleurabilité de façon différenciée. Certes, il arrive que certaines personnes soient pleurées dans une certaine communauté et pas dans une autre, parce qu'elles étaient bien connues dans la première et pas du tout dans la seconde. Il s'agit

alors d'une distinction contingente. Mais il existe aussi une distinction épistémique plus fondamentale qui est établie entre les vies qui sont jugées dignes de faire l'objet d'un deuil, et les autres. Dans les situations de guerre, il me semble que les gens pleurent en général les vies auxquelles ils peuvent s'identifier, tandis qu'ils considèrent les vies auxquelles ils refusent de s'identifier ou qu'ils voient comme ennemies comme indignes d'être pleurées. Ils admettent que ces vies ont été perdues, mais ils n'éprouvent pas de regret ou d'horreur à cause de ces pertes. Tantôt c'est un sentiment d'indifférence qui prévaut, tantôt c'est une tendance zélée à la justification accompagnée de la satisfaction apparente suscitée par la croyance en une punition victorieuse ou une élimination réussie.

De fait, la pleurabilité prend un sens différent si l'on envisage l'interdiction de porter le deuil des personnes qui sont considérées comme des ennemis de la communauté, lorsque cette communauté accepte et reproduit cette interdiction de porter le deuil comme une position moralement justifiée, si ce n'est entièrement satisfaisante. En fonction du cadre dans lequel opère la possibilité d'être pleuré – ce que nous pourrions appeler « l'éligibilité au deuil » – certaines vies font l'objet d'un deuil dramatique, voire spectaculaire, tandis que d'autres restent inéligibles au deuil. La perte de leur vie, qu'elle soit réelle ou simplement potentielle, est considérée comme nécessaire ou « méritée », voire même comme n'étant pas une perte du tout.

Dans les situations de guerre, éliminer des vies humaines est considéré comme un acte justifié, soit par les lois de la guerre, soit par une argumentation morale qui en appelle à l'auto-défense et élargit son territoire d'application afin de légitimer ces meurtres. Considérer comme justifiés des meurtres, ou encore des morts par négligence (ou par « violence lente ») telles celles qui interviennent à la frontière, cela revient à évacuer toute question de justice plus large. Dans pareils cas, la justification est manifestement injuste ou vient entraver la justice. Lorsque nous disons qu'une vie est pleurable, cela veut dire que cette vie est traitée (par celles et ceux qui occupent des positions hégémoniques, ou encore selon les critères d'une *épistémè* établie) comme une vie à protéger, comme une vie

dont la persistance doit être garantie grâce à des infrastructures propices au vivant, ce qui inclut un système de santé, un logement, de la nourriture. Mais lorsque ces biens sociaux de base sont refusés, ou bien sont distribués de manière inégale en fonction des revenus, cette situation témoigne du fait que les groupes qui en sont privés sont considérés comme moins pleurables. S'ils étaient dignes d'être pleurés, alors ces biens sociaux indispensables leur seraient accordés. Les politiques qui conduisent à leur refuser ces biens témoignent d'un jugement porté sur la valeur de ces vies : ces individus peuvent mourir, ils vont probablement mourir, ou même ils vont assurément mourir, mais ce sont là les tristes conséquences d'un système économique que nous ne pouvons pas changer, ou encore des dommages collatéraux liés à l'organisation nécessaire de l'économie selon les lois du capital. Certes, personne n'a pris une arme pour mettre fin à leurs vies. Et pourtant, pour reprendre les termes de Foucault, on a « laissé mourir » ces personnes. Et cet abandon ne peut sembler justifié que parce que l'on a radicalement séparé la question de la justification des questions plus larges d'égalité et de justice. En d'autres termes, en venant ratifier le status quo de la guerre et du capital, ces discours de justification en viennent à évincer des questions démocratiques fondamentales. Est-il juste que certaines vies soient différentiellement pleurées ? Est-il juste que la pleurabilité soit inégalement distribuée ? Poser de telles questions revient à soulever un problème de justice, et à refuser de tenir ce schème épistémique pour acquis. On y peut voir le premier moment d'une théorie critique. Ce geste revient à rompre avec les logiques justificatrices qui participent à la distribution inégale du deuil et la soutiennent, afin précisément d'évaluer leurs effets et de s'y opposer.

## La distribution inégale de la valeur

J'ai suggéré que la « pleurabilité » devait être comprise en des termes sociaux et relationnels, et qu'elle était toujours inséparable de conditions historiques spécifiques caractérisées par des schèmes épistémiques qui introduisent des différences entre les vies et leur accordent une valeur inégale. La pleurabilité est relationnelle ; on

pourrait même la décrire comme *intentionnelle*, au sens phénoménologique du terme, au sens où c'est toujours *pour* et *par* quelqu'un d'autre qu'on est pleurable. Et lorsqu'il n'y a personne pour nous pleurer, cette absence sociale est aussi constitutive d'une relation. Le rapport à l'autre est la condition de la pleurabilité. De plus, ces relations sont organisées socialement et économiquement ; c'est pourquoi l'inégale pleurabilité caractérise non seulement les situations de guerre – quelle classe d'individus sert sous les drapeaux et meurt au combat ? quelles vies sont visées ? – mais aussi les situations d'inégalités sociales et économiques, qui incluent l'exposition inégale aux conséquences des pollutions environnementales et du changement climatique (le racisme environnemental, le recrutement des hommes racisés).

Parfois, l'être vivant considéré comme « non pleurable » n'est même pas considéré comme vraiment vivant, et donc susceptible d'être perdu. Si un certain individu ou un certain groupe est déjà nié, ou tenu pour une forme de négation, alors il devient redondant de parler de perte à son propos. « Qui est perdu ? » demandera-t-on. « Rien ni personne ». Qui est ce *personne* ?

Nous pourrions dire que la non-pleurabilité est la faute des personnes qui échouent à porter le deuil de ces vies, ou encore qui oublient que, si ces vies ne sont pas soutenues, elles risquent de périr. Cela revient à envisager la non-pleurabilité comme une faute morale imputable à certaines personnes, que nous devrions inciter à mieux porter le deuil. Cependant, un tel cadrage oublie que l'impleurabilité épistémique précède la formation même des sujets et de leurs capacités. On ne peut porter le deuil que de ce qui est reconnu ou marqué comme pleurable, et ce marquage obéit à des schémas différenciés. Freud a précisément décrit la « mélancolie » comme un échec du deuil, comme une incapacité à faire le deuil de quelqu'un ou de quelque chose. Ses formulations auront une grande influence sur Alexandre et Margarete Mitscherlich, qui diagnostiqueront dans l'Allemagne de l'après-guerre, en dépit de son miracle économique, une telle incapacité collective à faire son deuil[2]. On imaginait que la mélancolie était un état qui affectait des personnes qui ont perdu quelqu'un ou quelque chose d'important

et qui ne parviennent pas à reconnaître cette perte. De fait, une vie doit avoir de la valeur pour être pleurée. Et néanmoins, la pleurabilité est aussi une façon de comprendre la valeur accordée à une vie, c'est-à-dire son accès à des conditions qui soutiennent ou favorisent cette vie même. Maintenant, si une personne vit dans le monde en sachant qu'elle ne sera pas pleurée, cette personne est vivante, mais elle vit avec le sentiment que sa vie n'est pas considérée comme une vie pleine et entière, comme une vie dotée de valeur. Cette situation implique un futur antérieur : de cette vie, qui vit aujourd'hui, on pourra dire qu'elle n'aura pas été reconnue comme une vie, une fois qu'elle aura disparu. Pour autant, ce sentiment que sa vie n'est pas pleurable se conjugue au présent. Ce n'est pas simplement que cette vie est hantée par l'image d'une scène posthume dans laquelle sa valeur aura été publiquement reconnue ou non. Non, l'absence de pleurabilité est vécue au présent comme la conscience persistante d'une vie jugée sans valeur et dispensable. Lorsque, par exemple, une personne est exposée à la violence et à la faim en raison de la politique de l'État, ou lorsqu'une personne se voit refuser des soins médicaux à cause des décisions d'entreprises de santé exclusivement tournées vers le profit, cette personne se rend compte que « le monde » ne perçoit pas sa mort comme une perte. Qu'est-ce que cela signifie de vivre quotidiennement avec un tel sentiment ? Pourquoi et par quels biais ce sentiment de non-pleurabilité est-il établi au cours du temps, via les effets cumulés de l'organisation sociale de l'inégale pleurabilité ?

Une des manières de répondre à cette question est de suggérer que nous cherchons à décrire la « mort sociale » (*social death*), une notion utilisée par des historien·nes comme Orlando Patterson pour décrire la condition des personnes vivant sous le régime de l'esclavage. Existe-t-il des variantes contemporaines de la mort sociale qui ne sont pas exactement similaires à l'esclavage, mais qui n'en révèlent pas moins que certaines personnes ne sont pas véritablement considérées comme vivantes, si l'on en croit les normes par lesquelles on appréhende les êtres vivants comme humains ? Certes, c'est certainement une façon possible d'envisager les choses. Cependant, si la vie humaine dépend d'un large éventail de formes de vie et de processus vivants non humains, alors il devient

clair que l'humanisme ne suffira pas à résoudre notre problème. Si nous déclarons que nous refusons que certains humain·es soient traité·es comme moins qu'humain·es, est-ce que cela ne revient pas à considérer que les vies humaines ont de la valeur, alors que ce n'est pas le cas des vies animales ? *A contrario*, refuser les pertes qui affectent toutes les formes de vie et processus vitaux nous oblige à reconceptualiser la vie humaine en relation avec ces autres formes de vie. En d'autres termes, nous pouvons nous opposer à l'injustice qui consiste à ne pas traiter certain·es humain·es comme des êtres humains. Mais si notre réponse à cette inégalité manifeste a pour effet de valoriser la vie humaine aux dépens de tous les autres êtres vivants, alors cette réponse revient à reproduire l'anthropocentrisme qui coupe radicalement le vivant humain de ses relations avec le vivant non humain. Et si nous perdons cette relation, alors nous n'avons aucun moyen d'identifier, de déplorer et de résister aux effets des destructions climatiques qui affectent non seulement les vivants humains, mais aussi le sol, l'air, les autres espèces, et même les dimensions géologiques et écologiques de ce monde.

Les arguments que nous avançons en faveur de l'égalité sociale et économique entre les êtres humains ne sont pas suffisants pour reconnaître l'interdépendance entre les processus vivants que nous devons analyser pour comprendre le changement climatique et nous y opposer. De quel changement de perspective avons-nous besoin pour envisager le monde vivant lui-même comme pleurable ? Si l'être humain ne peut plus servir de centre de référence pour notre réflexion, comment cette interdépendance doit-elle être pensée, et de quelle manière est-elle réellement vécue ? En outre, comment devons-nous modifier notre compréhension de la temporalité de la vie et de la finitude, afin de décrire la façon dont un corps, avant même d'être mort, peut être convaincu que sa vie ne laissera aucune trace ? Antigone s'est dressée contre l'interdiction d'enterrer son frère parce qu'elle considérait que la vie de ce dernier devait être honorée et reconnue. Mais qu'en est-il d'une vie encore vivante, privée de toute considération, de toute dignité, de toute reconnaissance ? Cette situation est à la fois proleptique, saisie à travers un futur antérieur, et en même temps présente, non

pas comme une mort dans la vie, mais plutôt comme un sentiment distinct de vivre une vie non reconnue s'orientant vers une mort qui ne laissera aucune trace.

Ainsi, il n'est pas toujours indispensable de recourir à une perspective future qui se penchera sur une vie après sa mort pour décrire la condition qui consiste à être pleurable ou non-pleurable, ou encore à être pleurable de manière inégale selon les contextes. Car, répétons-le, la pleurabilité est une caractéristique importante de la vie telle qu'elle est vécue au présent, c'est une modalité de la vie. Nous pouvons poser la question de la pleurabilité de chaque vie non seulement pour déterminer comment d'autres personnes perçoivent cette vie, mais aussi pour examiner de quelle manière les institutions et les infrastructures traitent cette vie.

La pleurabilité, telle qu'elle est inégalement distribuée, différencie les personnes considérées comme plus vivantes de celles qui sont considérées comme presque mortes, ou comme déjà mortes, même si toutes ces vies sont vivantes d'une manière ou d'une autre. En tant que telle, la question de savoir quelles vies sont pleurables ou non concerne non seulement les personnes déjà perdues, mais aussi toutes celles qui existent en ayant le sentiment d'être « déjà et irréversiblement perdues » dans la vie de tous les jours. À l'inverse, celles qui savent que tout sera fait, sur le plan médical et social, pour les maintenir en vie, pour les protéger des accidents de la vie et des risques de la guerre, ont davantage le sentiment que leurs vies sont pleurables, autrement dit qu'elles ont de la valeur aux yeux des autres, et qu'il existe un réseau de relations sociales et économiques qui visent à leur garantir les infrastructures nécessaires à la vie. Si quelqu'un vit sans avoir le sentiment de pouvoir continuer à vivre ou à persister, l'horizon temporel de sa vie s'effondre et le moment présent ne permet plus nécessairement de se projeter vers le suivant. Le problème, ce n'est pas que telle ou telle vie puisse disparaître, mais que le monde soit organisé de manière à ce que certaines vies puissent être annihilées en toute impunité. Il suffit de penser aux habitant·es de Gaza qui écrivent qu'ils s'attendent à

iquent leur pleurabilité tout en sachant qu'ils ne sont pas, aux yeux même de ceux qui les bombardent, considérés comme des êtres potentiellement pleurables. Ou peut-être que les forces aériennes israéliennes qui bombardent les habitant·es de Gaza savent parfaitement que les proches qui survivent porteront le deuil de ces vies, et cherchent ainsi à plonger ces communautés dans un chagrin tellement insupportable qu'elles ne pourront plus jamais se soulever contre les forces d'occupation. Je ne sais pas ce qu'elles pensent. Mais l'Histoire suggère que la destruction de vies à une telle échelle ne fait que renforcer la détermination de celles et ceux qui survivent à résister, ainsi que celle des générations futures qui poursuivront la lutte pour le droit à exister.

## Deuils climatiques

Vivre « maintenant » implique généralement de s'attendre à ce que sa vie va continuer, à ce qu'une série de « maintenant » va suivre : cette anticipation est inscrite dans le maintenant à titre d'orientation vers l'avenir. Cependant, beaucoup vivent aujourd'hui en étant privé·es d'une telle anticipation, ce qui signifie que leur présent est saturé par l'absence d'avenir, par la perte de cette attente, et par une angoisse qui s'aggrave et n'a pas d'objet, ou plutôt dont l'objet ne cesse de changer. Dans de telles conditions, la perspective du futur antérieur qui se retournera sur nos vies passées présuppose qu'une autre vie sera là pour se pencher sur nous, pour raconter nos vies en notre absence, lorsque nous ne compterons plus parmi les vivants. Ce présupposé nous permet de nous retourner vers notre vie en adoptant la perspective d'un autre, nous donnant ainsi le sentiment d'être « déjà perdu·es ». Cependant, avec le changement climatique interprété comme une catastrophe qui affecte toutes les créatures et les processus vivants, ce futur antérieur postule un temps où cette Terre « aura été ». Mais qui sera encore vivant pour adopter un tel point de vue rétrospectif ?

Ce futur antérieur est postulé à partir du présent ; il est une orientation, non pas vers ce qui sera, mais plutôt vers ce qui aura été. Certes, il ne saurait y avoir de certitude dans ce futur antérieur ; il

s'agit plutôt d'une estimation, d'une spéculation qui éclaire ce qui arrivera probablement si les processus actuels de destruction demeurent incontrôlés et irréversibles. Dans ces conditions, la non-pleurabilité s'élargit et s'intensifie, pour englober tout un ensemble varié de créatures vivantes (ainsi que leurs conditions de vie) que nous ne pouvons ni connaître ni pleurer par avance. La possibilité de la mémoire est par avance interrompue. En effet, pour que quelqu'un puisse dire « cela a été une vie », il faut qu'il y ait un futur dans lequel cette parole soit possible, et un être vivant présent à ce moment-là pour la prononcer. Mais dans le cas où les processus vivants eux-mêmes sont détruits, comment pourrions-nous énumérer les pertes potentielles ? C'est la valeur même de la vie et des processus vivants qui disparaît, lorsqu'on autorise une telle destruction à survenir. On considère de façon plus ou moins explicite que tout ce qui est perdu est dénué de valeur. Ou bien, comme dans le cas de la pollution industrielle, on accorde plus de poids à la valeur monétaire du profit dérivé des processus d'extraction et de décimation des biosphères qu'à la valeur propre des vivants. Et lorsque c'est la vie humaine qui est abandonnée ou détruite, l'inégale distribution épistémique de la valeur se rejoue dans la sphère de la nécropolitique[3]. Mais voici les questions qui nous hantent aujourd'hui. Il ne s'agit plus de la question humaine classique : « cette vie vaut-elle la peine d'être vécue ? » ; mais d'une variante : « cette vie aura-t-elle été jugée digne d'être vécue ? ». Pour autant, nous découvrons en même temps que la dévaluation de la vie humaine est impliquée dans la dévaluation plus générale des formes de vie, ce qui remet en cause les présupposés anthropocentriques de l'analyse de la pleurabilité.

Bien entendu, il est important, en ce qui concerne ce futur antérieur, de distinguer vivant humain et vivant en général, et de percevoir la différence qui existe entre affirmer que ceci était (ou aura été) une vie, et que ceci était (ou aura été) une vie *humaine*. Peut-être que la distinction entre l'humain et l'animal est le lieu où la répartition inégale de la pleurabilité devient la plus claire[4]. Et si nous refusons d'établir une distinction absolue entre l'être humain

ion différente de ce qu'est le vivant. En ce qui me concerne, j'utilise la notion d'animal humain non pour examiner des questions de typologie, mais plutôt pour insister sur la relation chiasmatique entre l'humain et l'animal, et pour attirer notre attention sur les formes interrelationnelles que prend toute vie, c'est-à-dire sur le contexte interrelationnel sans lequel il ne saurait y avoir de vie du tout.

À mon sens, la répartition inégale de la pleurabilité devrait faire partie de toutes nos réflexions sur l'égalité et la justice, mais mon but ici est plutôt d'interroger quelle différence cela fait d'aborder cette question sous l'angle du changement climatique. Je sais qu'il ne s'agit pas de questions totalement distinctes, puisque les migrations forcées, le racisme environnemental et la précarité économique font partie des conséquences du changement climatique, et que les mêmes entreprises qui rejettent du carbone à des taux effroyables exploitent également les travailleurs et les travailleuses. Pour autant, il est nécessaire d'adopter un cadre plus multidimensionnel. La poursuite de la vie humaine, sa persistance, dépend des infrastructures de la vie ; ces infrastructures sont définies tout autant par les processus vivants qu'elles sont supposées soutenir que par les arrangements économiques et sociaux qui leur confèrent leur organisation. Bien entendu, il existe des infrastructures qui abiment le vivant, mais considérons les infrastructures dans leur sens idéal, c'est-à-dire comme l'ensemble des agencements sociaux et matériels qui soutiennent la vie. Soutenir la vie, c'est soutenir son orientation vers l'avenir. Ainsi, la vie ne peut être pensée en dehors de la temporalité qui la rend vivable. Nos vies humaines sont intrinsèquement liées aux vies animales, mais aussi au sol, à l'air et aux conditions indispensables pour l'agriculture, autant de conditions qui peuvent être polluées ou détruites, ce qui remet en question la vivabilité de la vie elle-même. Nous devons comprendre le genre de pertes que nous sommes en train de subir et aussi celles que nous anticipons. Un autre cadre temporel intervient précisément ici, car nous sommes à la fois en train d'anticiper une perte et de la subir, et le présent et l'avenir convergent de telle manière que, par exemple, de nombreux jeunes gens aujourd'hui insistent sur le fait qu'ils vivent sans avoir le sentiment qu'un avenir

existe. Ou, peut-être plus précisément, ils vivent dans l'attente lancinante d'une catastrophe qui est à la fois déjà manifeste dans le présent et encore à venir.

Heather Davis est spécialiste du champ des humanités environnementales. Dans son article « Waiting in PetroTime [5] », elle nous invite à considérer que nous vivons dans « le temps du pétrole » :

> Le « temps du pétrole » désigne la temporalité alimentée par l'extraction et la combustion des combustibles fossiles, un temps ancien libéré dans le présent qui conditionne les possibilités à venir. Le « temps du pétrole » a entraîné une accélération considérable des épisodes d'extinction, d'acidification des océans, de réchauffement des écosystèmes et de migration des plantes et des animaux. Mais si cette temporalité fait irruption dans notre présent, elle ne le fait pas de manière uniforme. Certaines régions de la Terre, comme l'Arctique, se réchauffent beaucoup plus rapidement que d'autres. Parfois, on a l'impression que rien ne se passe, et à d'autres moments, nous avons l'impression que le globe entier est en feu ou en train d'être inondé. Le « temps du pétrole » décrit « l'instabilité métatemporelle[6] » de notre présent, le sentiment que des seuils ont déjà été franchis, mais que les effets de ces pertes n'ont pas encore été pleinement ressentis ou qu'ils se manifestent par des événements catastrophiques de plus en plus fréquents, qui deviendront bientôt le nouveau normal. C'est pourquoi Adriana Petryna décrit le changement climatique non pas comme un phénomène ou un événement singulier, mais comme un « processus continu de déstabilisation[7] ». [...] Les saisons ne se succèdent plus ; au contraire, elles se manifestent dans notre vie quotidienne comme si elles avaient été déchiquetées au mixeur et recrachées[8].

Davis indique clairement que la tâche qui nous incombe est de réfléchir à la meilleure façon de nous représenter ce nouveau cadre temporel. Elle écrit :

> Bien que l'atmosphère se soit réchauffée et refroidie dans le passé, ce rythme de réchauffement est inédit depuis soixante-cinq millions d'années[9]. Nous sommes témoins d'un changement planétaire à un rythme catastrophique. Pourtant, dans notre vie incarnée, *dans le cadre temporel d'une vie humaine*, le rythme du changement est souvent plus difficile à percevoir. Ce problème de la temporalité et de l'échelle du changement climatique explique en partie pourquoi il est si notoirement difficile à représenter[10].

Davis soutient que le deuil climatique (*climate grief*) reconfigure notre compréhension du deuil et de la mélancolie :

> La disparition effective de tant d'espèces, de formes de vie, de culture humaines et d'écosystèmes produit un deuil cumulatif qui semble insupportable, démesuré. L'expérience de la mélancolie environnementale est l'une des manières de se rapporter à la perte environnementale et à la responsabilité environnementale, affirme Catriona Sandilands[11]. La mélancolie elle-même est un « deuil suspendu » dans lequel l'objet de la perte est « impossible à pleurer » dans les limites d'une société qui ne peut pas reconnaître les êtres non humains, les environnements naturels et les processus écologiques comme des objets appropriés pour un deuil authentique[12].

Le cadrage temporel d'une vie humaine en présuppose la finitude, de sorte que nous pouvons réfléchir au moment déterminé de notre mort, ou même, comme l'a fait Blanchot, à « l'instant de ma mort[13] ». Mais il est plus difficile de percevoir « le rythme effectif du changement », c'est-à-dire le rythme des destructions actuelles. Ainsi, la finitude humaine ne peut servir de cadre pour comprendre le type de finitude prématurée des processus vivants induit par le changement climatique. Un changement dans notre compréhension de la temporalité et des valeurs s'avère nécessaire. Si nous prenons conscience des glaciers désormais disparus, des espèces éteintes, de la pollution irréversible du sol et de l'air, nous comprenons qu'un processus de perte est en cours. Si nous considérons que ce sentiment est lié exclusivement à des pertes humaines, alors nous risq-

uons de mal comprendre le phénomène. Or, nous devons apprendre à le décrire correctement si nous voulons trouver le moyen de mettre fin à cette destruction et même d'y remédier. Les pertes liées à la destruction du climat *surviennentdans le monde* ; en prendre conscience peut altérer le sens du monde que nous percevons, et peut-être même nous amener à repenser le monde à l'aune de ses dimensions planétaires. Autrement dit, cette perte est *la pertedu monde,* et il nous incombe, en tant qu'humain·es, d'apprendre à nous représenter cette perte en dehors des cadres pré-établis pour le deuil si nous voulons mettre fin à ces disparitions. Ce chagrin que nous ressentons, qui semble avoir son site et sa source dans nos sentiments humains, est déjà « dans » et « du » monde, où il circule d'une manière qui décentre nos expériences individuelles, dans la mesure où nous, humain·es, apparaissons à la fois comme la cause de ces destructions, mais aussi comme des créatures vivantes dont la vie dépend de ces processus vivants que nous avons partiellement détruits ; comme des créatures dont dépend aussi l'avenir de ces processus vivants. La menace du changement climatique est liée à une forme de destructivité humaine qui dès le départ a nié cette interdépendance et dont le but a été, en partie, de détruire cette dernière, parce que cette interdépendance a pour effet de décentrer l'humain de sa place privilégiée dans le règne du vivant.

## Valeurs de l'interdépendance

Comme nous le savons, les psychologues ont écrit sur le chagrin et le deuil en tant qu'états subjectifs. Mais ils ont moins écrit sur le chagrin et la douleur collectifs, et ils n'ont pas toujours reconnu que l'objet du chagrin, cela même que nous pleurons, détermine en partie à la fois comment, et si, nous pouvons entrer dans un processus de deuil. Le deuil est-il une fin en soi ? Si l'on pose cette question, je dirais que le deuil est toujours, inévitablement et d'emblée, une manière d'accorder de la valeur à quelque chose, une façon de revendiquer la valeur de ce qui a été perdu et d'affirmer cette valeur dans l'acte même du deuil. Et lorsque ce qui est perdu *n'aurait pas dû l'être*, lorsqu'une injustice emporte un être vivant, le deuil est aussi une manière de dénoncer cette injustice. Cela appar-

aît clairement lorsque des Palestinien·nes se rassemblent pour manifester leur deuil suite à des bombardements qui ont détruit des foyers, des hôpitaux, des écoles et des villages, ou encore lorsqu'on laisse mourir certaines populations à cause de politiques sociales délibérément négligentes, comme celles que nous voyons mises en œuvre par les États qui bordent la mer Méditerranée.

Si nous suivons la maxime d'Adorno selon laquelle l'objet doit avoir la primauté, alors la perte de la Terre, de ses processus vivants, y compris ses capacités de régénération, établit une nouvelle condition et un nouvel objet pour le deuil. Le deuil prend une nouvelle forme, déterminée pour ainsi dire par la transformation des conditions de vie. Si nous regrettons la perte non seulement de ce qui est vivant, mais aussi des conditions de la vie elle-même, alors ce sont aussi nos propres vies que nous pleurons. Nous pleurons la perte de notre avenir et de l'avenir des personnes dont nous souhaitons ardemment qu'elles aient un avenir. Par définition, les personnes qui sont en deuil sont toujours en vie : le deuil est l'affaire des vivants. Les personnes en deuil continuent à vivre en sachant, en sentant, en dénonçant, en refusant, en témoignant. Ce sont elles qui peuvent encore s'appuyer sur la vie en tant que condition du deuil lui-même, elles qui peuvent se demander ce que leur vie pourra être, ou quelle forme leur vie pourra prendre, suite à la perte qu'elles ont subie. En même temps, dans le contexte de la catastrophe climatique, ce n'est pas seulement ma vie ou la vôtre qui est altérée par ce qui est en train de disparaître, mais *le monde vivant* lui-même, y compris les relations vitales entre nous en tant que créatures vivantes et interdépendantes, des créatures qui dépendent de formes d'infrastructures porteuses de vie pour rester en vie. Il se peut que nous soyons toujours impliqué·es les un·es dans les autres, dans les objets et dans les idéaux que nous perdons. Il se peut que quelque chose de nous soit perdu lorsqu'ils sont perdus, voire que le monde lui-même soit altéré à la suite de cette perte, et pas seulement pour nous. Nous pourrions dire que la catastrophe climatique instaure une nouvelle situation ou bien qu'elle met en lumière une condition préexistante. Les deux affir-

ait pas. Et si nous commençons à la reconnaître maintenant, les termes mêmes que nous utilisons pour l'identifier transformeront sans doute notre façon de la comprendre. Ces deux affirmations sont nécessaires si nous admettons que, pour comprendre la destruction du climat ou pour comprendre la situation difficile de deuil et de résistance dans laquelle nous nous trouvons, nous devons surmonter avec la même ténacité des formes d'idéalisme subjectif et d'objectivisme dogmatique.

Les êtres vivants qui pleurent la perte de la vie sont liés à des conditions de vie aujourd'hui menacées par les énergies fossiles et les émissions de carbone. Les processus vivants que nous sommes ne sont pas radicalement différents des processus vivants que nous rencontrons, et pourtant nous aurions tort d'extrapoler ce que nous savons de la vie humaine pour comprendre toutes les formes vivantes affectées. En effet, nous ne sommes pas seulement impliqué·es dans l'objet de notre étude comme la métaphore du cercle herméneutique a pu le souligner. Il nous appartient, en tant qu'humain·es, de comprendre notre rôle dans le changement climatique, ainsi que nos interventions anthropogéniques (et nos échecs à intervenir) qui ont défini les coordonnées de l'Anthropocène.

Pour analyser cette question, nous ne pouvons pas partir d'un modèle épistémologique qui postule une distinction radicale entre ce sujet *ici* qui pleure la perte d'une vie, et des processus vivants, *là-bas*, puisqu'il est désormais crucial de comprendre la relation entre les deux, le rôle que les humain·es ont joué dans la destruction de la vie, ainsi que l'interdépendance entre les créatures vivantes, qui resitue la vie humaine au sein du réseau complexe de la vie interdépendante. D'une certaine manière, c'est cette distinction entre le sujet et l'objet, présupposée par tant d'épistémologies, qui entre en crise lorsque nous examinons ce que nous pouvons (ou ne pouvons pas) faire pour interrompre cette succession ininterrompue de pertes que nous désignons par le nom de catastrophe climatique. Certain·es diront que c'est à cause de l'anthropocentrisme que la Terre est aujourd'hui menacée de destruction, que les humain·es ont agi comme si l'industrie, le capitalisme, les transports et les combustibles fossiles n'allaient pas saper les conditions de la vie

elle-même, y compris celles de leur propre vie. Certain·es diront que vivre pour le profit se fait au détriment de la vie elle-même, ou encore que ce mode de vie exprime une pulsion de mort propre au capitalisme. Tous ces points de vue méritent d'être examinés plus en détail.

Il se peut qu'en plus de perdre tel glacier et telle espèce particulière, nous soyons également en train de perdre l'interdépendance sensible qui définit les relations de vie du monde. La Covid-19 a été une maladie du monde interconnecté. Elle se transmet d'humain à humain, d'animal à humain, et nous montre clairement que nous partageons le même air, que l'air nous relie les uns aux autres : nous en avons besoin pour vivre, et en même temps il est aussi porteur de menaces pour notre santé. Nous respirons l'air de l'autre et l'autre respire l'air que nous expirons, ce qui signifie que nous sommes potentiellement menacé·es à la fois par les maladies transmises par l'air et par les pollutions environnementales. Mais nous voulons aussi que le souffle de l'autre nous donne le sentiment d'être en vie, lorsque nous chantons ensemble, dansons ensemble et avons des relations intimes. Si nous ne pouvons pas faire confiance à l'air que nous respirons, nous ne pouvons pas respirer facilement et nous ne pouvons pas respirer *ensemble*. Nous ne pouvons pas faire confiance aux éléments de base qui nous maintiennent en vie – l'eau, le sol et l'air – car lorsqu'ils sont contaminés, nous le sommes aussi. Lorsqu'ils disparaissent ou lorsqu'ils perdent leurs capacités à se régénérer, nous faisons de même. Nous ne faisons pas simplement face à une perte extérieure : cette perte est en nous et nôtre. Nous sommes inclus·es dans cette perte et nous sommes aussi la cause de cette perte interrompue qui nous dépasse.

D'une part, la Covid-19 et la destruction du climat ont révélé l'interdépendance sensible des créatures vivantes. Ces deux phénomènes ont mis en lumière non seulement notre dépendance les un·es envers les autres, mais aussi envers la Terre, et la dépendance de la Terre envers nous, puisque nous devons apprendre à limiter notre production et à nous décentrer au sein d'un réseau plus vaste propre à la vie que nous avons nous-mêmes mis en péril. Nous ne

perdrons pas la Terre vivante d'un seul coup. Nous la perdrons morceau par morceau, comme en témoigne la perte en cours des glaciers ou des espèces. Ce verdict est progressif, mais il s'accélère et s'amplifie. Et c'est également le cas du déni climatique (*climate denialism*) qui s'intensifie aujourd'hui et qui travaille main dans la main avec les forces du marché. C'est même le cas du déni en général, pratiqué aujourd'hui avec une sorte d'exaltation maniaque.

## Les nouvelles temporalités de la destruction et leurs conditions

Les exemples de la pandémie, des inégalités sociales, du changement climatique et de la guerre évoqués dans ce bref essai pourraient laisser penser qu'une seule et même analyse de la pleurabilité s'applique à tous ces phénomènes. Mais si nous prenons au sérieux l'affirmation selon laquelle ce que nous perdons détermine la manière de porter le deuil, chaque forme de deuil serait spécifique, non seulement parce qu'elle serait conditionnée par l'objet spécifique de la perte, mais aussi par les manières de faire face à sa disparition. J'ai cherché, de manière schématique, à examiner l'héritage des topographies freudiennes du deuil dans la mesure où elles trouvent leurs limites dans nos conditions contemporaines de perte perpétuelle. Avant tout, le paradigme freudien doit être révisé ou transformé à la lumière du défi que représente le changement climatique. L'objet que nous perdons nous oblige à repenser le processus même du deuil. Il en va de même pour le temps de la perte, un temps qui ne reste pas complètement rangé dans le passé. Pour la psychanalyse, une perte a déjà eu lieu, et il appartient à celles et ceux qui doivent en faire le deuil de connaitre et de reconnaître cette perte. Mais que se passe-t-il si, en cas de catastrophe climatique ou de guerre (qui, comme nous le savons, accélère la catastrophe climatique, comme le fait actuellement la guerre en Ukraine, ou comme les bombardements en Irak l'ont fait pendant des décennies), la perte continue de se produire alors même que nous faisons notre deuil ? Dans de tels cas, le travail de deuil ne consiste pas à laisser la perte devenir une chose du passé. Au contraire, la perte n'est pas terminée, ce qui signifie que le fait

d'avoir perdu, de perdre et de perdre à l'avenir sont entrelacés dans un présent où de nombreux temps se superposent. Nous ne pouvons aller de l'avant, au-delà de la perte, mais seulement continuer à avancer, ayant perdu, perdant encore. À Gaza, on assiste à la perte de vies, de paysages, de bâtiments et de formes d'habitation, mais aussi d'animaux et de ce qui reste de vie agricole. Dans le cas du changement climatique, la disparition d'espèces affecte d'autres êtres vivants, non seulement en raison de l'interdépendance des formes de vie, mais aussi parce que les vies humaines sont impliquées dans ces processus de destruction ; elles font par conséquent face à la destruction de leur propre monde vivant à venir.

Dans ces deux cas, qui se chevauchent partiellement mais ne sont pas totalement analogues, la destruction se poursuit et la tâche consiste non plus seulement à faire son deuil, mais aussi à imaginer une forme de résistance à la destruction en cours afin d'y mettre un terme et d'éviter une catastrophe plus grande encore. De nombreuses temporalités convergent dans ces différentes scènes de perte et d'indignation. Et de nombreuses séquences temporelles traditionnellement présupposées par les récits de perte et de deuil doivent être remises en question et réimaginées. Nous avons perdu, nous perdons encore et nous continuerons à perdre, à moins qu'on ne trouve une manière de reconnaître cette perte temporelle suffisamment puissante pour nous réveiller du monde onirique dans lequel la mélancolie nous plonge collectivement, et de sa force anesthésiante au milieu de la catastrophe. Reconnaître la perte doit devenir une manière d'étudier les modalités et les objets de la destruction, afin de poser les bases d'une résistance et d'un renversement des processus destructeurs.

La reconnaissance est, dans le paradigme freudien, ce qui distingue le deuil de la mélancolie. Vous vous souvenez que Freud a proposé deux versions distinctes du contraste entre le deuil et la mélancolie. Dans la première analyse, publiée en 1917, il considère que le deuil implique d'abandonner l'objet perdu, d'accepter le verdict de la réalité et de retirer son attachement à l'objet. Lorsque la libido se réattache à un nouvel objet, le travail de deuil commence à aboutir. Cette théorie reposait sur une compréhension économique dout-

euse de la libido en tant que quantité donnée et suggérait en outre que le refus d'abandonner l'attachement reposait sur une croyance illusoire dans le fait que l'objet perdu était, d'une certaine manière, toujours présent. Le réalisme grossier du premier récit de Freud dépendait d'une conception ponctualiste du temps. La personne en deuil devait comprendre que les personnes perdues n'étaient plus présentes ni dans l'espace ni dans le temps. Le présent était marqué par l'absence, et le refus de faire son deuil, ou la mélancolie, constituait un refus d'accepter la réalité actuelle. De plus, l'objet n'était pas le même que l'ego, et les efforts variés pour incorporer l'objet perdu – en portant ses vêtements ou en s'engageant dans des activités mimétiques qui rappellent la personne disparue – étaient au moins au début caractéristiques d'une mélancolie qui devait être convertie en deuil. Freud revient sur cette théorie dans *Le Moi et le Ça*, où il précise qu'une partie du travail de deuil consiste à accueillir, à incorporer l'autre qui est perdu, qu'il s'agisse d'un objet, d'une personne ou d'un idéal. En d'autres termes, la structure même de l'ego doit changer pour s'adapter à cette perte, et les traces des personnes aimées et perdues modifient cette structure de manière durable. L'architecture de l'ego est changée par la perte qu'il subit. Il ne peut supporter cette perte qu'à travers ce qu'on pourrait appeler un changement de son architecture. Un exemple de structure instituée par la perte est le surmoi qui, dans l'essai de 1917, émerge directement comme une incorporation de l'autre sur le mode d'une voix interne ou d'un jugement. L'autre est l'idéal du moi qui, non seulement comprend une image de ce que le moi souhaite être, mais qui est lui-même imprégné de la manière dont le moi a été imaginé, ou imagine qu'il a été imaginé par d'autres, et selon quelles modalités. Autrement dit, l'idéal du moi n'est pas fabriqué ou constitué par l'ego mais s'inscrit dans une série d'actes d'imagination qui ont capturé et fasciné l'ego, ou qui informent et entravent les idéaux qu'il cherche à réaliser sans succès. L'ego ne peut poursuivre un idéal imaginé que s'il a déjà été imaginé. C'est pourquoi, chez Lacan par exemple, l'imaginaire est une condition de l'individuation, et non le résultat des actes d'imagination individuels.

Assurément, l'imaginaire de Lacan constitue probablement l'un des écarts et l'une des révisions topographiques les plus connus de la topographie freudienne du moi, du Ça, de l'idéal du moi et du surmoi. Il offre sans doute une voie alternative par rapport aux psychologies de l'ego qui rejettent l'inconscient et valorisent l'adaptation aux normes sociales, considérées comme le principe de réalité. L'ego est précisément ce qui ne peut plus constituer le centre de l'analyse dont nous avons besoin. J'espère suggérer dans ce qui suit qu'une autre trajectoire, qui accompagne la phénoménologie jusqu'à son point de rupture, pourrait permettre de répondre à la question de savoir comment nous pouvons porter le deuil d'une interdépendance vivante dans les circonstances climatiques contemporaines. L'ego ne perd pas seulement un objet de valeur, il est aussi contraint de se confronter à la valeur de la vie telle qu'elle s'exprime à travers cette interdépendance.

La temporalité du deuil n'est pas ponctuelle – le deuil ne s'accomplit pas en un instant. Notre deuil s'inscrit généralement dans une chaîne de deuils antérieurs, dans une série de pertes passées qu'il vient réactiver. Derrida a parlé de « ces morts qui forment toujours dans notre vie une terrifiante série qui n'en finit pas[14] ». Nous sommes habité·es par des pertes antérieures, et les autres humain·es que nous pleurons au fil du temps le sont aussi. Le type de deuil que suggère la notion de « temps du pétrole », qui outrepasse la perte humaine, révèle une inter-implication du passé, du présent et du futur qui rend le premier modèle freudien anachronique et nous oblige à réviser le second. Freud a bien compris que, en un certain sens, l'objet perdu s'installe dans l'ego et transforme sa structure, mais il n'a pas complètement analysé la manière dont le statut étranger et antérieur de l'objet perdu est préservé. Il n'a pas non plus su décrire comment le mimétisme mélancolique permet de comprendre comment le monde extérieur est déjà impliqué dans la vie subjective, et comment la vie subjective est impliquée dans le monde auquel ses réactions se réfèrent. Cette forme d'implication mutuelle est nécessaire pour comprendre l'interdépendance vivante comme étant à la fois ce que nous perdons et ce qui est perdu dans le monde. Cette interdépendance va au-delà de la relation de l'ego à ses objets, et elle va au-delà de la

conscience censée constituer le monde. Elle implique une nouvelle conception de la temporalité, une conception qui ne se contente pas d'assigner la réalité au moment présent et de traiter le passé vivant comme absent et, en un certain sens, comme faux.

Ce que la phénoménologie propose, c'est une manière de comprendre comment une personne peut persister tout en ayant disparu. « Avoir disparu » désigne la modalité par laquelle une personne perdue perdure dans le présent. Cet « avoir disparu » se réfère au passé, lorsque cette personne n'avait pas encore disparu, mais il s'agit également d'une modalité présente qui peut très bien rester une modalité indéfiniment future. Cette manière de formuler les choses était importante non seulement pour Barthes, par exemple, qui mentionne la phénoménologie dans *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), mais aussi pour Derrida, qui cherchait lui aussi à comprendre les différents temps verbaux à travers lesquels la perte et la finitude sont entremêlées et articulées. Parfois, le problème de la perte semble personnel, comme la perte d'une personne, d'un ami[15]. Par exemple, un nom propre présuppose sa propre finitude. Avoir un nom propre, c'est un jour être quelqu'un qui *aura vécu*, ce qui signifie que le futur antérieur est une modalité (on pourrait dire linguistique plutôt que phénoménologique) à travers laquelle ce nom propre sera, ou pourra être, mentionné. Le futur antérieur – le « cela *aura été* » – est l'un des temps verbaux dans lesquels s'articule l'être vivant fini. Derrida l'exprime ainsi : « Le nom propre aurait suffi. Seul et à lui seul il dit aussi la mort, toutes les morts en une. Il le fait du vivant même de qui le porte[16] ». La pleurabilité peut alors être comprise comme une manière de dire « la mort » du vivant même de son porteur.

Nous sommes maintenant obligé·es de redéfinir le cadre derridien : le futur antérieur n'est qu'un temps à travers lequel la pleurabilité est à la fois indiquée et instituée. Il nous faut considérer les altérations temporelles nécessaires pour décrire la « perte proleptique » (ce qui arrivera, mais aussi ce qui sera arrivé – futur et futur antérieur tels qu'ils sont donnés ensemble), ainsi que cette modalité de l'irréel du passé qui exprime ce qui aurait dû arriver (qu'on appelle parfois la modalité des occasions manquées, mais aussi celle du

regret et de l'injustice). Ces variations dans les temps verbaux doivent nous permettre d'appréhender la forme et le rythme sans précédent des pertes dans les conditions climatiques actuelles, exacerbées, comme nous le savons, par la guerre et par la production incontrôlée d'armes de destruction massive et de combustibles fossiles.

J'espère revenir la prochaine fois sur la lecture par Derrida des réflexions de Barthes sur la photographie, ainsi que les écrits de Merleau-Ponty sur l'institution et la passivité de 1954, pour comprendre l'importance de changer de modalités temporelles. À un moment donné, Derrida se demande si le moment de la perte, vécu ou anticipé, est réellement un *seul et unique moment*, ou bien si une substitution n'est pas toujours à l'œuvre à cet instant. Cette critique rompt avec l'analyse phénoménologique de l'instant, y compris celle que Barthes commente dans *La chambre claire*, introduisant une rupture avec cette analyse. Dans le même esprit, Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'un flux temporel précède et excède le sujet. L'être humain ne perd pas simplement quelqu'un ou un certain aspect du monde en dehors de lui, mais le sujet et l'objet sont tous deux enveloppés dans un flux temporel marqué par une série de potentielles ruptures. Le fait que la perte soit un « écart » dans un flux temporel permet de dépasser la distinction sujet/objet sur laquelle Freud s'est appuyé dans ses premières analyses dans *Deuil et mélancolie*. L'objet n'est pas incorporé pour la première fois après la perte ; en vertu de son implication temporelle, il fait déjà partie du flux temporel qui enveloppe à la fois le sujet et l'objet dans ses enchevêtrements.

Les réflexions phénoménologiques de Merleau-Ponty sur le temps soulèvent la question suivante : quelles ressources ces réflexions philosophiques sur la temporalité, le corps fini et le langage nous donnent-elles pour comprendre les différents temps verbaux qui traduisent un sentiment de perte toujours changeant ? La perte en question n'a rien de singulier et elle se poursuit, la forme future se prenant les pieds dans le présent. La perte ne se produit que pour se reproduire ; le temps du deuil devient l'occasion d'une nouvelle perte, comme nous l'avons vu lorsque des gens se rassemblent pour

un enterrement et deviennent ainsi une cible pour un nouveau meurtre. Les nouveaux cadres temporels modifient la relation entre les technologies de guerre et la tâche de survivre, mais aussi entre le temps humain et le temps géologique, de sorte que le futur imprègne déjà le présent et reconfigure le passé par-delà d'une vision anthropocentrée. Si, comme le soutiennent Merleau-Ponty et la poétesse Denise Riley[17], la tâche actuelle est de comprendre les flux temporels du deuil, comment suivre ces flux, leurs interruptions, leurs relations à un temps figé et les conséquences qui en découlent pour l'appréhension des pertes en cours qui brouillent et confondent les temps verbaux au fur et à mesure que ces pertes se produisent ?

Dans cet essai, je n'ai pas pu aborder un autre mode verbal, tout aussi précieux, qui exprime le regret et la reconnaissance de la justice : ce qui aurait dû être et comment les choses auraient dû se passer. Alors que le deuil devient de plus en plus rétentionnel et proleptique, traversant le présent comme s'il s'agissait d'un cimetière pour tous les temps, une autre modalité temporelle émerge, qui commence à imaginer comment les choses auraient pu se passer. Ce sont les histoires de justice et de solidarité contre la destruction qui n'ont pas eu lieu. En effet, dans tous les cas de pertes évitables, la reconnaissance de la perte a lieu en même temps qu'un jugement sur cette perte : il n'aurait pas dû en être ainsi. Pour identifier les types de résistance requis, nous devrons passer par le cadre anthropocentrique de l'éthique au sein duquel nous pouvons considérer à la fois ce qui aurait dû être et ce qui peut encore advenir. Car il ne s'agit pas seulement d'apprendre à pleurer un nouveau type de perte, mais d'arrêter de perdre et, dans ou à partir de cette rupture, de se demander quelles pourraient être les implications dans le champ politique de commencer par reconnaître les exigences d'une vie interdépendante. Peut-être verrons-nous alors comment le titre de Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, résonne avec cette compréhension révisée du pleurable. Si nous adoptons le point de vue de l'interdépendance, alors l'égalité du pleurable devient imaginable, non pas sur le mode d'une comparaison d'un être vivant à un autre, mais plutôt comme une manière globale d'envisager des êtres qui sont soutenus les uns par les

autres, perdus les uns pour les autres, à perpétuité, et qui demeurent ainsi, pour le meilleur ou pour le pire, également entremêlés. C'est alors en vertu de cet entrelacement que l'égalité du pleurable peut être pensée – ou qu'elle devrait l'être.

—

## Notes

1 NdT : « Pleurabilité » est désormais la traduction habituelle du terme de « grievability » en français. Cependant, il est important de rappeler que pour Butler, être en deuil (to grieve) n'implique pas simplement des larmes, mais aussi potentiellement la colère, la dénonciation, la lutte, la résistance, etc. Tous ces aspects doivent être gardés à l'esprit en français .

2 Alexandre et Margarete Mitscherlich, *Le deuil impossible. Les fondements du comportement collectif*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, 1972.

3 Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21, n° 1, 2006, p. 29-60. Voir également Michel Foucault, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Seuil, 1997.

4 Sunaura Taylor, *Braves bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?*, traduit de l'américain par É. Sancey et C. Ayakatsikas, Paris, Les éditions du Portrait, 2019.

5 Heather Davis, « Waiting in PetroTime », *Environmental Humanities*, vol. 15, n° 3, 2023, p. 52-64, https://doi.org/10.1215/22011919-10745979.

6 Ce terme est tiré du livre de Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, New York, Wiley, 2016.

7 Adriana Petryna, *Horizon Work. At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change*, Princeton, Princeton University Press, 2022, p. 39.

8 Heather Davis, art. cit, p. 54-55.

9 Noah S. Diffenbaugh et Christopher B. Field, « Changes in Ecologically Critical Terrestrial Climate Conditions », *Science*, vol. 341, n° 6145, 2013, p. 486-492, https://doi.org/10.1126/science.1237123.

10 Heather Davis, art. cit, p. 55-56.

11 Voir Catriona Mortimer-Sandilands, « Melancholy Natures, Queer Ecologies », *in* Catriona Mortimer-Sandilands et Bruce Erickson (dir.), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 333.

12 Heather Davis, art. cit, p. 58.

13 Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1994.

14 Jacques Derrida, « Les morts de Roland Barthes » (1981), repris dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, p. 80.

15 Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*

16 Ibid., p. 59.

17 Denise Riley, « Le temps vécu, sans écoulement », repris dans *Chants d'adieu*, traduit de l'anglais par Guillaume Condello, Montrouge, Bayard, 2024.

PROPOSITIONS | #MAURICE MERLEAU-PONTY | #TEMPS ET TEMPORALITÉS | #DEUIL | #ANTHROPOCENTRISME | #FREUD | #PHÉNOMÉNOLOGIE

# La pleurabilité du vivant (2/3)

Par Judith Butler | 25-01-2025

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Arto Charpentier et Dawn Sheridan.

**Ce texte est le second volet de l'essai inédit que Judith Butler a confié aux *Temps qui restent* sur les expériences du temps qui émergent de la catastrophe climatique et des guerres en cours. Dans le premier volet, Butler soutenait que « la temporalité de la scène du deuil a changé ». Ici, Butler propose une relecture des textes de Merleau-Ponty des années 1950 sur la temporalité. On y voit le cofondateur des *Temps Modernes* se débattre avec une vision anthropocentrée du temps, dont il comprend qu'elle ne suffit pas à rendre compte d'elle-même. Butler s'efforce de nous convaincre que ce n'est qu'en prenant au sérieux l'intrication des temporalités humaines et autres-qu'humaines qui nous débordent de tous les côtés que nous pourrons mieux saisir en quoi consiste, précisément, *notre temps*. Le temps des autres est ainsi irrémédiablement impliqué dans le nôtre…**

La dernière fois, je me suis demandé comment nous devions comprendre le deuil climatique, en suggérant que les façons établies de concevoir le deuil ne fonctionnent plus lorsqu'il s'agit de décrire la perte que nous subissons en tant qu'habitant·es de la planète. J'ai suggéré que le deuil n'est pas toujours postérieur aux pertes que nous subissons. Nous subissons de nouvelles pertes au moment même où nous sommes déjà en deuil. Comment penser le deuil lorsque nous sommes en train de perdre et que nous ne savons pas si le processus de perte prendra fin un jour, ou lorsque nous vivons avec la certitude angoissante qu'il ne prendra jamais fin ?

Comme je l'ai déjà mentionné, les réflexions de Freud sur le deuil et la mélancolie partent du principe que le deuil ou la mélancolie font suite à une perte qui a déjà eu lieu ; la perte s'est produite, elle est terminée et, au lendemain de la perte, il nous incombe d'accepter et de reconnaître cette réalité – de faire notre deuil. Freud interprétait la mélancolie comme une tentative pour fuir cette réalité et insistait sur le fait que le deuil exigeait d'accepter le « verdict de la réalité ». Il précisait qu'il ne pensait pas seulement à la perte d'une personne ou d'une forme de vie à laquelle on accordait de l'importance, mais à toute une série d'autres pertes : la disparition d'un grand nombre de personnes que nous ne connaissions pas et qui sont tuées à la guerre ; la destruction des idéaux de la Nation lorsqu'ils ont perdu toute crédibilité ; la perte non seulement d'un parent, mais aussi de l'idéal que ce parent a représenté, un idéal qui semblait autrefois se confondre avec sa personne elle-même. Freud présupposait que la mélancolie, le désaveu de la perte, ne pouvait être résolue que par l'acceptation de cette perte, par la reconnaissance de ce verdict. Mais aujourd'hui, la temporalité de la scène du deuil a changé. Nous avons perdu, mais nous continuons à perdre, et nous ne voyons pas comment ces pertes pourraient s'arrêter dans le futur. Nous avons perdu, mais certain·es d'entre nous, en particulier celles et ceux qui tirent profit de ces pertes, continuent de produire davantage de pertes dans le monde.

Lorsque Freud parlait du « verdict de la réalité », il se référait exclusivement à la réalité de la perte. Pourtant, on pourrait affirmer que la réalité, comme l'a souligné Herbert Marcuse, ne comprend pas seulement cette perte, cette conclusion établie et à dépasser, mais aussi les conditions historiques qui tendent à produire certaines formes de mort et de traitement de la mort. D'une certaine manière, cela aurait dû être évident – étant donné que les réflexions de Freud sur le deuil et la mélancolie ont été formulées au lendemain de la Première Guerre mondiale. Freud pouvait partir du principe que la guerre était terminée et que la perte avait eu lieu. À ses yeux, tout l'enjeu de la lutte psychologique menée par ces personnes qui étaient accablées par la perte, ou qui refusaient de l'accepter, devait être de se remémorer cette histoire, de comprendre que ce qui s'était passé était passé, et de s'investir dans le

présent sans faire comme si cette perte n'avait jamais eu lieu. Pour les personnes traumatisées, nous dit Freud, les pertes passées ne cessent de revenir ; le passé revient envahir le présent ; ces pertes « continuent de se produire » au sens où il n'y a pas de clôture possible pour celles et ceux qui les ont subies. Le traumatisme fait retour de manière compulsive, mettant en échec toute tentative pour faire advenir un nouveau temps, pour établir un nouveau commencement. Pour autant, la mélancolie n'est pas la même chose que le traumatisme, même si elle peut aussi prendre une forme traumatique. Pour le mélancolique, le passé n'a jamais eu lieu, et ce refus trouble le présent, se manifestant par la plainte ou la manie, ou par l'oscillation entre les deux. Par la plainte, on met en cause une autorité, ou le monde lui-même : quelque chose ne va pas dans le monde et on le met en cause encore et encore, mais aucun nom ne parvient à nommer la perte elle-même. La manie pourrait apparaître comme une manière de se libérer de l'exigence du deuil, d'insister sur un nouvel avenir, d'aller de l'avant à travers des déclarations enthousiastes. Malheureusement, la manie est déni maniaque, et donc continuation de la mélancolie. Et néanmoins, il n'est pas simple de répondre à la question : comment faire notre deuil à présent ? Quelle forme le deuil prend-il aujourd'hui face au changement climatique et aux nouvelles temporalités de la perte qu'il a engendrées ? Car ces pertes, bien qu'elles affectent la vie humaine et qu'elles soient sans aucun doute le résultat de l'intervention des êtres humains au sein de temporalités géologiques, ne peuvent être comprises dans le cadre de la finitude humaine. L'être humain est un animal humain parmi d'autres animaux, une forme de vie parmi d'autres formes de vie, qui dépend de processus vivants dépassant très largement l'anthropocentrisme et sa manière d'envisager la problématique de la finitude.

Que deviennent le deuil et la pleurabilité pour nous aujourd'hui, dans des conditions historiques et géologiques partiellement nouvelles ? Pour tâcher de répondre à cette question, nous pouvons revenir aux considérations de Merleau-Ponty sur le temps. Nous avons affirmé que la pleurabilité dépend d'un futur antérieur et que la perception du temps – voire de ce temps verbal – nous parvient d'une manière spécifique. Nous devons donc réfléchir plus attentiv-

ement au temps et à la subjectivité, et à la question de savoir si notre manière de décrire le deuil peut rendre compte de ces pertes qui non seulement vont bien au-delà des pertes humaines, mais décentrent aussi l'être humain, l'*anthropos*. Merleau-Ponty se débat avec la *Phénoménologie de la conscience interne du temps* de Husserl dans les derniers chapitres de la *Phénoménologie de la perception* (1945). Dans ce livre, il reste dans un cadre phénoménologique tout en commençant à esquisser sa propre voie. Sa rupture avec Husserl est plus explicite dans ses cours sur « La passivité et l'institution » (1954-1955). Il y affirme sans détour que la phénoménologie reste tributaire d'un sujet donateur de sens, d'un sujet qui est censé constituer son monde. Dans ses cours sur la passivité et l'institution, Merleau-Ponty se débat avec son travail antérieur et plus largement avec la phénoménologie. Il s'attache non seulement à rompre avec ses anciens engagements philosophiques, mais aussi à considérer cette rupture comme un moyen de décrire la conscience d'une manière non substantielle. En cours de route, il fait jouer une partie de la pensée de Husserl contre une autre afin de rompre avec la phénoménologie. Ou plutôt, il montre comment la phénoménologie, en se concentrant de plus en plus sur le noyau noématique de l'expérience, ouvre un chemin qui finit par l'éloigner de ses origines théoriques.

Si l'être humain est le lieu du deuil, et si le deuil se concentre sur un temps passé, il nous faut une théorie qui articule le sujet à la temporalité de manière à ce que le deuil et la pleurabilité aient un sens. Nous pensons à ce qui a été perdu, mais nous anticipons également d'autres pertes à venir, et nous imaginons même des mondes dans lesquels des pertes auront eu lieu. Qu'est-ce que cela dit de nous ? Qu'est-ce que cela dit du temps, ou plutôt de la temporalité ?

Si l'on en croit Merleau-Ponty, Husserl conçoit le temps comme étant coextensif au sujet humain, au sens où le temps est constitué par le sujet, dans une veine néo-kantienne. Dans la *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty caractérise la position de Husserl comme suit :

> « Les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même[1]. »

Pour Husserl, insiste Merleau-Ponty, la conscience subjective est la temporalité même :

> « la conscience [...] est le mouvement même de temporalisation, et comme dit Husserl, [un mouvement] de « fluxion », un mouvement qui s'anticipe, un flux qui ne se quitte pas[2] ».

Un flux qui ne se quitte pas ne peut rendre compte des différences qu'en tant qu'elles représentent des caractéristiques différenciées au sein d'un même processus continu. Il ne peut s'agir de véritables interruptions ou de ruptures complètes. Ce genre de continuité est-il véritablement possible ou bien relève-t-il d'un simple rêve métaphysique ? Cette continuité peut-elle s'appliquer à l'expérience et, si oui, de quelle expérience s'agit-il ? Si, par exemple, le temps humain n'est pas le même que le temps géologique, alors la rupture entre l'humain et le non-humain semble mettre en jeu une distinction entre différents types de temporalité. Et si une partie de ce que nous essayons de faire est d'appréhender une perte, ou un ensemble de pertes, déjà survenues et encore à venir, des pertes à la fois humaines et inhumaines, de quel type de cadre temporel avons-nous besoin pour mener à bien cette tâche ? Existe-t-il des pertes qui viennent remettre en question le type de continuité décrit par Merleau-Ponty en 1945 ? N'existe-t-il pas, comme Denise Riley l'a suggéré, des pertes qui brisent le flux temporel et interrompent l'écoulement du temps[3] ?

Avant d'aborder cette question, examinons ce qui conditionne la description du temps comme *une sorte d'écoulement*, une description qui fait intervenir l'idée de rivière et de mouvement de l'eau. Merleau-Ponty considère que cette métaphore que nous utilisons n'est pas extérieure au travail conceptuel de la philosophie, mais présuppose au contraire tout un appareillage conceptuel lié à la théorie du sujet. Selon Merleau-Ponty, Husserl demeure en général

dans un cadre où le sujet est censé constituer la signification, et où la temporalisation est coextensive à la constitution, ou *Sinngebung*. En même temps, Husserl insiste sur le processus de sédimentation, sur la présence des significations du passé qui se sont sédimentées et acquièrent une nouvelle vie dans le présent, ce qu'il appelle *Stiftung*. C'est à partir de ce terme allemand dérivé de Husserl que Merleau-Ponty développe sa notion d'« institution ». Nous pourrions dire que la *Stiftung* constitue un défi pour la *Sinngebung,* et que c'est en opposant l'une à l'autre que Merleau-Ponty parvient à mettre au jour sa propre position philosophique. Bien sûr, pour Husserl, le noétique et le noématique sont corrélés l'un à l'autre, et cette « corrélation » implique que le champ des objets est implicitement connaissable par n'importe quel sujet.

Pourtant, si nous nous tournons maintenant vers le problème du temps, nous ne pouvons pas présumer une telle corrélation. Comme le rappelle Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, « on dit que le temps passe ou s'écoule[4] ». Dans cet énoncé, il semble que le sujet contemple le temps à la façon d'un observateur qui regarde une rivière s'écouler :

> « L'eau que je vois passer s'est préparée, il y a quelques jours, dans les montagnes, lorsque le glacier a fondu ; elle est devant moi, à présent, elle va vers la mer où elle se jettera. Si le temps est semblable à une rivière, il coule du passé vers le présent et l'avenir[5]. »

Or, remarque Merleau-Ponty, « cette célèbre métaphore [de l'écoulement du temps] est en réalité très confuse ». En effet, ce n'est que par rapport à un spectateur implicite qu'on peut dire que le temps passe ou s'écoule, mais quel est ce spectateur, et où se trouve-t-il ?

> « Quand je dis qu'avant-hier le glacier a produit l'eau qui passe à présent, je sous-entends un témoin assujetti à une certaine place dans le monde et je compare ses vues successives : il a assisté là-bas à la fonte des neiges et il a suivi l'eau dans son décours, ou bien, du bord de la rivière, il voit passer après deux jours d'attente les morceaux de bois qu'il avait jetés à la source[6]. »

Certes, le spectateur n'est pas effectivement présent, mais il est sous-entendu : le spectateur aurait pu observer la scène s'il avait existé. Dans le même temps, c'est en relation avec le monde que le futur et le passé prennent forme. Ainsi, écrit Merleau-Ponty, « l'avenir n'est pas préparé derrière l'observateur, il se prémédite au-devant de lui, comme l'orage à l'horizon[7]. » Le philosophe poursuit :

> « [le temps] n'est donc pas comme un ruisseau, il n'est pas une substance fluente [8] ».

Cela signifie que nous devons changer de métaphore. En effet, « si l'observateur, placé dans une barque, suit le fil de l'eau » et observe les bouts de bois qui flottent devant lui, cet observateur « descend avec le courant vers son avenir » et « l'avenir, ce sont les paysages nouveaux qui l'attendent à l'estuaire[9] ». Le temps ne peut appartenir au monde sans présupposer un sujet humain, mais cela ne signifie pas que le sujet humain constitue le temps à lui tout seul. Ce n'est que dans le rapport entre le sujet et les choses du monde, y compris les paysages, que le temps émerge. Et même si Merleau-Ponty rejette l'idée qu'il existe des intuitions *a priori* du temps et de l'espace qui conditionneraient (ou constitueraient) le temps et l'espace *dans le monde*, il rejette tout autant l'idée selon laquelle le temps aurait des dimensions purement objectives et indépendantes des déterminations du passé, du présent et de l'avenir qu'introduit la conscience. « Le monde objectif », nous dit-il, « est trop plein pour qu'il y ait du temps[10] ».

Mais que se passe-t-il maintenant si le monde objectif se révèle être non pas un être totalement plein et achevé, mais un lieu de vie et de mort, qui intègre des processus vivants humains et non-humains ? Que se passe-t-il également si la survie de l'être humain dépend directement de ces processus, et si l'intervention humaine est responsable de leur destruction ? Merleau-Ponty ne reste-t-il pas encore tributaire d'une division sartrienne de l'être et du néant à ce stade de son œuvre ?

Certes, Merleau-Ponty semble réintroduire la notion de temps objectif en déclarant que « le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur [11] ». Mais sa réflexion de 1945 attribue une permanence immuable au monde objectif, qui ne peut comprendre aucun changement tant que ce changement n'est pas observé depuis un certain point de vue. Il écrit que « le temps suppose une vue sur le temps[12] ».

Simultanément, il conteste les versions naïves de l'objectivité qui présentent le passé comme source du temps.

> « Les masses d'eau déjà écoulées ne vont pas vers l'avenir, elles sombrent dans le passé… ».

Et, remarque-t-il,

> « l'avenir n'est pas préparé derrière l'observateur, il se prémédite au-devant de lui, comme l'orage à l'horizon[13]. »

Le problème n'est donc pas que le temps est décrit de manière métaphorique, mais plutôt que ce sont les mauvaises métaphores qui ont été utilisées pour décrire le temps. Merleau-Ponty en vient finalement, comme Benjamin, à ressaisir le temps à travers le paysage, à travers la forme spatiale que prend le temps :

> « l'avenir, ce sont les paysages nouveaux qui […] attendent [le navigateur] à l'estuaire […] : c'est le déroulement des paysages pour l'observateur en mouvement[14]. »

Le sujet et l'objet opèrent en tandem, et Merleau-Ponty a réactivé la corrélation husserlienne via une description figurative du temps.

Il est significatif que le sujet ne *constitue* pas le temps, mais que ce que nous appelons le temps ne peut prendre forme et acquérir un sens qu'à la lumière du sujet par lequel le temps est vécu, bien que cela soit toujours en relation avec les choses du monde. Tantôt Merleau-Ponty met l'accent sur la subjectivité, tantôt ce sont les choses du monde qui l'emportent dans sa description. Par exemple, l'insistance sur la subjectivité est manifeste lorsqu'il remarque que

ce passage, « je l'effectue, [...] je suis moi-même le temps, un temps qui "demeure" et ne "s'écoule" ni ne "change"[15] ». Ce « je » n'est pas un fleuve, car parler de fleuve, selon Merleau-Ponty, reviendrait à naturaliser le flux, à l'inscrire dans une nature non humaine. Nous pouvons nous demander pourquoi cela est impossible pour lui. Merleau-Ponty veut se débarrasser des métaphores naturalistes, mais il est à son meilleur lorsqu'il s'autorise une telle puissance métaphorique. Pour autant, seulement quelques pages plus loin, il cherche d'autres moyens pour caractériser le sujet non-fondateur :

> «je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation, je n'ai pas choisi de naître, et, une fois que je suis né, le temps fuse à travers moi, quoi que je fasse[16] .»

Il semble ici que le temps s'écoule à travers le sujet, que le temps reste indifférent aux actes humains et même que le temps agisse *sur* le sujet humain, révélant ainsi une passivité fondamentale. Merleau-Ponty élabore une thèse ontologique plus forte sur la base de ces métaphores :

> «[le temps] n'a de sens pour nous que parce que nous « le sommes ». Nous ne pouvons mettre quelque chose sous ce mot que parce que nous sommes au passé, au présent et à l'avenir. Il est à la lettre le sens de notre vie[17].»

Merleau-Ponty poursuit néanmoins en affirmant que la passivité, ou ce qu'il a appelé plus tôt la « synthèse passive », n'est pas la même chose que la soumission au temps comme à une force extérieure. Plus tôt, il remarquait que le « temps n'est pas un simple fait que je subis[18] ». Ici, il remarque que « ce qu'on appelle la passivité n'est pas la réception par nous d'une réalité étrangère ou l'action causale du dehors sur nous : c'est un investissement, un être en situation, avant lequel nous n'existons pas, que nous recommençons perpétuellement et qui est constitutif de nous-mêmes[19] ».

Dans ses cours de 1954-1955, Merleau-Ponty relance cette discussion sur un autre plan, en rejetant l'héritage phénoménologique qui présuppose une conscience constituante au profit d'un sujet envisagé comme à la fois institué et instituant. On pourrait dire que Merleau-Ponty s'appuie sur la notion husserlienne de *Stiftung* pour élaborer son nouveau cadre théorique. Il s'écarte manifestement de la position qu'il avait élaborée dix ans plus tôt. Il nous apprend maintenant que

> « le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il constitue, parce qu'il a été institué[20] ».

La naissance est un exemple paradigmatique d'un tel processus d'« institution » qui se produit, en quelque sorte, contre la volonté de l'individu ou, du moins, avant celle-ci[21]. La naissance inaugure un avenir avant toute décision, avant tout contrat, et dans une totale indifférence à la vie humaine qui entre dans son giron. En d'autres termes, l'institution est une manière d'établir un avenir pour l'être humain, mais elle n'est pas elle-même une action humaine ; elle impose une limite à tout décisionnisme. Elle m'ouvre un avenir malgré moi, même si c'est de mon avenir qu'il s'agit.

On s'en doute, Merleau-Ponty poursuit dans ces pages son combat avec Sartre, s'opposant à lui pour ouvrir sa propre voie. Certes, ce qu'il écrit ici rompt avec les positions de Sartre, et peut-être aussi avec ses propres positions antérieures, mais c'est aussi une rupture avec Husserl (même s'il n'aurait pas pu arriver à ses propres positions sans Husserl). Merleau-Ponty n'est soumis à aucun de ces penseurs, ou bien, s'il l'est, c'est l'occasion pour lui de dégager son propre point de vue, même si cela doit le conduire jusqu'au point de rupture. Sartre et Husserl suscitent et initient sa pensée, mais ne la déterminent pas. Au contraire, ils deviennent ce à quoi ce philosophe doit s'opposer pour dépasser un état de pure passivité, conçue comme un assujettissement sans reste. Sa lutte avec eux est un exemple parmi d'autres du type de dynamique qu'il décrit dans ce texte, lorsqu'il insiste sur le fait que la passivité n'est pas le contraire de l'activité, mais est une caractéristique constitutive de toute action, tout comme l'action est une caractéristique latente de

toute passivité. Il ne s'agit cependant pas d'une dialectique qui culminerait dans une synthèse, et cette passivité ne doit pas non plus être comprise, d'emblée, comme une forme de synthèse passive – une notion centrale dans le travail de Husserl sur la mémoire, et dans la philosophie de Deleuze également. Pour Husserl, la synthèse passive est un processus qui appartient en propre à l'intentionnalité de la conscience et qui rend compte de la manière organisée dont le passé entre dans la conscience.

Pour comprendre comment la conscience constitue le monde, il faut d'abord clarifier la forme dans laquelle le monde apparaît à la conscience, et identifier la tension entre réceptivité et action qui est d'emblée en jeu dans la rencontre épistémique. Ce qui pourrait apparaître comme des impressions aléatoires ou dispersées admet néanmoins une unité, soutient Husserl. La synthèse passive caractérise précisément cette unité organisationnelle donnée à un objet au moment de sa réception ; il s'agit d'une manière largement tacite et rudimentaire d'organiser les matériaux qui nous présentent un objet en vue de sa compréhension. Étant donné qu'un objet n'apparaît à la conscience dans le temps qu'à travers diverses esquisses, une synthèse est nécessaire afin de rassembler ces nombreuses *Abschattungen* pour présenter un objet à la conscience. Cette unité obtenue par synthèse passive n'est pas la même chose qu'un jugement, qui requiert une autre forme de synthèse que Husserl considère comme active. Les exemples les plus significatifs de synthèse passive sont les croyances anté-prédicatives que l'on rencontre dans la vie quotidienne. À plusieurs reprises, Husserl affirme que de telles croyances émergent non pas d'une « théorie pour ainsi dire morte » – c'est son expression – mais de « la vie dont le flux est vivant, vie dans laquelle [elles] jailli[ssen]t d'une façon intuitive[22] ».

Nous ne nous préoccupons pas de cette dernière question aujourd'hui, mais il est essentiel de remarquer que nous disons que la vie coule ou ruisselle, car la métaphore s'avérera importante. Nous savons que la synthèse passive rend compte de la manière dont le passé pénètre dans la conscience présente ou, plutôt, de la manière dont il y est entré et y entre encore. En d'autres termes, le passé pénètre en nous par des voies que nous ne connaissons pas touj-

ours ; cela peut être par des voies inconscientes, ou encore par des moyens qui laissent une trace énigmatique et fascinante au milieu des paysages du monde (Freud et Proust nous montrent de façon convaincante comment un tel processus fonctionne). Nous sommes affectés sans le savoir, nous sommes passifs par rapport au passé, et pourtant le passé vient activer par intermittence le champ perceptif et nous mettre au défi de le décrire. Merleau-Ponty suggère en 1954-1955 que ce qui nous institue nous rend passifs et, en outre, que ce n'est que dans le contexte d'avoir été institués que nous pouvons constituer l'expérience. Nous ne nous instituons pas nous-mêmes, nous ne pouvons pas le faire ; ce serait de la folie et du narcissisme, un fantasme d'autogenèse. Merleau-Ponty s'écarte ainsi de Husserl lorsqu'il insiste sur le fait que la constitution n'est pas première ; il recontextualise ainsi l'intentionnalité au sein d'un champ différent.

La passivité peut être organisée par la logique du rêve ou selon une chaîne de métonymies, mais ni l'une ni l'autre ne représentent une synthèse. Lorsque le passé est soudainement présent, lorsqu'il transperce ce temps en charriant avec lui un autre temps, lorsque ce que l'on craignait est déjà arrivé ou lorsque ce qui est arrivé refuse de cesser d'arriver, en résulte un ensemble de temporalités qui s'entrechoquent, qui s'informent mutuellement et n'obéissent pas à une séquence claire passé-présent-avenir. Cette situation n'est pas nécessairement un état pathologique ; elle nous offre plutôt, d'après Merleau-Ponty, l'occasion de repenser la temporalité en reformulant la relation entre le moi et le monde. Il faut comprendre comment tout le nouage noétique/noématique introduit par la notion de conscience intentionnelle est institué par quelque chose qui est extérieur à ce lien. Et pourtant, si nous suivons le noyau noématique de l'expérience, nous verrons qu'il se retourne contre la doctrine de l'intentionnalité dans laquelle il avait été formulé. Car pour Merleau-Ponty, la résistance à cette inévitable passivité n'aboutit pas à une activité, mais plutôt à une nouvelle formulation du moi et du monde où cette opposition mutuellement exclusive est surmontée.

Merleau-Ponty relit Proust et Freud pour redécrire cette réceptivité et cette passivité premières par rapport au passé. En examinant le fonctionnement de la mémoire proustienne et les leçons éventuelles à tirer de l'inconscient freudien, Merleau-Ponty comprend clairement que la passivité épistémique n'a pas de caractère synthétique, que la synthèse s'est elle-même brisée. Il comprend qu'au niveau de ce qu'on appelle parfois l'expérience primaire ou la perception primaire, aucune unité n'existe au cœur d'une personne. Notre expérience ne nous parvient pas sous une forme déjà organisée synthétiquement ; il n'y a pas d'acte fiable de synthèse passive dont nous dépendrions pour mettre un ordre préliminaire dans ce qui nous affecte. L'interrelation entre les éléments du passé, du présent et du futur se manifeste elle-même à travers des connexions spatiales, des moments de vivacité énigmatique, des paysages qui nous happent, des sons, des mouvements et le bruissement des feuilles. J'aimerais suggérer que cette mémoire vivante et nécessairement non unifiée se rapporte, par nécessité, à un monde naturel qui semble d'abord séparé de la vie humaine pour ensuite révéler leur interconnexion fondamentale.

J'insiste sur ces tours et détours phénoménologiques afin d'attirer votre attention sur la manière dont la phénoménologie permet d'initier une rupture avec l'anthropocène et propose une problématisation de la temporalité que nous pouvons lier au deuil et à la possibilité de faire notre deuil.

Premièrement, ce qui affecte le corps émerge de temporalités multiples qui ne sont pas toujours réconciliables entre elles, et véhicule ces diverses temporalités.

Deuxièmement, « l'implexe », en tant que concept, permet à Merleau-Ponty de nommer ces multiples sources de passivité et de les reconnaître comme hétérogènes et non unifiées.

Troisièmement, l'exposition à ce qui empiète sur nous sans que nous l'ayons choisi ni n'en ayons pleinement connaissance est une condition indépassable contre laquelle nous n'avons pas de défense toute prête et contre laquelle nous ne pouvons pas avoir de

défense. L'expérience primaire, en tant qu'elle est instituée plutôt que constitutive, n'est pas voulue, même si elle fournit la condition pour le développement ultérieur de la volonté. Il n'y a aucun moyen de réinstaurer le sujet comme source de ses impressions inaugurales.

Quatrièmement, être affecté par le monde extérieur est nécessaire au développement de ce que Merleau-Ponty appelle la liberté. Ce n'est pas une situation qu'il faudrait parvenir à maîtriser ; il ne s'agit pas non plus de la simple manifestation d'un déterminisme : c'est la condition non voulue et pourtant indispensable pour le déploiement d'une trajectoire relativement libre. Même si Merleau-Ponty insiste sur ce point, il s'agit d'un grand défi pour lui, car son attachement à l'unité apparaît à plusieurs niveaux dans son œuvre. Par exemple, dans sa brève lecture de Proust, il remarque que « le seul but honorable qu'on puisse se proposer en écrivant [est de] vivre devant les autres et devant soi-même de manière indivise [23] ». Je ne crois pas que Proust serait d'accord avec cette idée, et Freud ne le serait assurément pas. Merleau-Ponty mène un combat à la fois existentiel et philosophique contre leurs textes, car si ces auteurs ont raison, quelles implications en découlent pour le projet même de la phénoménologie ? Ce projet peut-il survivre à ce qui apparaît comme des objections définitives ?

Bien entendu, lorsqu'on parle de forces ou de pouvoirs qui non seulement empiètent sur le moi, mais encore instituent un arrangement spécifique entre le moi et le monde, nous sommes confronté·es à une contradiction potentielle. Existe-t-il un moi préexistant, pré-établi, qui est affecté, ou bien est-ce par le moyen de cet empiètement que le moi vient à exister ? Cette force extérieure qui empiète sur le moi institue-t-elle également le moi ? Si l'institution est un exercice du pouvoir à la fois restrictif et productif, et si le pouvoir instituant est multiple, alors il y a plusieurs manières d'être institué·e qui ne fonctionnent pas nécessairement en tandem. Pour Merleau-Ponty, il existe une troisième forme possible, conçue comme une résistance à l'empiètement et comme une liberté de penser, de faire et de produire, qui dépend de cet empiètement premier et s'en écarte. Dès lors que « l'institution » est une sorte d'acte

fondateur, qui ne peut être ni un acte humain, ni l'acte d'une conscience constituante, alors l'institution porte à la fois l'histoire de l'empiètement, de sa formation, et de son surpassement. Mais si l'empiètement a lieu de plusieurs façons, et si le moi est ainsi institué selon diverses modalités, ce moi peut-il en venir à être changé et même désinstitué au cours de sa trajectoire, une trajectoire de formation, de résistance et de liberté ? Entends-je suggérer que l'institution peut être comprise comme une forme de pouvoir, ou même comme un *dispositif*[24] qui met en place un arrangement ou un ensemble de relations à travers des opérations complexes de pouvoir ? Pouvons-nous interpréter l'appropriation par Merleau-Ponty de la *Stiftung* au-delà de l'intentionnalité husserlienne comme une voie possible vers Foucault et une théorie plus contemporaine du pouvoir ?

Je ne répondrai qu'indirectement à cette question aujourd'hui, mais nous devons avant tout examiner de plus près cette notion d'ensemble hétérogène de relations, que Merleau-Ponty appelle l'« implexe », car cette notion pourrait bien ouvrir la voie à une compréhension du jeu (*interplay*) qui intervient dans les relations entre la vie humaine et non humaine. La notion d'implexe pourrait aussi nous permettre de comprendre la désarticulation du sujet unitaire à travers des modalités d'existence temporelles incommensurables. Alors que Merleau-Ponty commente la *Psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud dans son essai « Notes sur l'inconscient freudien », il soutient que le passé est indestructible en s'appuyant sur la thèse freudienne selon laquelle l'inconscient ne connaît pas la négation[25]. Et pourtant, cette thèse est complexe, car comment pourrions-nous savoir si l'inconscient a perdu une partie de son contenu, si c'est nous qui subissons cette perte ? Et n'est-il pas curieux, comme l'ont souligné à la fois Deleuze et Malabou, que l'inconscient soit constamment préoccupé par des questions de mort, de perte et de séparation de soi, alors même qu'il est censé ne pas connaître la négation ? Comment cela peut-il être vrai ? Peut-être, comme le suggère Malabou dans ses écrits sur l'inconscient, que cette angoisse de la perte, cette anticipation même de la perte,

constitue la préoccupation indestructible et sans cesse répétée de l'inconscient. Ce serait le lieu où le souvenir de la perte et son anticipation s'entremêlent.

Merleau-Ponty étudie comment l'inconscient « se saisit » de nos vies[26] et peut être décrit comme un empiètement qui ne provient pas d'un monde extérieur mais de la psyché même du sujet. L'inconscient organise la réapparition du passé, nous pousse à anticiper sa réémergence à l'avenir, et fait planer sur l'avenir l'ombre du retour inévitable d'un passé à peine sondé. L'inconscient nous donne ainsi le sentiment d'être soumis à un destin qui est en un sens extérieur à nous, mais néanmoins interne à la conscience : une puissance étrangère qui provient de l'intérieur. Merleau-Ponty se réfère ici à la capacité du passé à faire irruption dans le présent, à le transpercer et à le faire dériver. Il décrit le passé comme un reflet qui vient jeter sa lumière sur le présent : quelque chose dans la vie présente fait étinceler ce passé qui commence à venir vers moi, comme s'il s'agissait de mon avenir, ou de l'avenir lui-même. Ce jeu entre les modalités temporelles est ce que Merleau-Ponty appelle « l'implexe ».

L'implexe pourrait être compris comme l'embarras temporel de l'inconscient qui essaie de conjuguer le passé, le présent et le futur. Il ne s'agit pas d'une *Sinngebung*. Il ne s'agit pas de la position d'un sens, mais plutôt d'une sorte de « fissure » produite par la convergence et la divergence entre ces modalités temporelles. L'« implexe » n'est précisément pas une synthèse ; il marque les limites de la synthèse passive, de l'idée même selon laquelle les impressions externes seraient organisées de manière anteprédicative. Avec cette notion, ce sont donc les postulats les plus fondamentaux de l'intentionnalité qui sont remis en question, pointant les limites de la phénoménologie, à moins, évidemment, qu'on ne permette à la « *Stiftung* », utilisée à l'origine pour décrire le champ noématique, de s'écarter de son sens husserlien. La perte s'empare de tout ce qui est hors de nous, comme l'a si bien dit Proust. Il semble que Merleau-Ponty sait que Proust et Freud posent le plus grand défi pour sa perspective ; ils se situent tous deux de l'autre côté de la frontière de la phénoménologie, et, dans ses notes, il semble chercher à

déterminer si leurs idées – à la fois inestimables, riches et nuancées – peuvent être réconciliées avec ses propres engagements phénoménologiques. L'implexe n'est pas une synthèse, ni passive ni active. Il désigne plutôt un ensemble varié d'éléments, notamment d'images, qui ne peuvent être réduits à un schème unique et ne peuvent pas non plus être facilement réconciliés les uns avec les autres. C'est dans ce champ cactérisé par la limite, la contrainte, la formation, l'expérimentation esthétique, le jeu, la résistance, et la liberté que se situe Merleau-Ponty. L'implexe est l'emblème de cette rupture : il décrit les multiples processus d'institution (*Stiftung*) qui instituent les relations entre les êtres humains et leurs mondes soi-disant extérieurs, un processus d'inauguration qui *n'est pas* le fait de l'être humain et ne découle pas non plus d'une décision véritable. Aussi, cette multiplicité désignée par l'« implexe » est-elle une fissure : elle *ne peut pas* être saisie comme une unité, mais seulement comme l'échec de cette saisie.

Plutôt que de nous donner une définition de l'« implexe », Merleau-Ponty recourt donc à plusieurs analogies pour nous le rendre sensible. Ces analogies décrivent la temporalisation en reliant les souvenirs et les désirs humains à l'écoulement du temps dans les milieux naturels. Rappelons qu'en 1945, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty insistait sur le fait que la temporalisation relevait d'une expérience spécifiquement humaine, et que la nature, conçue comme une réalité pleine et parfaite, ne pouvait ni créer ni subir le temps. Ce n'était que par rapport à un spectateur que la nature pouvait être appréhendée au titre de modification de la temporalité humaine. En d'autres termes, les pertes dans le monde ne peuvent être des pertes que pour l'être humain qui les subit, même si ces pertes n'ont pas de sens indépendamment de leurs référents dans le monde. Pourtant, nous savons bien que la nature *n'est pas* une réalité parfaite, pleine et indestructible ; seul *l'anthropos* l'imagine ainsi. En outre, nous pouvons difficilement nier – même si certain·es s'y essaient – que la destruction de la nature est directement corrélée à notre propre destruction.

Dans ses notes sur la passivité et l'institution, Merleau-Ponty semble s'éloigner de la division sartrienne entre l'être et le néant pour esquisser une vision qui tient compte de tout un ensemble de relations. De fait, si des analogies naturelles permettent de décrire la perte humaine, comme c'est le cas en particulier dans sa lecture de Proust, c'est parce que la nature possède des propriétés analogues. Par exemple, lorsque Merleau-Ponty parle de l'inconscient, il se réfère à la lumière, à l'éclairage qui affecte le champ perceptif:

> « De même que l'éclairage change mon champ perceptif, allume ici et là des reflets dont je ne suis pas l'auteur, de même ma position existentielle actuelle rend vie à tel moment de mon passé là-bas qui s'allume et se remet à dériver en moi[27] ».

À cause de la lumière tacite jetée sur le champ perceptif, écrit-il,

> « on voit tel élément du paysage s'allumer dans le crépuscule comme si c'était [le passé] qui « revenait »[28] ».

Merleau-Ponty nous rappelle que ce n'est pas « l'action de la lumière » qui produit cet effet, mais nous pouvons néanmoins à juste titre nous demander si cet effet pourrait se produire sans l'action de la lumière. Quelques lignes plus loin, Merleau-Ponty décrit comment le passé surgit dans le présent pour réorienter ses coordonnées, il décrit comment le passé devient un futur vers lequel le présent dérive, voire même un passé qui dérive vers le futur. Merleau-Ponty compare cette complexité temporelle de l'« implexe » aux

> « vagues comme on les voit se former (dans la nuit, par exemple) : il y a là une crête d'écume, une autre à côté se forme et s'élargit, elles s'approchent, elles vont ne faire qu'une vague, ni l'une ni l'autre ne le sait, mais leur voisinage même les y prépare, elles se confirment l'une l'autre, elles se connaissent dynamiquement[29] ».

Puis, il élabore son analogie en expliquant que c'est la « dynamique » de l'implexe qui convoque ainsi le passé et cherche à le mettre en mots. Merleau-Ponty imagine la crête des vagues se rejoignant pour former une unité, comme il imagine ces tendances du passé convergeant dans une même sorte de souhait, ou dans la réconciliation de toutes ces modalités temporelles.

Néanmoins, autre chose se passe lorsque l'estuaire apparu à la fin du voyage devient une image de l'avenir, lorsque la lumière éclaire un passé qui revient vers le présent depuis l'avenir, ou encore lorsque les vagues semblent étrangement coordonnées, quoique de façon inconsciente, devenant le reflet de nos propres déferlantes. Pour Merleau-Ponty, il est clair qu'aucune condition humaine n'est l'effet causal de ces éléments. Et comme on pouvait s'y attendre, il nie le pouvoir de la conscience (ou de la lumière) de produire ces effets par elle-même. Merleau-Ponty semble travailler ici par apposition et juxtaposition, reprenant pour ainsi dire à son compte la dynamique des vagues qui se chevauchent. Relisons la séquence suivante :

> « Le bruit de la mer, cette activité d'état qui est la sienne, cette infatigable poussée à travers tous les échecs, cette rumeur inextinguible, symbole dans la distribution de notre choix, de notre liberté à travers toutes les vagues de notre vie lointaine ou récente, symbole de notre ubiquité temporelle – de l'éternité existentielle[30] ».

Je dois marquer une pause car on pourrait croire que Merleau-Ponty a redécouvert ici que la temporalité spécifique de la lumière du jour et de la nuit, du mouvement et du son des vagues, de la maison des oiseaux, des champignons (mentionnés plus tôt) leur appartient en propre, et pourtant, ces éléments deviennent également l'occasion d'une éternité « existentielle » qui n'admet aucune perte et présume une unité humaine définitive. C'est comme si Merleau-Ponty avait ouvert la porte à une nouvelle théorisation avant de tenter de la refermer au cours de son explication. Mais ce faisant, n'a-t-il pas néanmoins libéré quelque chose d'une importance cruciale ?

Lorsque Merleau-Ponty examine les descriptions que Proust propose de la mémoire, il remarque qu'elles incluent des analogies entre des phénomènes naturels et la perte humaine. La raison en est que tous ces phénomènes sont sujets à une perte et à une disparition similaires : la condition précaire et provisoire du vivant les relie. Le déni de la perte ou son refoulement se manifeste dans l'espace via un paysage ; il prend la forme sonore d'une vocalisation animale, ou encore il donne lieu à l'image émouvante d'une vague en crête, ou d'une chose animée qui vient vers nous de manière inattendue. Commentant la citation de Proust ci-dessous, Merleau-Ponty suggère que les pertes humaines sont transposées sur une nature qui manifeste elle-même son caractère provisoire et temporaire. La perte fait retour vers nous depuis l'extérieur : le noématique fait resurgir la perte via la figure de l'animalité ou d'un processus naturel :

> « ce qui nous rappelle le mieux un être, c'est justement ce que nous avions oublié (parce que c'était insignifiant, et que nous lui avons ainsi laissé toute sa force). C'est pourquoi la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-mêmes ce que notre intelligence [...] avait dédaigné[31]. »

L'amour humain perdu revient sous la forme d'objets ou d'ombres, qui envahissent le clair-obscur de la vie quotidienne, et chacun de ces éléments est, et n'est pas, sa propre version du temps qui passe. La fissure est là, ouvrant le présent vers le passé, et l'humain vers le non-humain. Ainsi, les métaphores utilisées par Merleau-Ponty se rebellent contre une partie de sa conceptualisation : elles s'échappent, en suivant leur propre cours. Les métaphores n'introduisent aucune unité nouvelle entre des types d'êtres disparates ; elles produisent plutôt un enjambement à travers la prose, le genre de proximité inattendue que nous trouvons habituellement dans la poésie. Merleau-Ponty trouve cette expression chez Freud lorsqu'il écrit :

> « le “rêve” exprime l'enjambement du passé sur l'avenir, de l'intérieur sur l'extérieur, qui s'appelle en réalité désir[32]. »

Examinons enfin cette phrase de Proust qui a interpellé Merleau-Ponty pour de bonnes raisons :

> « Si le souvenir, grâce à l'oubli, n'a pu contracter aucun lien, jeter aucun chaînon entre lui et la minute présente, s'il est resté à sa place, à sa date, s'il a gardé ses distances, son isolement dans le creux d'une vallée ou à la pointe d'un sommet, il nous fait tout à coup respirer un air nouveau, précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois [...][33]. »

Soudain, c'est le corps vivant et respirant qui émerge devant nous, respirant un air qu'il est censé avoir respiré auparavant, même si nous savons qu'aucun·e d'entre nous ne peut jamais respirer à nouveau exactement le même air. L'air contenu dans cette première respiration a probablement disparu ou bien s'est complètement transformé au cours de sa vie atmosphérique, au point de venir méconnaissable. Ce que Merleau-Ponty cherche à décrire n'est pas la respiration corporelle, mais plutôt le désir du corps de revivre ce qui ne l'a jamais vraiment quitté, même si le retour en arrière s'avère impossible. Dans sa lecture de Freud, Merleau-Ponty insiste sur le fait que

> « l'implexe et le corps ne sont pas seulement *analogues*, le corps est notre implexe originaire, l'implexe notre corps secondaire[34] ».

Ce corps-là, institué par divers moyens et pouvoirs, constitue un ensemble de relations qui ne peuvent être réconciliées dans une unité. La distance entre le primaire et le secondaire ne fait que refléter cette double vérité dynamique : je ne suis pas le simple effet de ce qu'on a fait de moi, mais je ne fabrique pas non plus tout seul ce que je suis. Exposé à ce qui empiète sur moi et me fait vivre en même temps, mon corps est aussi l'occasion d'une liberté inédite, d'une trajectoire inattendue qui surgit de cette complexité irréductible et en porte la trace.

Nous ne pouvons pas penser le temps sans le corps, et le corps est le nœud au travers duquel nous vivons et endossons chacune des modalités temporelles. C'est pourquoi la poétesse et philosophe Denise Riley a écrit qu'après une perte démesurée, une perte pour laquelle il n'y a pas de compensation possible, le temps s'arrête et interrompt son flux[35]. Il n'y a pas de retour possible à l'avenir, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'avenir, car il n'y a pas de sens vivant du temps si le retour est impossible. Lorsqu'elle écrit que « le fluide environnant du temps intuitif a disparu », elle a recours à une métaphore qui nous ramène au temps comme une sorte d'écoulement. Si Merleau-Ponty craignait que cette métaphore naturalise le passage du temps, nous voyons ici qu'elle peut servir une finalité tout à fait contraire. D'après Riley, nous avons inévitablement besoin des fluides du corps pour faire l'intuition du temps ; cette intuition est elle-même une forme incarnée de la durée ; or, certaines pertes nous vident de ces fluides : alors le corps devient inanimé et le temps lui-même s'interrompt. Comment rendre compte de cette dimension corporelle du deuil qui articule l'écoulement de la rivière et le passage du temps, un lien qui a lieu dans l'implexe et en vertu de lui ? Qu'en est-il des rivières qui ne s'écoulent plus à cause du changement climatique, ou de celles qui sont devenues toxiques, propageant le cancer le long de leurs berges où les humain·es tentent de vivre ?

Le Mississippi est l'un de ces fleuves. Lorsque, face au changement climatique et à ses destructions, nous disons que nous avons perdu, que nous perdons dans le présent, que nous perdrons encore, et que nous aurons perdu à l'avenir, nous ne sommes jamais de simples spectateurs extérieurs de ces processus, puisque l'effondrement de ces biosystèmes nous concerne également. Comment, dès lors, décrire les modalités temporelles qui affectent les créatures vivantes et les processus vivants dont ces créatures dépendent et qu'elles devraient également protéger en retour ? Quelles orientations ces métaphores disparates qui se succèdent et se substituent les unes aux autres nous donnent-elles ? Ou encore la pratique qui consiste à mélanger les métaphores ? Peut-être ces dernières offrent-elles la promesse de nous défaire de ces typologies séparant l'humain du vivant et du mourant qui appartiennent à ce qu'on

appelle « l'environnement ». Peut-être le fait de mélanger les métaphores, de laisser libre cours aux enjambements, nous conduit-il à la reconnaissance nécessaire de nos vies interconnectées.

—

## Notes

1 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1945, p. 482-483.

2 *Ibid.*, p. 485-486.

3 Voir Denise Riley, « Le temps vécu, sans écoulement », repris dans *Chants d'adieu*, traduit de l'anglais par Guillaume Condello, Montrouge, Bayard, 2024.

4 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 470.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 471.

8 *Ibid.*, p. 470.

9 *Ibid.*, p. 471.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 481.

12 *Ibid.*, p. 470.

13 *Ibid.*, p. 471.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 482-482.

16 *Ibid.*, p. 488

17 *Ibid.*, p. 492.

18 *Ibid.*, p. 488.

19 *Ibid.*

20 Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 36.

21 *Ibid.*, p. 37 et suivantes.

22 Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, éditions Jérôme Million, 1998, p. 48. *Husserliana*, XVII, 373.

23 M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 273.

24 Foucault, dans un entretien, définit le dispositif comme « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments ». Il poursuit : « ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité ». Voir Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » (1977), repris dans *Dits et Écrits,* Paris, Gallimard, « Quarto », vol II, 1994, p. 299.

25 Voir Sigmund Freud, « L'inconscient », repris dans *Métapsychologie*, Paris, PUF, 2010, p. 69. Catherine Malabou souligne que même si Freud insiste sur le fait qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient, la négation et l'annihilation n'en

deviennent pas moins des structures répétées. Elle écrit ceci : « Réel ou non, le trauma est causé par la séparation, remémorée ou à venir, il est *la séparation qui se voit venir*. L'attente du deuil de soi, l'attente comme deuil de soi, coupure du plus intime au plus intime de lui-même, est *indestructible*. Si, pour Freud, l'horizon d'accueil de tout événement est anticipation de la menace, rien ne semble menacer cet horizon lui-même. La structure d'effacement du sujet (anticipation de la séparation) est ineffaçable, indélébile, elle est l'indestructible de la destruction ». Voir Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés,* Paris, PUF, 2017, chapitre VII, « La séparation, la mort, la Chose, Freud, Lacan et la rencontre manquée », p. 212.

26 Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 262.

27 *Ibid.*, p. 262

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, repris dans *À la recherche du temps perdu*, Paris, Galimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, 1987, p. 643. Cité par Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité, op. cit.*, p. 272.

32 *Ibid.*, p. 261

33 Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, repris dans *À la recherche du temps perdu*, Paris, Galimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 4, 1989, p. 870. Cité par Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 278.

34 *Ibid.*, p. 261

35 Voir Denise Riley, *op. cit.*

## Contributeur · ices

Traduit de l’anglais (États-Unis) par Arto Charpentier et Dawn Sheridan.

PROPOSITIONS | #DEUIL | #CLIMAT | #FANTÔMES | #TEMPS ET TEMPORALITÉS | #DIPESH CHAKRABARTY | #PSYCHANALYSE | #JACQUES DERRIDA

# La pleurabilité du vivant (3/3)

Par Judith Butler | 13-02-2025

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Emmanuel Levine, avec Arto Charpentier.

**Dans cette troisième et dernière livraison de son essai sur les nouvelles expériences du temps qui émergent avec la catastrophe bioclimatique et les guerres contemporaines, Judith Butler revient sur les transformations de la conception du deuil que celles-ci exigent de nous. Un deuil capable de pleurer non pas seulement les pertes intimes qui ont eu du sens dans le cours de nos vies, mais des êtres lointains, dans l'espace comme dans le temps, humains ou autres-qu'humains, passés ou futurs, deuil sans lequel notre sentiment d'être au présent se perdrait lui-même et qui pourtant exige une extrême désorientation temporelle. Avec cette relecture de Freud, Barthes, Derrida, Chakrabarty, et de la poétesse-philosophe Denise Riley, se conclut cette profonde méditation sur la nature de notre temps, que Judith Butler a bien voulu confier aux *Temps qui restent*.**

Dans le premier et le second des précédents volets de cet essai, j'ai cherché à reconsidérer la manière dont l'acte du deuil et la compréhension de ce qui est « pleurable » ont changé, et sont encore en train de changer, alors que nous sommes confronté·es au changement climatique et aux guerres en cours. Dans les situations où la perte est en cours, nous ne pouvons pas nous contenter de dire qu'une perte a eu lieu, même si c'est bien le cas, puisque nous sommes encore en train de perdre et que nous anticipons d'autres

pertes à venir. Le défi de repenser le deuil sous cet angle m'a amené·e à reconsidérer les séquences temporelles qui sont mobilisées dans la plupart des analyses du deuil.

La question posée par le premier Freud était de savoir si une personne pouvait accepter la réalité d'une perte qui s'était définitivement produite, ou bien si elle s'engageait dans une forme de déni ou d'évasion mélancolique, en refusant ainsi la perte. Celle-ci était caractérisée comme un « verdict de la réalité » qu'il fallait accepter : l'enjeu était de reconnaître que la perte est une réalité historique et qu'il n'y a aucun moyen d'inverser la séquence temporelle qui a établi ce fait.

Les choses devinrent plus complexes en 1923, lorsque Freud suggéra, dans *Le Moi et le Ça*, que la mélancolie faisait en réalité partie du deuil, que celles et ceux que nous avons aimé·es et perdu·es sont précisément incorporé·es dans le moi et continuent à vivre sur un mode qui contredit en partie le « verdict de la réalité » sur lequel Freud insistait en 1917. Dans le premier cas, une perte a eu lieu et il s'agit seulement d'admettre sa réalité ; dans le second, une sorte de continuation de la vie (*a kind of living on*) se produit à travers la transformation de la structure psychique du moi lui-même. Dans ce second modèle, cet autre perdu qui vit en moi, ou qui est devenu une partie de moi, ou qui s'installe dans le moi, est et n'est pas la personne qui a été perdue.

Quel statut accorder à cette vie qui continue ? Il ne s'agit pas d'une vie après la mort au sens religieux du terme, mais cette situation ne peut pas non plus être expliquée via une approche strictement empirique. L'autre continue de vivre en moi, mais pas sous sa forme antérieure. Et dans la mesure où cet autre continue de vivre en moi, je suis moi-même transformé·e par cette manière qu'il a de m'habiter. Chez Freud, on trouve donc une distinction entre « vivre » et « continuer de vivre », sur laquelle Jacques Derrida a insisté lorsqu'il a lu Benjamin (en distinguant *fortleben* (la continuité de la vie par transformation) et *überleben* (la survie), ou en anglais : « *living on* » et « *surviving* »).

Lorsqu'il réfléchit à la temporalité du deuil en termes de « travail du deuil », Derrida revient à la question du temps et de la temporalité complexe qui traverse le « je » dans un tel contexte. Derrida fait une distinction entre, disons, l'adresse au mort qui ne peut jamais arriver à destination – car le destinataire a disparu – et les façons dont les morts continuent de s'adresser à nous – sous la forme d'une présence, d'une image ou d'une voix, comme une sorte de hantise. Tout au long de son livre *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida élabore une méditation sur l'amitié, mais aussi sur la singularité de la perte, sur la singularité de l'autre et sur les conditions de possibilité de la référentialité.

Dans le premier chapitre, Derrida relit Barthes comme s'il s'agissait d'une pratique de deuil, comme si la lecture et la relecture faisaient partie du « travail du deuil ». Dans *Le Moi et le Ça*, Freud retravaille sa distinction antérieure entre le deuil et la mélancolie. Dans le modèle précédent, la personne qui faisait son deuil acceptait la perte et transférait effectivement sa libido vers un nouvel objet. Mais en 1923, Freud insiste sur le fait que l'être aimé et perdu est incorporé au moi, ce qui entraîne un changement fondamental : l'autre qui est perdu s'intègre à une nouvelle architecture de l'égo. Ou plutôt, la perte entraîne une restructuration complète de l'égo. Et, en ce sens, l'autre perdu continue de vivre, transformé et me transformant. Faire le deuil de cette perte, c'est incorporer l'autre, ou autoriser cette incorporation, et se laisser ainsi changer, c'est assumer une autre structure, endosser une plus grande complexité. On n'est pas tout à fait la même personne avant et après la perte. Dire qu'on subit une perte est un abus de langage, puisque c'est supposer que la personne avant la perte est la même que la personne après la perte. Reconnaître la perte, c'est se laisser changer par elle. La personne se demande à nouveau : qui suis-je à la suite d'une telle perte ? Mais aussi : où est l'autre maintenant ? Au-delà de moi, ou en moi, ou en un sens les deux à la fois ? Des questions fondamentales touchant l'intersubjectivité, la réalité et le temps viennent alors au premier plan.

Dans le premier chapitre de *Chaque fois unique, la fin du monde* qu'il consacre à Roland Barthes, Derrida précise que l'on continue à s'adresser au mort, tout en sachant que notre adresse n'arrivera jamais à destination. Mais on est aussi la personne à qui l'autre s'adresse, au sens où l'on est hanté·e. L'autre appelle, mais sa voix apparaît désormais comme une interpellation immatérielle, une voix venue de nulle part, ou une image qui est, et n'est pas, la personne disparue. En essayant de comprendre le statut de cette image, en particulier dans les photographies, Barthes fait retour à la phénoménologie, pour interroger l'absence présente qui demeure. L'autre a disparu, mais il reste présent en tant que disparu, c'est-à-dire sur le mode de l'avoir-disparu. Ce n'est pas une contradiction, étant donné que de nombreuses formes d'absence structurent la réalité ou encore ce que nous pouvons appeler l'expérience (*Erfahrung*). Ce qui reste a disparu, mais il persiste néanmoins dans sa manière singulière d'avoir disparu. Alors, comment devons-nous comprendre cette sorte de persistance ?

La perte d'un être cher n'équivaut pas simplement à la perte d'autres personnes, d'objets ou d'idéaux. Non, il y a une singularité dans cette absence qui persiste. Derrida admet également que le mimétisme fait partie du deuil, comme l'avait fait Freud avant lui. En réalité, Derrida ventriloque Barthes lorsqu'il écrit :

> « Mais c'est toujours la singularité en tant qu'elle m'arrive sans être tournée vers moi, sans être, elle, présente à moi, et l'autre peut être "moi", moi ayant été ou devant avoir été, moi déjà mort dans le futur antérieur, et dans le passé antérieur de ma photographie[1] ».

D'une part, l'autre est singulier, et il vient à moi, sans intention délibérée de m'atteindre. D'autre part, l'autre singulier qui a disparu témoigne d'une structure qui pourrait être généralisée à n'importe qui. En effet, il se pourrait qu'un jour ce soit moi qui arrive à quelqu'un d'autre, sans orientation délibérée et sans arriver à destination.

Lorsque Derrida se tourne vers Barthes, il constate que ce dernier effectue un passage obligé « *au travers* de la phénoménologie[2] », et plus précisément au travers d'une phénoménologie de l'image. Il écrit:

> « Dans la photographie, le référent est visiblement absent, suspensible, disparu dans l'unique fois passée de son événement, mais la référence à ce référent, disons le mouvement intentionnel de la référence (puisque Barthes recourt justement à la phénoménologie dans ce livre), implique aussi irréductiblement l'avoir-été d'un unique et invariable référent. Elle implique ce "retour du mort" dans la structure même de son image et du phénomène de son image[3] ».

Le référent ne se limite pas à sa version actuelle : le référent se déploie dans le temps et à travers des modalités temporelles spécifiques. L'image est tout à fait singulière dans sa capacité à déployer de multiples temporalités. Derrida se réfère à ce « retour du mort[4] » dans l'image et ne traite l'image ni comme un pur médium, ni comme le corps sensible qu'elle représente. L'image fonctionne comme « un morceau venu de l'autre (du référent) qui se trouve en moi, mais aussi en moi comme un morceau de moi[5]... ». Ce qui est référentiel ici est décrit dans les termes phénoménologiques qui importaient pour Barthes. C'est pour cette raison que Derrida les reprend, en écrivant :

> « [...] l'implication référentielle est également intentionnelle et noématique, elle n'appartient pas au corps sensible ou au support du photogramme[6] ».

La singularité de l'autre n'est pas conservée dans cette absence présente. Elle m'arrive sous la forme d'un détail, d'une odeur, d'un écho ; ce fragment d'expérience remplace l'autre perdu, mais le décompose aussi en morceaux qui viennent former une chaîne métonymique. Et, comme vous le savez, la chaîne métonymique de la mémoire s'éloigne de l'objet perdu, de l'autre perdu. C'est à ce moment-là que Barthes lui-même conclut dans *La Chambre claire* que

> « le temps [est] la ressource ultime pour la substitution d'un instant absolu à un autre, pour le remplacement de l'irremplaçable, de ce référent unique par un autre qui est encore un autre instant, tout autre et encore le même[7] ».

L'irréductibilité apparente de l'autre qui se dégage comme le « *punctum* » de la photographie, en nous déchirant, en se déchirant lui-même, réintroduit de la substituabilité dans la scène de la perte.

Le premier Freud pensait que l'on surmonte la perte par une substitution, substitution qui définissait ainsi cette première version du deuil. Et voilà que Barthes, suivi par Derrida, trouve dans la substitution le mode par lequel celui qui est perdu persiste dans le présent. La substitution devient le relais, la manière par laquelle l'autre transformé m'arrive, et par laquelle je me retrouve habité·e par cette présence qui me hante. Nous sommes ainsi ramené·es à la question de la temporalité :

> « Le temps n'est-il pas la forme et la force ponctuelles de toute métonymie, *sa dernière instance*[8] ? ».

Et ce retour est suivi de près par la phénoménologie :

> « Ce nouveau *punctum*, qui n'est plus de forme, mais d'intensité, c'est le Temps, c'est l'emphase déchirante du noème (“*ça-a-été* ”), sa représentation pure[9] ».

Cette approche du deuil est centrée sur la perte d'autres humains et se concentre sur les notions d'amitié et de proximité. Celui ou celle qui est perdu·e est connu·e, un·e intime, quelqu'un à qui l'on aurait pu s'adresser dans le passé et à qui l'on ne peut plus s'adresser maintenant, ou qui aurait pu s'adresser à moi auparavant, mais qui m'arrive désormais comme une hantise sans but. Cette approche du deuil se concentre aussi sur le processus transformateur de l'incorporation, sur le fait qu'elle dépend d'objets partiels ou de morceaux, et sur la manière dont le corps vivant est transformé par cette habitation partielle.

Mais que se passe-t-il lorsque ce que nous cherchons à pleurer dépasse le cadre de l'amitié, lorsque la perte est dépersonnalisée parce que nous n'avons jamais pu connaître les créatures vivantes qui ont disparu, ou encore parce que nous réfléchissons à l'extinction d'espèces que nous avons, au mieux, rencontrées en de rares occasions ? Il semble que les transformations que subit le moi à travers cette incorporation ne peuvent plus rendre compte d'une telle perte. De plus, l'accent mis sur le moi reconduit la conception anthropocentrique présupposée par la plupart des analyses du deuil que nous connaissons. Comment pouvons-nous aborder le problème du temps et du deuil dans des conditions où le temps du vivant est lui-même menacé, où le temps tel qu'il est enregistré par les humain·es n'est plus l'opération temporelle la plus significative, ou lorsque nous anticipons la possibilité que le temps du vivant arrive à son terme ?

Bien qu'il puisse d'abord sembler étrange de prendre pour point de départ une élégie causée par la mort d'un enfant, je voudrais soutenir que l'essai de Denise Riley intitulé « Le temps vécu, sans écoulement[10] » dépasse la manière anthropocentrique de rendre compte du deuil pour nous conduire à une autre conception du langage et du temps.

Riley décrit la situation du temps altéré et arrêté dans laquelle la temporalité de la personne morte devient notre propre temps. Si l'on peut parler ici d'intériorisation ou d'incorporation, il s'agirait d'une manière d'incorporer la mort dans le corps vivant qui se manifeste avant tout par l'arrêt du temps. Bien sûr, Riley a toutes les raisons de rester au plus près de sa terrible perte, et elle le fait, mais dans ce cas, la proximité la conduit à une sorte d'« empathie ». Elle l'exprime ainsi :

> « Sa mort m'a fait penser à ces millions de gens dont les enfants disparurent, et disparaissent encore, lors des catastrophes naturelles, qui meurent de faim ou se noient, ou sont systématiquement tués lors des guerres[11] ».

Elle évoque ainsi la perte d'espoir, le désengagement de ceux qui restent en vie. Une fois encore, Riley sort dans le monde, mais sans avoir le sentiment qu'un processus de deuil l'attend :

> « À la mort de ton enfant, tu vois à quel point le bord du monde des vivants donne sur une blancheur brûlante. [...] Cette candide blancheur, là où une vie s'est arrêtée. Rien de "poétique" ici, ce n'est pas le blanc rayonnement de l'éternité – mais le pur non-être, d'une simplicité éclatante[12] ».

Comme je l'ai déjà suggéré dans le volet précédent, l'idée de « flux » s'inspire de l'idée d'une rivière qui s'écoule, en suivant une métaphore naturaliste du temps. Les rivières peuvent s'assécher et cesser de couler. En Californie, je vis dans une région où certains lacs se sont récemment transformés en lits de sable et où plusieurs ruisseaux sont devenus des constellations de rochers, comme s'ils s'étaient arrêtés au milieu de leur propre cascade. « Écoulement » n'est pas un mauvais terme pour désigner des vies, des formes de vie et des processus dont nous attendons qu'ils se poursuivent.

Mais cette attente confère un caractère inéluctable à ce processus naturel, alors même que nous connaissons les effets néfastes que la guerre et le changement climatique peuvent avoir sur la santé des corps humains et sur la continuité des processus vitaux. La continuité du temps peut être perturbée ou arrêtée. Et, ainsi, ce n'est pas la mort, mais l'« être-mort » (*deadness*) qui pénètre dans la vie humaine à travers un transfert mimétique aussi profond que n'importe quelle forme de dé-constitution psychique. La séquence du deuil est mise à l'arrêt, car nous ne pouvons pas nous en remettre ni passer outre ; il y a une interruption, un arrêt complet, alors même qu'il existe une voix descriptive capable, à la limite de la poésie, de décrire cet arrêt prolongé.

Ce que décrit Riley n'est pas l'incorporation heureuse que thématisait Freud dans *Le Moi et le Ça*. Il ne s'agit pas d'une incorporation mimétique transformatrice dans laquelle s'établit une cohabitation entre le vivant et le mort, chacun vivant en quelque sorte l'un dans l'autre. Les enfants qui survivront à la guerre en cours à Gaza, qui a coûté la vie à des milliers d'entre eux, s'ils survivent eux-mêmes,

découvriront sans doute, découvrent déjà que tous ces morts vivent avec eux et en eux, comme la possibilité distincte de leur propre élimination. Quel est donc le temps du deuil pour de telles vies ? Quand ce temps viendra-t-il ? Et s'il est désormais clair à leurs yeux que leur propre vie est considérée comme radicalement superflue, jetable[13], comment vivent-ils avec ce sentiment de superfluité ? En d'autres termes, comment celles et ceux qui sont considéré·es comme superflus, dispensables, peuvent-ils pleurer les vies de celles et de ceux qui ont été violemment tué·es ? L'attente même d'un temps du deuil, d'un temps où l'on n'anticipe plus de nouvelles pertes, d'un temps où la perte ne se produit plus – cette attente même, inhérente au temps, ne fait-elle pas partie de ce qui a été tué ? Y a-t-il une autre perception du temps qui émerge dans son sillage ? Ou bien cette question est-elle encore trop liée à l'anticipation d'une nouvelle séquence, anticipation qui fait elle-même partie de ce qui a été ainsi ébranlé ?

Peut-être que le deuil n'est plus un processus qui se déroule dans un temps séquençable selon une structure narrative bien établie. Peut-être ne l'a-t-il jamais été. Freud a suggéré que le deuil pouvait être sans fin en raison du processus d'incorporation par lequel ces pertes finissaient par trouver un lieu vivant au sein d'un paysage transformé du moi – elles devenaient une partie de la vie, du corps, de celles et ceux qui survivent. Il ne s'agit là que d'une manière parmi d'autres de rendre compte de ce processus, une manière qui a manifestement influencé Derrida.

Mais il existe au moins une deuxième manière de rendre compte du fait que le temps du deuil ne prend jamais fin. Et c'est celle où la vie de celles et ceux qui survivent est elle aussi brutalement interrompue, d'une manière ou d'une autre ; et pourtant, ils et elles sont bien là, vivant dans un temps où ils n'espèrent plus de continuation – où le temps a, en d'autres termes, perdu son écoulement. Il y a le corps qui survit en tant qu'être vivant, poursuivant ses processus organiques, mais il y a aussi la vie de ce corps, sa vie humaine, qui pourrait bien s'être arrêtée selon une acception qui mériterait une description, c'est-à-dire un passage par la phénoménologie, mais aussi par la métaphore. L'organique et le psychique se rencontrent

dans ce corps, selon des modalités qui ne permettent pas toujours de maintenir une division conceptuelle stricte entre les deux. En effet, la vie de la planète entre dans nos descriptions du deuil, lorsque les rivières en viennent à figurer le temps, et que l'expérience du temps comme étant arrêté prend la forme d'un paysage gelé ou entièrement vierge. Il y a ici la vie de la nature, dont les humain·es font partie, mais aussi une compréhension « naturalisée » du temps qui reconnaît la connexion qui existe entre la vie humaine et d'autres formes de vie. Cette naturalisation ne renvoie pas à une erreur de catégorie ou à l'usage dévoyé d'une métaphore, mais plutôt à une façon d'admettre un lien qui n'est pas toujours correctement théorisé.

En effet, il se peut que l'anticipation naturalisée d'un avenir, que Husserl a décrite comme une conscience « protentionnelle », ait elle-même été contrecarrée et défaite par de multiples causes, telles que les destructions massives de la guerre, l'exacerbation de la précarité et l'abandon social. Les interventions humaines au sein de la vie planétaire – dont sont en partie responsables la production intensive sous le capitalisme et la pollution industrielle – ont détruit, détruisent et détruiront les espèces et les formes de vie auxquelles les humain·es sont lié·es et qui constituent des formes d'interdépendance coextensives à la vie. Là où les formes de destruction sont incessantes, le sentiment de perte l'est aussi, un sentiment qui n'a pas le temps de faire son deuil, car ce qui est également détruit, ce sont les conditions temporelles du deuil lui-même. Où trouver le temps du deuil aujourd'hui ? Que peut être la temporalité du deuil aujourd'hui ? Je n'ai pas de réponse, mais j'espère que vous aurez compris pourquoi je pose la question de cette manière.

Je m'apprête à conclure ces brèves remarques parce que l'humeur de cette discussion est bien sombre et que nous devons encore trouver des moyens d'introduire de la joie dans nos vies – afin de nous régénérer nous-mêmes, en vue des autres et en vue du monde. Permettez-moi de clore ces réflexions en me référant à l'historien Dipesh Chakrabarty qui dans son essai « Temps anthropocène » fait lui-même un passage par la phénoménologie pour conceptual-

iser la distinction entre temps géologique et temps humain[14]. Chakrabarty se réfère à Husserl pour suggérer que les humain·es ont la plupart du temps bénéficié d'un sentiment de « certitude ontique » du monde[15]. Il cite Husserl en ce sens :

> « Le monde » nous est « [...] donné d'avance... [...] Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde. Vivre éveillé, c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement "conscient" du monde et de soi-même en tant que vivant *dans* le monde, c'est vivre effectivement la certitude d'être au monde, l'accomplir réellement[16] ».

Chakrabarty souligne que cette certitude ontique apparaît à nouveau dans l'essai de 1936 sur *L'origine de la géométrie*, où Husserl soutient que l'idée d'« horizon du monde » ne peut pas inclure la Terre ni correspondre à la Terre. Derrida, quant à lui, se concentre sur la distinction introduite par Husserl entre la Terre et le monde pour en conclure que la Terre n'est pas la totalité de la nature et que le monde ne peut pas servir de modèle pour conceptualiser la Terre comme une planète parmi les planètes. Pour Husserl, la Terre était considérée comme allant de soi, comme un sol durable et inébranlable. Elle était censée fonder notre sens du mouvement et du repos. Et sur ce point, tous les humain·es pouvaient être d'accord. La Terre est en effet une certitude noématique. Chakrabarty cite Derrida à propos de la certitude chez Husserl :

> « c'est l'unité de l'humanité totale qui détermine l'unité du sol comme telle[17] ».

L'unité de la Terre concorde avec l'unanimité de la compréhension que nous en avons.

Pourtant, la catastrophe climatique en cours remet en question cette « certitude ontique » de la Terre. Chakrabarty rappelle ce « fait géologique » :

> « la Terre, que Husserl considérait comme le sol stable et inébranlable d'où provenaient toutes les pensées humaines (même coperniciennes), a en fait toujours été une entité

> instable et agitée dans son long voyage à travers les profondeurs du temps géologique[18] ».

Bien sûr, il y a déjà eu des catastrophes naturelles par le passé, mais si nous essayons d'adopter la perspective de l'histoire géologique, nous constatons que c'est précisément cette perception ontique ou naturalisée de la Terre qui est aujourd'hui remise en question. En effet, le temps géologique n'est pas le temps humain. Non seulement il dépasse le temps humain, mais il ne peut être pleinement saisi à travers une perspective humaine sur le temps. Appréhender cette histoire exige non seulement de nous décentrer de la pensée anthropocentrique, mais aussi de mener une critique de l'*anthropos*.

Notre dilemme, cependant, intervient lorsque nous introduisons à nouveau les termes habituels de la politique. Si nous, les humain·es, cherchons à arrêter la destruction de la planète, si nous cherchons à assumer la responsabilité du mal que nous avons fait, nous nous concentrons invariablement sur la responsabilité humaine, en documentant les actions humaines destructrices et en planifiant des actions réparatrices ou régénératrices. Au cours de cette réflexion et de ces délibérations, nous replaçons à nouveau l'humain au centre. Cependant, lorsque le temps géologique fait irruption dans le temps humain, l'humain n'est plus au centre de l'histoire. L'histoire de nos actions n'épuise pas le temps géologique, l'histoire de la Terre, et il n'y a pas de perspective phénoménologique qui nous permette d'appréhender cette histoire. En effet, pour comprendre ce que nous avons fait, il nous faut accepter à la fois l'histoire de la Terre dont nous sommes responsables et celle dont nous ne sommes pas responsables. Et pour ce faire, nous devons renoncer au fondement ontique dont dépend la perspective humaine.

D'une certaine manière, ce n'est qu'en acceptant la part de l'histoire dans laquelle nous ne jouons aucun rôle que nous pouvons commencer à comprendre le rôle que nous jouons à travers nos interventions à l'échelle planétaire. En d'autres termes, le passage par la phénoménologie aboutit ici à une impasse, bien que, comme j'esp

ère l'avoir montré, il nous conduise également à cette impasse. Le sujet humain ne peut plus, en effet, raconter sa propre histoire, rapporter sa propre histoire, sans se rendre compte qu'elle croise un autre temps qui n'est pas humain. Et, comme nous l'avons vu, ce temps non humain fait irruption dans nos descriptions des pertes humaines radicales, venant révéler notre inévitable interdépendance et décentrer l'humain·e qui porte le deuil d'une perte humaine. La voie à suivre – et j'insiste ici sur le fait qu'il existe une voie à suivre – exigera de trouver une nouvelle forme d'humilité et d'attention qui se livre tout entière à la Terre et au monde, et à leur interdépendance, comme une vie parmi les vies, et toujours en relation avec la précarité du vivant sous toutes ses formes.

—

## Notes

1 Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par P.-A. Brault et M. Nass, Paris, Galilée, 2003, p. 39.

2 « Passant au travers de la phénoménologie » (*ibid.*, p. 83).

3 *Ibid.*, p. 82.

4 *Ibid.*, p. 67.

5 *Ibid.*, p. 83.

6 *Ibid.*

7 Roland Barthes, *La Chambre claire*, Paris, Seuil, 1980, p. 90.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 148.

10 Denise Riley, « Le temps vécu, sans écoulement », repris dans *Chants d'adieu*, traduit de l'anglais par Guillaume Condello, Montrouge, Bayard, 2024, p. 7-53.

11 *Ibid.*, p. 17.

12 *Ibid.*

13 La notion de « jetabilité » (*disposability*) a émergé dans les théories critiques sur la race aux États-Unis, par exemple chez Charles Mills, Sadiya Hartman ou Frank B. Wilderson. Elle est désormais largement mobilisée, notamment dans les études décoloniales et le féminisme noir. Pour un usage du terme en contexte français dans la lignée des analyses foucaldiennes de la biopolitique, voir Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Amsterdam, 2012 (NdT).

14 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, trad. A. de Saint Loup et P.– E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2023, chap. 7 « Temps anthropocène », p. 281-327. [De Chakrabarty, on pourra lire aussi le texte publié dans *Les Temps qui restent,* n°1, avril-juin 2024, « La planète et la guerre » : https://lestempsquirestent.org/fr/numeros/numero-1/la-planete-et-la-guerre. N.d.É.]

15 *Ibid.*, p. 324.

16 Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 162 ; cité par D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 324.

17 Jacques Derrida, « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1962, p. 80, note; cité par D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 325.

18 *Ibid.*, p. 326.

INTERVENTIONS | #PARLER POLITIQUE | #MOUVEMENTS SOCIAUX | #THÉORIE CRITIQUE | #LITHIUM

# Laisser pourrir ou s'opposer à la pourriture: nouveaux visages de la contestation

Par Slavoj Žižek | 18-02-2025

Traduction française de Jean-Luc Florin et Sofija M. Article original dans le quotidien *Danas*: « Slavoj Žižek o protestima u Srbiji za Danas: Što više Vučić pada u paniku, to više očajnički poziva studente na dijalog » [Plus Vučić cède à la panique, plus il appelle désespérément les étudiants au dialogue], 8 février 2025.

**Slavoj Žižek remarque une étrange symétrie entre deux figures opposées mais également originales de la contestation par la jeunesse des conditions actuelles qu'on leur impose : la tendance *Bai Lan* (laisser pourrir) de ces jeunes Chinois qui désarçonnent le pouvoir par un désengagement passif, et les manifestations étudiantes en Serbie, qui au contraire s'attaquent à la pourriture des institutions. Par ce texte d'abord publié pour le quotidien serbe Danas, le 9 février 2025, le philosophe slovène fournit un diagnostic éclair de l'actualité, qui a le mérite de relier un cadre de corruption généralisée, où l'exploitation du lithium n'est pas en reste, et des moyens inédits pour y mettre un terme.**

Née du désarroi économique et d'une résistance à des normes culturelles étouffantes, la tendance *Bai Lan* (« laissez pourrir ») en Chine prône une approche minimaliste du travail : ne travailler que le minimum d'heures nécessaire et donner la priorité au bien-être personnel plutôt qu'à la carrière. La même tendance se retrouve dans le slogan "*Tan Ping*" (s'allonger à plat), un néologisme argotique qui signifie la décision de « rester allongé et endurer les

coups » par un désir réduit, une attitude plus indifférente à la vie, résignée. Les deux termes signalent un refus individuel des pressions sociales au travail excessif et à la réussite, en rejetant l'engagement social comme une "*rat race*" (une course de rats) aux bénéfices déclinants.

Cette tendance ne se limite pas à la jeune génération. Considérons un autre phénomène : en juillet 2024, les médias ont rapporté qu'un nombre croissant de travailleurs chinois abandonnent leur travail de bureau très stressant pour des emplois moins contraignants. Li, 27 ans, qui vient de Wuhan, a déclaré :

> « J'adore faire le ménage. À mesure que les niveaux de vie s'élèvent (dans tout le pays), la demande pour les prestations de nettoyage augmente également, avec un marché en expansion. Le changement que cela implique pour moi, c'est que je n'ai plus de vertiges. Je ressens moins de pression. Et chaque jour, je suis plein d'énergie. »

Une telle attitude se présente en soi comme apolitique : elle rejette à la fois la résistance violente contre les institutions du pouvoir et le dialogue avec celui-ci. Y a-t-il cependant d'autres options ?

Les manifestations en Serbie sont encore plus importantes que *Bai Lan* en Chine, et elles offrent précisément une autre option. Elles sont l'exact opposé de *Bai Lan* – elles reconnaissent que quelque chose est pourri dans l'État de Serbie, mais elles s'en préoccupent, elles ne veulent pas juste laisser pourrir. Que font-elles qui les rend donc si singulières ?

Les manifestations ont commencé en novembre 2024, à Novi Sad, après l'effondrement de l'auvent de la gare de cette ville, qui a tué 15 personnes et fait 2 blessés graves. Elles se sont étendues à 200 villes et places de Serbie et se poursuivent actuellement. Si elles sont menées par les étudiants des universités qui demandent des comptes pour l'effondrement de l'auvent, des centaines de milliers de personnes participent à de nombreuses manifestations – c'est le plus grand mouvement étudiant en Europe depuis 1968.

De toute évidence, l'effondrement de l'auvent a été une sorte de détonateur : l'occasion pour le mécontentement croissant en Serbie d'exploser finalement. Les manifestants s'inquiètent de la corruption et des ravages écologiques induit par les politiques actuelles (notamment du projet du gouvernement d'exploiter de grandes mines de lithium), mais également de la manière dont le Président Vučić et son gouvernement traitent la population.

Ce que le gouvernement présente comme une modernisation rapide et une intégration au marché global cache un dense réseau de corruption, la vente, dans des conditions douteuses, des ressources du pays à des investisseurs étrangers, l'élimination progressive des média d'opposition, jusqu'à des morts suspectes d'opposants visibles au régime (souvent déguisées en accidents de la route) – le tout avec une audace traduisant l'évidente ignorance d'un minimum de décence de la part du gouvernement. La situation est désormais pire que lors des plus mauvaises années du régime de Milošević.

Mais encore une fois, qu'est-ce qui fait la spécificité de ces manifestations ?

Les manifestants ne cessent de le répéter: « Nous n'avons pas de revendications politiques et nous nous tenons à l'écart des partis d'opposition. Nous demandons simplement que les institutions serbes travaillent dans l'intérêt des citoyens. » Ils ont formulé seulement quelques exigences sur lesquelles ils insistent inconditionnellement : publication de la documentation complète relative à la rénovation de la gare de Novi Sad ; accès à tous les documents pour s'assurer que le gouvernement ne cache rien au public ; levée de toutes les charges pesant sur les personnes arrêtées lors des premières manifestations contre le gouvernement en novembre ; poursuites pénales contre ceux qui ont agressé les étudiants durant les manifestations à Belgrade (certaines personnes qui se sont avérées par la suite être des membres du parti au pouvoir ont physiquement attaqué des manifestants). En bref, ils veulent rompre le cercle vicieux d'un État pris en otage par le parti qui contrôle toutes les institutions.

La réaction de Vučić n'est pas seulement la violence sous différentes formes ; elle est une version de ce que l'on appelle en boxe le *clinch* : il s'agit d'une technique par laquelle le boxeur se presse sur son adversaire et enroule ses bras autour de son corps pour l'empêcher de donner des coups de poing. Plus Vučić panique, plus il appelle désespérément les manifestants au dialogue, aux négociations (comme on le fait dans les pays civilisés, aime-t-il à souligner). Cependant, les manifestants rejettent tout dialogue et se bornent à insister sur leurs revendications.

Les manifestations dépendent d'ordinaire de l'exercice de la violence ou du moins d'une menace de violence, tout en ouvrant la possibilité d'un réel dialogue dans lequel le régime les prendrait au sérieux. Ici, on a la situation inverse : il n'y a pas de menace de violence, mais un rejet clair du dialogue. Cette insistance sur les revendications des étudiants provoque la confusion par sa simplicité, laissant prise à des théories conspirationnistes : qui est derrière tout cela ? Le fait qu'aucune personnalité de premier plan n'émerge lors des manifestations contribue à la confusion (apparente). L'explication en est que toute figure de meneur pourrait devenir une cible de contre-attaques de la part du régime.

Les manifestations en Serbie sont ainsi, en un sens, similaires au *Bai Lan* en Chine : l'engagement politique classique, y compris la dissidence, y est absent. Bien sûr, au bout d'un moment la politique organisée devra entrer en scène, mais la position "apolitique" des manifestants a pour but de s'assurer que les nouvelles politiques ne seront pas une version de l'ancien jeu – il faut faire table rase pour laisser la place à un réel État de droit.

C'est pourquoi ces manifestations devraient être inconditionnellement soutenues : elles prouvent que, dans certaines situations, un simple appel à l'ordre public s'avère plus subversif que la violence anarchique.

Les manifestants veulent l'état de droit sans règles non écrites qui aboutissent à la corruption et à un pouvoir autoritaire. Ils se démarquent en cela de la vieille gauche anarchisante qui a dominé

les manifestations en 1968. Après que les étudiants serbes ont bloqué le pont sur le Danube à Novi Sad pendant 24 heures, ils ont décidé de prolonger le blocage pendant trois heures supplémentaires pour nettoyer l'espace où ils ont tenu le rassemblement. Imagine-t-on les étudiants de 68 à Paris, après avoir lancé des pavés à la police, nettoyer les rues du Quartier Latin pleines de (leurs) débris ?

Cependant, quelles que soient les intentions des manifestants, leur protestation est profondément politique. Seraient-ils donc, d'une certaine manière, hypocrites ? Non, précisément parce qu'ils sont politiques d'une manière beaucoup plus radicale : ils ne veulent pas du jeu politique dans le cadre existant, fait surtout de règles non écrites, ils veulent changer la manière dont les institutions étatiques fonctionnent en Serbie.

Le véritable hypocrite de cette histoire siège à Bruxelles : c'est l'Union Européenne qui n'exerce aucune pression sur Vučić, de crainte qu'il se tourne vers la Russie. Alors que la Présidente de la Commission Européenne, Ursula von der Leyen, a exprimé son soutien aux « Peuple géorgien combattant pour la démocratie », elle est restée étonnamment silencieuse au sujet du soulèvement en Serbie – un pays qui est officiellement candidat à l'Union Européenne depuis 2012.

L'Union Européenne a jusqu'à présent laissé le champ libre à Aleksandar Vučić, car, comme certains commentateurs l'ont noté, il a promis la stabilité et le lithium. Cette absence de critique de la part de l'UE, ne serait-ce qu'au sujet de la fraude électorale massive, a laissé plus d'une fois la société civile serbe sur la touche.

C'est pourquoi les manifestations ne sont pas une autre « révolution de couleur », ne sont pas un autre mouvement pour « rejoindre l'Ouest démocratique ». De fait, les manifestants ne brandissent pas de drapeaux de l'UE. Il est vrai qu'après la guerre à Gaza, l'Union Européenne a atteint son plus bas niveau éthico-politique.

—

INTERVENTIONS | #ISRAËL-PALESTINE | #DROIT | #COLONISATION | #GLOBALISATION | #GUERRE | #GÉOPOLITIQUE

# La stratégie multilatérale et judiciaire palestinienne peut-elle contribuer à la paix au Proche-Orient ?

Par Martial Manet, Insaf Rezagui | 23-01-2025

Avertissement: Cet entretien a été réalisé avant la conclusion de l'accord de cessez-le-feu entré en vigueur le 19 janvier 2025.

**Le mandat d'arrêt contre Benjamin Netanyahu par la Cour pénale internationale a marqué les esprits, à juste titre. Mais cette décision est le résultat du combat que la Palestine mène depuis des décennies au sein des instances multilatérales. Sait-on d'ailleurs qu'elle est *déjà* active au titre d'État au sein de l'ONU, de l'UNESCO, de la Cour Internationale de Justice, etc.? Cet entretien entre deux juristes spécialistes de droit international donne un éclairage historique saisissant sur la situation actuelle, en montrant comment la Palestine a réussi à user du droit comme arme du faible dans le système multilatéral. Cela peut-il contribuer à la paix? C'est la question. Qui en cache une autre: celle de la crédibilité du fragile « ordre international » issu de la Deuxième Guerre Mondiale…**

Le juriste Martial Manet, membre du Conseil des *Temps qui restent*, s'entretient ici avec Insaf Rezagui, chercheure en droit international, spécialiste de la stratégie de recours aux organisations internationales mise en place par l'Autorité palestinienne au service de la reconnaissance de l'État de Palestine. En revenant sur les manifestations passées et contemporaines de cette lutte par et pour le

droit, Insaf Rezagui fournit des clefs de lecture essentielles à la compréhension de la reconfiguration de l'ordre international qui est en train de se jouer au Proche-Orient.

On trouvera en annexe de cet entretien un *glossaire*, permettant, à qui n'a pas les idées claires sur les différentes instances en jeu dans cette question, de mieux se les remettre en mémoire, ainsi qu'une *chronologie* rappelant les dates clés de cette histoire judiciaire complexe.

***Martial Manet** : Entre la procédure déclenchée par l'Afrique du Sud à la Cour internationale de Justice (CIJ) et la délivrance par la Cour pénale internationale (CPI) des mandats d'arrêt à l'encontre de deux dirigeants israéliens et du chef de la branche armée du Hamas, jamais le recours à la justice internationale dans le cadre du conflit israélo-palestinien n'avait eu un tel écho politique et médiatique. Ce n'est pourtant pas la première fois que ce conflit se déplace vers les instances judiciaires de La Haye. Si l'État d'Israël s'est toujours montré méfiant vis-à-vis du droit international et de ses incarnations institutionnelles, tel n'a pas été le cas de l'État de Palestine. En effet, très tôt, les représentants palestiniens se sont tournés vers l'ONU et son organe judiciaire principal, la CIJ, pour faire valoir les droits du peuple palestinien et demander le respect des obligations qui incombent à Israël. Est-ce que vous pourriez revenir, avec toute la profondeur historique nécessaire, sur ce processus de « judiciarisation » du conflit israélo-palestinien porté par les Palestiniens ?*

**Insaf Rezagui** : Le tournant à la fois stratégique, mais aussi juridique, de l'action que porte l'Autorité palestinienne sur la scène internationale, c'est 2004 et l'avis consultatif dans *l'Affaire du Mur*, rendu par la Cour internationale de Justice. Ce que me disent dans mes entretiens les dirigeants de l'Autorité palestinienne, c'est qu'ils ne s'attendaient pas du tout à ce que la Cour rende une telle décision. Ils pensaient qu'elle allait dire « *oui, le mur est construit en empiétant en partie survotre territoire et c'est illégal, on demande son démantèlement ou en tout cas que la construction s'arrête* ». Mais finalement, la CIJ est allée beaucoup plus loin, en se prononçant sur le cadre juridique du conflit, en qualifiantjuridiquement l'occupation

militaire israélienne en Palestine, etc. La Cour dit qu'il s'agit d'un conflit armé international, car on est en présence d'une occupation militaire. Elle dit que cette occupation concerne l'intégralité du territoire palestinien de Cisjordanie, de Jérusalem-Est et de la bande de Gaza qui à l'époque n'est pas encore sous blocus israélien, avec la présence de colons et de l'armée. Elle précise aussi que la légitime défense ne peut pas être invoquée par Israël en tant que puissance occupante dans les rapports qu'elle entretient avec le territoire et la population qu'elle occupe, ce qui peut faire écho aux opérations militaires israéliennes en cours dans la bande de Gaza. Ensuite, elle rappelle que le peuple palestinien, comme pour tous les peuples dans le cadre des processus de décolonisation, a le droit à l'autodétermination, et que celui-ci est actuellement entravé par la poursuite de l'occupation et par la construction du mur. Elle affirme qu'Israël viole un certain nombre d'obligations du droit international général, du droit international humanitaire et du droit international des droits de l'homme qui s'applique aussi en temps de conflits armés, sauf rares exceptions. Enfin, elle appelle les États et la société internationale à reconnaître l'illicéité de la situation qui découle de la construction du Mur et de l'occupation. Depuis, l'Autorité palestinienne, dans tous ses discours, fait référence à cet avis qui, même s'il n'est pas contraignant, revêt une force morale et politique importante. Preuve en est, le Conseil de sécurité, l'Assemblée générale des Nations Unies et de nombreux États y font référence depuis.

**MM :** *Dans quel contexte intervient cet avis ?*

**IR :** Cet avis intervient dans un contexte particulier, avec l'échec du processus d'Oslo des années 1990, qui a accentué le contrôle israélien du territoire palestinien, la seconde Intifada au début des années 2000, avec le peuple palestinien qui se soulève notamment parce que les Accords d'Oslo n'ont pas répondu à ses attentes et que ses droits fondamentaux sont toujours plus bafoués. Puis, quelques mois après, en novembre 2004, Yasser Arafat meurt et Mahmoud Abbas arrive à la tête de l'Autorité et de l'Organisation de libération de la Palestine. Il est contre le recours à la lutte armée comme stratégie internationale et défend plutôt une ligne « *discut-*

*ons, voyons ce qu'on peut faire* ». À ce moment-là, les dirigeants de l'Autorité palestinienne se disent : « *on doit faire quelque chose avec cette décision, on ne va pas en faire tout de suite notre stratégie principale sur la scène internationale, mais on réfléchit à comment on pourrait construire un argumentaire juridique qui permette d'aller revendiquer quelque chose à l'international* ». Toutefois, toujours à cette période-là, ils croient encore, officiellement en tout cas, que le processus bilatéral peut aboutir à un accord avec Israël. Ils se disent qu'il est toujours possible de négocier, notamment sur la base de la feuille de route établie par le Quartet en 2003, qui doit permettre d'aboutir à la résolution du conflit israélo-palestinien, reprise par le Conseil de sécurité. Ce texte soutient la mise en œuvre de la solution à deux États, donc ils ont le sentiment qu'il existe des outils politiques pour négocier. Le second tournant dans le recours au droit international et aux organisations internationales intervient en 2009 avec le début d'opérations militaires israéliennes dans la bande de Gaza à l'hiver 2008-2009. En parallèle, juste avant le début de cette guerre, il y avait encore des négociations officieuses, menées avec l'intervention d'États et d'organisations tiers (Turquie, États-Unis, Quartet, Ligue arabe…).

**MM :** *La guerre à Gaza de 2008-2009, autrement nommée par Israël « opération Plomb durci », constitue un moment clef dans la stratégie palestinienne de recours au multilatéralisme et aux juridictions internationales.*

**IR** : Oui, la guerre à Gaza entre décembre 2008 et janvier 2009 fait prendre conscience à l'Autorité palestinienne qu'elle doit changer de stratégie, car le bilatéralisme ne marche pas, et qu'il est, en réalité, un moyen pour Israël de gagner du temps, pour pouvoir accentuer son contrôle de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et de Gaza. À cela s'ajoutent des questions de politique intérieure pour l'Autorité, qui est délégitimée auprès de sa population, car elle est devenue inaudible, et collabore directement d'un point de vue sécuritaire avec Israël. En somme, avec cette nouvelle stratégie de recours au multilatéralisme, l'Autorité vise deux objectifs, d'abord international (la légitimation de ses revendications, notamment la reconnaissance du droit du peuple palestinien à un État de

Palestine), et ensuite interne (redorer son blason auprès de la population palestinienne). Ces deux objectifs, couplés à un contexte d'échec des négociations, expliquent que l'Autorité palestinienne change de stratégie et décide de recourir en priorité aux organisations internationales, en s'appuyant sur le droit international. Je qualifie cette stratégie de *multilatéralisme de raison*, parce que l'Autorité a été contrainte d'y recourir, en raison du contexte et de l'échec des précédentes stratégies palestiniennes. Avec le multilatéralisme, l'Autorité pense alors qu'il s'agit de sa dernière carte, celle de la dernière chance.

**MM :** *C'est la seule voie possible pour eux à ce moment-là.*

**IR** : Oui exactement et comme c'est la seule voie possible pour eux, ils construisent un argumentaire juridique avec, en parallèle, un processus de *state building* qui se met en place au sein de l'Autorité palestinienne. Ils ont les ministères pour, ils ont les départements pour, le ministère des Affaires étrangères palestinien est extrêmement bien structuré avecnotamment un département des affaires multilatérales et un département des affaires européennes.

**MM :** *Avant l'avis consultatif de 2004, les dirigeants de l'OLP puis de l'Autorité palestinienne avaient déjà tenté d'investir l'Assemblée générale des Nations Unies (AGNU). À quand remonte la naissance de cette stratégie de« recours au multilatéralisme » ?*

**IR** : Je pense que, sans que cela soit une stratégie, les années 1970 sont un point de bascule pour la Palestine, avec l'action de l'OLP, fondée en 1964 par la Ligue arabe. L'organisation régionale entend alors structurer la lutte pour l'autodétermination du peuple palestinien, en créant une structure unique pour mener ce combat. L'OLP est alors dirigée par Ahmed Choukairy. Puis, il y a la guerre des Six Jours en juin 1967, avec une bataille de leadership interne au sein de l'OLP. Choukairy est mis de côté et Yasser Arafat, un des fondateurs du Fatah, prend la présidence de l'OLP. Son parti contrôle alors largement le mouvement palestinien. En parallèle, il y a tout le mouvement de décolonisation des années 1960-1970, qui permet à de nombreux États africains et asiatiques, nouvellement

indépendants, de devenir membres à l'ONU. La composition politique et géographique de l'Assemblée générale évolue et devient favorable à la cause palestinienne, ce qui n'était pas le cas auparavant. Ces États font de la question de l'autodétermination en généralun mantra qui se cristallise dans la question palestinienne. Dans ce contexte, Arafat prend conscience qu'il ne peut pas être à la marge de la société internationale et qu'il doit légitimer la cause palestinienne. Cela passe par l'octroi d'un statut juridique à l'OLP, qu'il obtient en 1974 avec le statut d'observateur à l'Assemblée générale. Ils y ont alors certains droits, comme le fait d'assister à des conférences organisées par l'Assemblée générale, mais ce n'est pas encore une stratégie internationale organisée et structurée. Les négociations avec la partie israélienne vont progressivement être la priorité et le bilatéralisme devient la nouvelle stratégie palestinienne dans les années 1980, l'OLP renonçant progressivement à la lutte armée.

**MM :** *C'est la différence avec l'après 2004. Le multilatéralisme, à cette époque, reste un instrument parmid'autres.*

**IR** : Oui, quand l'OLP décide d'obtenir le statut d'observateur aux Nations Unies en 1974, il s'agit avant tout de légitimer son existence et son action en tant que mouvement de libération nationale, et non en tant qu'État. À ce moment-là, la solution à deux États ne fait pas encore partie des stratégies internationales de l'OLP ou de la Ligue arabe. Le premier tournant dans l'adoption de la solution à deux États par l'OLP intervient en 1988 avec la proclamation à Alger par YasserArafat de l'indépendance de l'État de Palestine sur les lignes de 1967. Dans la foulée, plus de 80 États reconnaissent l'État de Palestine. Avec cette proclamation, l'OLP revendique ne pas être un simple mouvement de lutte pour la libération d'un territoire, mais aussi une entité politique en capacité d'assumer les fonctions étatiques, comme n'importe quel gouvernement. L'Assemblée générale acte ce changement et décide que désormais, la terminologie employée à l'ONU sera la « Palestine » et non plus « l'OLP ». Ensuite, en 1998, l'Assemblée adopte la résolution 52/250 et octroie de nouveaux droits importants à la Palestine, tels que le droit de participer au débat général de l'Assemblée générale,

le droit d'inscrire des orateurs à l'ordre du jour pour d'autres questions que celles qui concernent la Palestine et le Moyen-Orient, le droit de réponse, le droit d'avoir une place réservée dans les discussions immédiatement après les États non membres et avant les autres observateurs, etc.

**MM :** *En effet, grâce à la résolution 52/250, qui lui accorde des droits et des privilèges supplémentaires (droit de réponse, droit de participer au débat général, droit de présenter des motions, etc.), la Palestine passe en quelque sorte du statut d'« observateur passif » à celui d'« observateur actif ». Le seul droit qu'elle n'a pas, c'est le droit de vote.*

**IR** : Oui, parce que ce droit est réservé aux États membres. Mais la stratégie multilatérale que la Palestine met en œuvre a pour objectif *in fine* d'être admise à l'ONU en tant qu'État de plein droit et donc de bénéficier du droit de vote.

**MM :** *Comment expliquer que l'Assemblée générale des Nations Unies décide, en 2003, de saisir la CIJ pour lui demander un avis consultatif sur, je cite la résolution ES-10/14, « les conséquences de l'édification du mur qu'Israël, puissance occupante, est en train de construire dans le Territoire palestinien occupé » ?*

**IR** : Je pense que, si l'Assemblée générale saisit la CIJ pour lui demander de rendre un avis, c'est parce qu'elle est consciente du contexte. Toutes les évolutions dans la stratégie palestinienne sont liées au contexte interne à la Palestine et à Israël. En l'occurrence, Oslo est un échec retentissant qui permet à Israël d'accentuer son contrôle du territoire palestinien avec le découpage en trois zones, A, B et C, la zone C qui représente 60 % de la Cisjordanie passant sous le contrôle militaire et civil israélien. De plus, la seconde *Intifada* fait un nombre de victimes important des deux côtés, le pouvoir en Israël se radicalise, Benyamin Netanyahou arrive au pouvoir en 1996, puis Ariel Sharon en 2001, etc. C'est bien le contexte politique intérieur à la fois en Israël et en Palestine qui explique

que l'Autorité palestinienne décide de passer une nouvelle étape dans sa stratégie multilatérale, en s'appuyant sur l'Assemblée générale.

**MM :** *Ce n'est pas donc pas uniquement l'aboutissement de « l'investissement » par la Palestine de l'AGNU et de sa « montée en droits » dans cette instance qui explique l'adoption d'une résolution demandant un avis consultatif à la CIJ.*

**IR** : La Palestine est toujours impliquée dans les discussions à l'Assemblée générale, mais l'avis de 2004 n'est pas l'aboutissement d'une stratégie comme cela est le cas pour la décision qui a été rendue le 19 juillet 2024 par la Cour (nous y reviendrons). Les questions au fondement de cette dernière ont été murement réfléchies en coordination, notamment, avec le Groupe arabe à l'Assemblée. En 2003, c'est l'intensification des évènements sur le terrain qui oblige l'Assemblée générale à réagir très vite, afin de replacer la question palestinienne sur l'agenda international.

**MM :** *Revenons sur ce moment clef que constitue la guerre de 2008-2009.*

**IR :** La guerre à Gaza en 2008-2009 change tout parce que les négociations sont finies, elles n'aboutiront pas. Cette guerre intervient aussi alors que le blocus de la bande de Gaza a commencé depuis quelques années (2006-2007), avec le Hamas qui contrôle l'enclave. Cette guerre fait énormément de victimes civiles, 1400-1500 Palestiniens sont tués. L'Autorité palestinienne est contrainte de réagir et prend appui sur les arguments juridiques mis en exergue par la CIJ en 2004. L'Autorité acte alors définitivement le fait qu'elle va opter pour une stratégie multilatérale avec une saisine de la CPI par le ministre de la Justice de l'époque, Ali Khashan. Trois jours après le cessez-le-feu dans la bande de Gaza, le 21 janvier 2009, ce dernier soumet à la CPI une déclaration de reconnaissance de sa compétence.

**MM :** *Sur quelle base légale est faite cette déclaration de reconnaissance de la compétence de la Cour pénale ?*

**IR** : Elle est faite sur la base de l'article 12 paragraphe 3 du statut de Rome, qui permet à des États non membres de la CPI de demander au Bureau du Procureur d'ouvrir un examen préliminaire pour des allégations de crimes relevant de la compétence de la Cour.

**MM :** *Donc la Palestine se prévaut déjà de la qualité étatique.*

**IR** : Exactement, parce que d'après elle, depuis 1988, c'est un État. En 2009, le Bureau du Procureur, qui est à ce moment-là dirigé par Luis Moreno-Ocampo, ouvre de façon automatique un examen préliminaire du dossier. Il faudra attendre trois ans pour qu'il rende sa décision tandis qu'en parallèle, la Palestine lance en 2011 sa campagne d'adhésion aux Nations Unies, dénommée « Palestine 194 », dont l'objectif est qu'elle devienne le 194e État membre de l'organisation. Mahmoud Abbas publie une tribune dans le *New York Times* en 2011 où il explique la stratégie. Il dit : « *désormais, on se prévaut à la fois du droit international et des organisations internationales pour faire valoir notre droit à un État qui est la concrétisation du droit à l'autodétermination* ». C'est un texte fondateur de la stratégie de l'Autorité palestinienne. Ensuite, Abbas prononce un discours à l'Assemblée générale où il annonce le lancement du processus d'admission au sein de l'organisation multilatérale. C'est l'article 4 de la Charte des Nations Unies qui encadre ce processus, avec deux filtres. D'abord, le Conseil de sécurité doit rendre une recommandation qui doit être favorable pour que la demande soit transmise à l'Assemblée générale. Il y a un débat au Conseil de sécurité à la fin de l'année 2011 : les membres débattent officiellement de savoir si la Palestine remplit les cinq critères imposés par la Charte pour devenir un membre, notamment le fait d'être un État. Ces débats ont été très intéressants à suivre parce qu'ils nous ont aussi permis de voir la position juridique des États sur la question. Un certain nombre d'États, dont la France, qui ne reconnaissent pas l'État de Palestine, ont affirmé que la Palestine disposait d'une population, d'un gouvernement et d'un territoire, critères exigés en droit international pour être qualifié d'État. Pour d'autres, s'il y a bien un gouvernement palestinien, celui-ci ne dispose pas du contrôle de son territoire, en raison de l'occupation israélienne et l'absence d'effectivité gouvernementale

empêche la Palestine d'être un État. À l'issue de ces débats, les membres du Conseil de sécurité ne sont pas parvenus à obtenir un consensus, en raison de la menace des États-Unis de recourir à leur droit de veto. À ce moment-là, l'Autorité palestinienne décide de suspendre son processus d'admission aux Nations unies et d'adopter une stratégie de contournement du Conseil de sécurité. Cette stratégie passe par l'investissement de tout le système onusien, notamment les institutions spécialisées, l'Assemblée générale, les organes subsidiaires, etc. Il y a un vrai travail de la mission palestinienne qui est plutôt bien dotée et structurée et qui s'appuie sur ses diplomates à New York, Genève, Paris, etc. Cette stratégie aboutit à un nouveau succès en 2011, avec l'admission de la Palestine en tant qu'État membre de l'UNESCO. Cette admission est très intéressante du point de vue de la reconnaissance de la Palestine, parce que des États qui ne reconnaissent pas la Palestine votent favorablement à son admission, notamment la France et la Belgique. Se pose alors la question de savoir si ce vote favorable signifie que ces États reconnaissent implicitement l'État de Palestine. La France a bien conscience qu'un problème se pose ; elle fait une déclaration à l'issue du vote pour préciser que sa position à l'UNESCO ne vaut pas reconnaissance implicite de la Palestine comme État, mais vise davantage à soutenir une relance du processus de paix afin d'aboutir à une solution à deux États. Au-delà du système onusien, la stratégie multilatérale palestinienne se poursuit du côté de la CPI. En avril 2012, le Procureur, Luis Moreno-Ocampo, clôture son examen préliminaire, trois ans après la déclaration palestinienne de reconnaissance de la compétence de la Cour. Il affirme qu'en raison du statut étatique imprécis de la Palestine, il ne peut ouvrir une enquête. Toutefois, il ne ferme pas la porte à une adhésion future de la Palestine. Il précise que la Palestine dispose désormais de deux options : soit elle clarifie son statut auprès de l'Assemblée générale des Nations Unies, sans passer par le Conseil de sécurité, soit elle se tourne vers l'Assemblée des États parties à la Cour pénale internationale. La Palestine suit la première voie et obtient le 29 novembre 2012 à l'Assemblée générale le statut d'État non membre observateur.

**MM :** *L'obtention de ce statut, qui n'est pas formellement prévu par la Charte des Nations Unies, mais a été créé par la pratique de l'Assemblée générale, est une étape très importante, car elle signifie la reconnaissance de la qualité étatique de la Palestine, mais sans la plénitude des droits afférents aux États membres.*

**IR** : Tout à fait. L'une des conséquences juridiques majeures de ce changement est que, désormais, la Palestine peut ratifier tous les traités internationaux qui ont pour dépositaire le Secrétaire général de l'ONU. C'est ce qu'on appelle la formule « tous les États » en droit international. Cela signifie que le Secrétaire général, en tant que dépositaire d'un traité, doit suivre la pratique et les consignes de l'Assemblée générale en cas de doute sur le statut étatique d'un candidat à la ratification. C'est précisément le cas de la Palestine. Dans la résolution du 29 novembre 2012, l'Assemblée générale indique à la fin du texte que le Secrétaire général doit prendre toutes les mesures pour faire vivre cette résolution. La Palestine se saisit pleinement de cette conséquence puisqu'entre 2012 et 2022, elle ratifie 99 traités multilatéraux. Aujourd'hui, elle a ratifié plus d'une centaine de traités portant sur des domaines très larges du droit international : droit international général, droit international humanitaire, droit international des droits humains, droit des femmes, droit de l'environnement, droit diplomatique, etc. Elle est aussi membre d'une vingtaine d'organisations internationales. Tout ceci traduit une chose : sur la scène internationale, la Palestine est un État. De plus, il y a 147 États membres des Nations Unies sur les 193 qui reconnaissent la Palestine en septembre 2024.

**MM :** *À titre de comparaison, le Kosovo est reconnu par 100 États et Taïwan par 13 États. Pouvez-vous revenir sur les conséquences pour la Palestine de cette reconnaissance de la qualité étatique, en particulier à la CPI ?*

**IR** : Entre 2012 et 2014, la Palestine ne se saisit pas pleinement de son nouveau statut juridique. Elle prend le temps de structurer et d'adapter sa stratégie à cette nouvelle situation. Tout au plus, elle ratifie quelques traités. En juillet 2014, une nouvelle guerre de

l'armée israélienne a lieu à Gaza, contraignant de nouveau l'Autorité palestinienne à réagir. Une de ses réponses est sa demande d'adhésion au Statut de Rome de la Cour pénale internationale. Cette demande aboutit le 1er avril 2015, la Palestine devenant alors le 123e État partie à la Cour. Cette adhésion est un succès, car seuls les États peuvent adhérer à la juridiction. Dès lors, la Palestine est implicitement reconnue comme tel par la CPI, même si la Cour ne le dit pas officiellement. La Procureure de l'époque, Fatou Bensouda, ouvre alors un examen préliminaire. En mai 2018, l'État de Palestine choisit de son côté de déférer la situation en Palestine au Bureau du Procureur. Cette décision de renvoyer l'affaire est purement symbolique, l'examen préliminaire étant déjà ouvert. Il s'agit surtout pour l'Autorité de faire part de son mécontentement face à la lenteur du traitement de l'examen. Quelques semaines plus tard, en mars 2019, la Procureure clôture son examen préliminaire, affirmant que tous les critères prévus par le Statut sont remplis pour l'ouverture d'une enquête en Palestine et qu'elle entend enquêter sur trois situations : la colonisation de la Cisjordanie et de Jérusalem-Est, la Marche du retour à Gaza en 2018 et les opérations militaires israéliennes menées à Gaza depuis 2014. La Procureure s'en tient à ce stade à affirmer que des crimes de guerre ont été commis et ne mentionne pas l'éventualité de la commission de crimes contre l'humanité. Dans son annonce, elle affirme qu'en raison de la sensibilité et du caractère unique de la situation, elle demande à la Chambre préliminaire I de confirmer que la compétence territoriale de la CPI s'exerce sur l'intégralité du territoire palestinien. Cette demande vise à légitimer sa décision et à affirmer qu'elle bénéficie du soutien des juges, dans un moment où la Procureure est menacée, attaquée et mise sous pression par Israël et ses alliés. Les juges de la Chambre rendent leur décision en février 2021 et confirment que la compétence territoriale de la Cour s'étend à tout le territoire palestinien, à savoir la Cisjordanie, Gaza et Jérusalem-Est. L'enquête s'ouvre alors formellement en mars 2021. Mais jusqu'au 7 octobre 2023, l'enquête ne semble pas avancer. Karim Kahn, le nouveau Procureur de la Cour qui prend ses fonctions en juin 2021, semble vouloir déprioriser le dossier palestinien. Cela se traduit par des moyens budgétaires, financiers et humains limités pour l'enquête.

**MM** : *Et concernant cette fois-ci non plus la Cour pénale, mais la Cour internationale de Justice, quelles sont les conséquences de l'obtention du statut d'État observateur non-membre à l'Assemblée générale ?*

**IR** : C'est la même logique qui guide l'action de la Palestine devant la Cour internationale de Justice : pour recourir à la fonction contentieuse de la Cour (à savoir déposer une requête introductive d'instance contre un État pour un différend), il faut être un État. Là encore, c'est le contexte au niveau politique qui change tout. En mai 2018, Donald Trump, alors Président des États-Unis, décide de transférer l'ambassade américaine de Tel-Aviv à Jérusalem alors que Jérusalem est censée avoir un statut international. En novembre 2018, la Palestine, sur la base de son nouveau statut à l'Assemblée générale, soumet à la CIJ une requête introductive d'instance, une sorte de plainte, contre les États-Unis, sur la base de la convention de Vienne sur les relations diplomatiques qu'elle a ratifiée en 2014 et que les États-Unis ont aussi ratifiée. Dans cette convention, il y a une clause compromissoire qui dit qu'en cas de différend sur l'interprétation ou l'application de la convention, la CIJ est compétente. Toutefois, depuis que cette requête a été déposée par la Palestine, il faut noter que l'affaire n'avance pas. La Cour en est toujours au stade de la détermination de sa compétence à trancher l'affaire. Il semblerait que des échanges officieux aient eu lieu avec l'administration Biden et l'Autorité palestinienne pour ralentir la procédure, le temps de trouver un compromis politique. Toutefois, l'arrivée de Donald Trump à la présidence des États-Unis pourrait pousser l'Autorité à relancer le dossier. L'Autorité palestinienne garde donc cette arme juridique dans sa manche pour la ressortir si besoin. Mais, au-delà de la qualité étatique de la Palestine devant la CIJ, se pose aussi la question de savoir si le différend peut être tranché depuis que les États-Unis se sont retirés du protocole de la convention de Vienne sur le règlement des différends, qui organise la procédure devant la CIJ en cas de différend portant sur la convention. Toutefois, il faut noter que les États-Unis se sont retirés *a posteriori*, ce qui pose une nouvelle question juridique : un retrait *a posteriori* empêche-t-il toute action contentieuse devant la CIJ entre deux parties audit traité ? Il y a donc un

vrai intérêt, au-delà de la question palestinienne, à ce que la Cour rende une décision sur sa compétence parce que ça peut amener un certain nombre d'autres contentieux par la suite.

**MM :** *Pouvez-vous revenir sur l'avis consultatif rendu le 19 juillet 2024 par la Cour internationale de Justice ?*

**IR** : En décembre 2022, l'Assemblée générale a saisi de nouveau la Cour internationale de Justice. Cette requête est co-signée par l'État de Palestine. L'Assemblée générale interroge notamment la Cour sur les conséquences juridiques de la persistance de l'occupation, de la colonisation et de l'annexion d'une partie du territoire palestinien sur le droit à l'autodétermination du peuple palestinien. Les questions adressées à la CIJ sont donc plus larges que celles de 2004, qui s'intéressaient principalement à la construction du Mur. Dans cet avis, la Cour reconnaît notamment une violation de l'article 3 de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale qui traite de la ségrégation raciale et de l'apartheid. La CIJ constate que les mesures prises par Israël en Cisjordanie et à Jérusalem-Est instaurent une séparation physique et juridique quasi totale entre les Palestiniens et les colons transférés délibérément par Israël dans le Territoire palestinien, en violation de la Quatrième convention de Genève (relative à la protection des personnes civiles en temps de guerre). Selon les juges, cette séparation systématique et presque totale entre les communautés de colons et les Palestiniens équivaut à de la ségrégation raciale et/ou à un apartheid, ce dernier étant considéré comme l'ultime stade de la discrimination raciale.

**MM :** *Cette demande d'avis consultatif est une nouvelle marque de la stratégie palestinienne de judiciarisation du conflit et, plus généralement, de recours au multilatéralisme.*

**IR** : Tout à fait, cette requête pour avis de l'Assemblée générale s'inscrit pleinement dans la stratégie multilatérale de l'Autorité palestinienne. Celle-ci a supervisé la rédaction de la résolution avec d'autres alliés au sein de l'Assemblée générale, afin de formuler des questions qui permettent à la Cour de se prononcer sur l'illégalité

même de l'occupation et de l'annexion par Israël d'une large partie du territoire palestinien, mais aussi de trancher la question des discriminations auxquelles font face les Palestiniens par rapport aux colons israéliens.

**MM :** *Les attaques meurtrières du 7 octobre 2023 ont donné un écho important à cette procédure dont la phase orale s'est déroulée en février 2024. Est-ce que le 7 octobre et ses funestes conséquences ont eu un impact sur la stratégie de l'État palestinien ?*

**IR** : Après le 7 octobre 2023, l'Autorité palestinienne a poursuivi sa stratégie de recours aux organisations internationales et au droit international. C'est intéressant de voir qu'à ce moment-là elle est convaincue qu'il faut maintenir, voire accentuer le processus multilatéral et juridique pour établir la paix. Cela se traduit par le déclenchement d'une procédure juridictionnelle de nature contentieuse cette fois-ci, devant la CIJ, à travers son allié sud-africain. L'Afrique du Sud soumet à la CIJ en décembre 2023 une requête introductive d'instance contre Israël, affirmant que l'État hébreu viole ses obligations prévues dans la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, dans le cadre de ses opérations dans la bande de Gaza. C'est une action très importante qui met au centre du débat le crime de génocide. Dire que les dirigeants israéliens ont des discours génocidaires ne semble pas incohérent quand on écoute Yoav Gallant parler d'« *animaux humains* » ou quand on écoute Itamar Ben Gvir appeler à « *raser des villages entiers palestiniens* ». Dans le documentaire Arte de Jérôme Sesquin et Nitzan Perelman, *Les ministres du chaos*, Bezalel Smotrich donne trois options aux Palestiniens : « *renoncer à leurs aspirations nationales*, *immigrer vers un autre pays, disparaître* ». Par exemple, quand j'étais en Palestine cet été, à un checkpoint sur une route entre Hébron et Bethléem, il y avait écrit « *destroy Gaza* ». Donc, on voit que le discours génocidaire se repère à tous les échelons de la hiérarchie militaire et politique et qu'il est assumé. On ne doit pas attendre que le génocide soit terminé, que le groupe en question ait disparu pour dire qu'un génocide est en train de se produire. La définition ne dit pas « *il faut une destruction totale du groupe* ». Ce qui se passe à Gaza, couplé à ce qui se passe en Cisjordanie, doit

interroger aujourd'hui sur l'intention des dirigeants israéliens de se débarrasser des Palestiniens de Gaza. D'ailleurs, dans ses trois ordonnances sur les mesures conservatoires rendues en janvier, mars et mai 2024, la CIJ le reconnaît. Elle affirme qu'« *il y a un risque réel et imminent de génocide* » et, en citant Yoav Gallant, que certaines déclarations des dirigeants israéliens s'apparentent à des déclarations génocidaires. Elle cite aussi un certain nombre d'actes, comme l'entrave à l'acheminement d'aide humanitaire, les destructions massives, les meurtres de civils qui peuvent aussi traduire une intention génocidaire. Beaucoup se sont satisfaits du contenu des trois ordonnances qui ont été rendues, mais à aucun moment la Cour ne demande un cessez-le-feu comme elle a pu le faire dans le cas de la guerre entre l'Ukraine et la Russie. Il y a eu une forme de déception côté palestinien de voir que la CIJ n'allait pas au bout de sa logique. Il en est de même pour le Conseil de sécurité. Quand il adopte ses résolutions, il s'inquiète du sort des civils, mais quand on s'inquiète de quelque chose et qu'on a la responsabilité du maintien de la paix, on ne fait pas que s'inquiéter, on adopte des mesures et on les fait respecter. Le Conseil ne tire pas les leçons de l'absence de respect de ces décisions par une des parties visées par la résolution. C'est aussi cela qui interroge sur la validité et la solidité de notre ordre international.

**MM :** *Outre la mise en exergue du «* risque réel et imminent de génocide *», cette procédure lancée par l'Afrique du Sud participe aussi de la lutte pour la reconnaissance du statut étatique de la Palestine par les organisations et juridictions internationales.*

IR : Oui tout à fait ! Le 3 juin 2024, l'État de Palestine a soumis une requête à fin d'intervention, reconnaissant la compétence de la CIJ à trancher ce différend. Toutefois, il faut être un État pour y prétendre. Si la Cour donne suite à la demande d'intervention palestinienne, elle devrait donc implicitement reconnaître le statut étatique de la Palestine, qui n'est actuellement ni un État membre de l'ONU, ni un État partie au Statut de la CIJ. Toutefois, il est possible, et c'est la troisième voie empruntée par la Palestine, d'être un État partie à un contentieux devant la Cour, sur la base de la résolution 9 adoptée en octobre 1946 par le Conseil de sécurité. Cette

résolution s'adresse aux États qui ne sont ni membres des Nations Unies, ni partie au Statut de la CIJ, mais qui souhaitent tout de même enclencher une procédure juridictionnelle devant la CIJ. Il faut alors remplir deux conditions : reconnaître la compétence de la Cour ; s'engager à respecter de bonne foi les décisions de la Cour. Avec cette déclaration du 3 juin 2024, la Palestine s'y engage. Enfin, cette procédure contentieuse a également pour objectif d'isoler Israël sur la scène internationale et de le contraindre à revenir à la table des négociations pour accepter un cessez-le-feu dans la bande de Gaza. Cet isolement international passe par l'accélération de l'enquête du Procureur de la CPI, par les procédures en cours devant la CIJ, par la reconnaissance de l'État de Palestine par des États, notamment occidentaux (l'Espagne, l'Irlande, la Norvège, la Slovénie), par la mobilisation de nombreux États du Sud en faveur de la Palestine et par la relance par la Palestine de son processus d'admission en tant qu'État membre à l'ONU, mis en échec au Conseil de sécurité par le veto des États-Unis en mai 2024.

**MM :** *Durant la procédure et surtout lors des réactions qui ont suivi le rendu de l'avis consultatif par la CIJ en juillet 2024, on a pu constater un clivage entre des États du Sud qui ont souvent clairement pris position en faveur des droits du peuple palestinien, et des États du Nord qui se sont montrés beaucoup plus mesurés. La position des États-Unis, mais également de l'Allemagne ou de la France depuis qu'Israël a commencé à bombarder Gaza le 8 octobre, ne fait qu'alimenter ce clivage.*

**IR** : Le conflit en cours à Gaza intervient alors que la guerre en Ukraine se poursuit. Les États du Sud global ont l'impression d'un « deux poids deux mesures », d'un double standard, dans la position occidentale. Même si ce sont des dynamiques et des histoires différentes, ils se disent : « *pourquoi est-ce que pour l'Ukraine, les Occidentaux sont très vigoureux, demandent au Conseil de sécurité de se mobiliser, prennent des mesures et des sanctions très fermes d'un point de vue économique, diplomatique et politique pour isoler Vladimir Poutine alors que dès qu'il s'agit d'Israël, ils font complètement l'inverse, ils vendent des armes et soutiennent économiquement, politiquement et militairement Israël* ». On sent qu'il y a une ligne de

fracture qui est en train de se créer et que l'ordre international tel qu'on le connaît depuis 1945 est en train d'être délégitimé. Cela se voit notamment avec les critiques virulentes de la composition du Conseil de sécurité et du droit de veto, outil que plus personne ne comprend. Les Palestiniens avec qui je discute me disent : « *comment c'est possible qu'un seul État puisse décider de notre avenir et celui de millions de personnes qui sont aujourd'hui victimes de ces conflits armés ?* ». Tout cela est en train de délégitimer le rôle du Conseil de sécurité qui est censé être responsable du maintien de la paix et de la sécurité, et plus largement de notre ordre international.

**MM :** *Pensez-vous que la guerre actuelle à Gaza va constituer un tournant pour le droit international ?*

**IR** : C'est un virage, qui interroge. Ce droit a été construit principalement à la sortie de la Seconde Guerre mondiale par une cinquantaine d'États, dont certains étaient encore des empires coloniaux. Ils ont décidé de mettre en œuvre ce droit international en instaurant des verrous qui les favorisent eux. Je cite souvent cette phrase d'un ami palestinien : « *de toute façon le droit international n'est pas pour nous* ». Quand il dit « *pas pour nous* », il entend par là « *nous en tant que Palestiniens, nous pays du Sud* ». Je lui demande pourquoi il dit ça et il me répond : « *vous êtes tous en train de nous dire qu'il y a des procédures devant la CIJ et la CPI, mais en fait ça ne redescend pas jusqu'à nous. C'est bien beau d'avoir des décisions juridiques, si elles ne sont jamais appliquées* ». Pourtant, il existe des leviers pour favoriser la mise en œuvre des décisions des juridictions internationales. Le Conseil de sécurité peut très bien adopter des sanctions contre Israël, comme il l'a fait contre l'Afrique du Sud pendant l'apartheid. Au niveau régional et bilatéral, on peut penser à la suspension des accords économiques et d'association, sans oublier la question des ventes d'armes. Il y a un certain nombre de leviers, mais on ne fait rien et cette inaction fait dire à ce Palestinien : « *c'est bien beau vos belles déclarations : vous dites que vous pensez à nous, que ce n'est pas bien, qu'il y a trop de victimes civiles, mais en fait vous ne faites rien* ». Je pense que c'est ça qui est en jeu aujourd'hui dans la contestation par les pays du Sud. J'ai bien conscience que la CIJ

et la CPI n'ont pas de forces de police. Mais je veux rappeler que ces organisations ont été bâties par des États qui adhèrent au mandat fixé par leurs différents actes constitutifs. Il y a tout de même 124 États parties à la CPI. Maintenant que les mandats d'arrêt ont été émis, notamment contre le Premier ministre israélien Benyamin Netanyahou, ces États parties doivent coopérer avec la Cour, comme l'impose le Statut de Rome. Or, certains États, dont la France, n'ont pas affirmé clairement leur soutien au mandat de la Cour, bien au contraire. Le droit international est devenu pour certains États occidentaux une variable d'ajustement de leur politique étrangère. La CIJ n'a pas non plus de forces de police, mais c'est l'organe judiciaire principal des Nations Unies. En conséquence, le Conseil de sécurité, s'il suit la logique de son de son mandat et de l'organisation à laquelle il appartient, est censé adopter une résolution reconnaissant les décisions de la Cour et appelant Israël à respecter les ordonnances obligatoires rendues par la CIJ dans l'affaire Afrique du Sud contre Israël. Autant l'Assemblée générale a mis au vote une résolution sur la décision rendue cet été – et sur un certain nombre d'autres points depuis la guerre –, autant le Conseil de sécurité n'a jamais réellement pris part à toutes ces questions-là et n'a pas adopté de sanctions à l'encontre d'Israël.

**MM :** *Est-ce que vous pensez que si le Conseil de sécurité n'avait pas été bloqué par les vetos américains et avait adopté des résolutions après les ordonnances et l'avis consultatif de la Cour, les dirigeants israéliens n'auraient pas autant bafoué le droit international ?*

**IR** : Je ne sais pas, parce que Benyamin Netanyahou est embourbé dans une question de survie politique : il est prêt à tout pour se maintenir au pouvoir. Néanmoins, ça aurait rendu un peu de légitimité à notre système international, qui doit se dresser aux côtés des peuples opprimés. Aujourd'hui, dans le contexte international et les crises qu'on connaît, on ne peut pas se permettre de perdre la légitimité d'un système international, car sinon tout s'effondre. Je sais qu'on n'aurait peut-être pas contraint Israël, mais rien ne nous dit que le gouvernement israélien n'aurait pas alors décidé de prendre part à de réelles négociations pour mettre fin aux opérations militaires et obtenir un cessez-le-feu. Je ne dis pas que la

guerre et les massacres se seraient arrêtés du jour au lendemain à Gaza, mais Israël n'aurait sûrement pas envisagé d'étendre la guerre au Liban comme il l'a fait.

**MM :** *C'est vraiment la crédibilité, et donc le devenir, de notre « ordre international » qui est en train de se jouer au Moyen-Orient en ce moment.*

**IR :** L'ordre juridique international doit être refondé. Évidemment, cette refonte ne peut se faire sans les principaux acteurs de la société internationale qui semblent ne pas vouloir de cette refonte. Mais peut-être qu'ils le voudront un jour quand ils seront directement concernés par ces questions-là. À ce stade, ils font en sorte de maintenir cet ordre juridique, même s'il se fissure de toute part. Le jour où il s'effondrera, nous aurons peut-être un changement ou une refonte de notre système international. En l'occurrence aujourd'hui, ni les États-Unis, ni la Chine, ni la Russie n'ont intérêt à ce que ça change. La Russie et la Chine ne se sont pas réellement investies dans le conflit israélo-palestinien, qui est loin de leurs préoccupations. Les États-Unis sont les seuls décisionnaires à propos de ce conflit au sein du Conseil de sécurité aujourd'hui et pour l'instant, ils bloquent tout. Et cela ne va pas s'arranger avec le retour de Trump, Les Américains laissent les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité, et possiblement un génocide, se dérouler sous nos yeux. Il faut donc remettre à l'ordre du jour le débat sur la réforme du Conseil de sécurité qui a été portée par un certain nombre d'États. Il y a quelques années, la France a notamment proposé qu'en cas de crimes de masse, le veto ne puisse pas être utilisé. Je pense aussi que l'on doit avoir un vrai débat sur la place de l'Assemblée générale dans les questions internationales qui, face au blocage du Conseil de sécurité, tente de se réapproprier un certain nombre de conflits. Enfin, les organisations régionales comme l'Union européenne ou la Ligue arabe doivent jouer un rôle plus important dans la résolution des conflits.

## Glossaire

*Cour internationale de Justice (CIJ) :* organe judiciaire principal des Nations Unies chargé du règlement pacifique des différends entre États, établi par l'article 92 de la Charte des Nations Unies (1945)

*Cour pénale internationale (CPI) :* juridiction pénale internationale permanente chargée de juger les individus accusés de génocide, de crime contre l'humanité, de crime d'agression et de crime de guerre, établie par le Statut de Rome (2002)

*Assemblée générale des Nations Unies (AGNU) :* organe plénier des Nations Unies (193 États) au sein duquel sont prises la grande majorité des décisions de l'organisation

*Conseil de sécurité des Nations Unies (CSNU) :* organe restreint des Nations Unies (15 États, 5 membres permanents disposant d'un droit de veto et 10 membres non permanents) ayant la responsabilité principale du maintien de la paix et de la sécurité internationale

## Chronologie

1964 : fondation de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) par la Ligue arabe

1974 : l'OLP obtient le statut d'observateur à l'Assemblée générale des Nations Unies

1988 : proclamation de l'indépendance de l'Etat de Palestine

2004 : avis consultatif de la Cour internationale de Justice sur la construction du mur de séparation dans les territoires palestiniens occupés (https://www.icj-cij.org/fr/affaire/131/avis-consultatifs)

2009 : l'Autorité palestinienne formule une déclaration reconnaissant la compétence de la Cour pénale internationale et demande au Procureur de la Cour d'ouvrir une enquête concernant des allégations de crimes de guerre commis sur les territoires palestiniens occupés

2012 : la Palestine obtient le statut d'État observateur non membre à l'ONU

2015 : ratification du Statut de Rome par l'État de Palestine

2018 : introduction d'une requête par la Palestine à la CIJ contre les États-Unis au sujet du transfert de l'ambassade américaine de Tel-Aviv à Jérusalem

2024 : avis consultatif de la CIJ relatif aux conséquences juridiques découlant des politiques et pratiques d'Israël dans le Territoire palestinien occupé, y compris Jérusalem-Est (https://www.icj-cij.org/fr/affaire/186/avis-consultatifs

2024 : émission de mandat d'arrêt par la CPI à l'encontre d'un dirigeant du Hamas ainsi que du Premier ministre israélien et de son ministre de la Défense pour des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre commis respectivement depuis les 7 et 8 octobre 2023.

—

DOCUMENTS | #DROIT | #ENVIRONNEMENT | #ÉCOLOGIE MENTALE | #ESPRIT

# La protection de l'environnement contribue-t-elle au bonheur ?

Par Ornella Seigneury | 22-01-2025

**Et si la reconnaissance de droits propres à l'environnement passait par l'introduction toujours plus affirmée du droit au bonheur dans nos systèmes juridiques ? Et si le bonheur était ce par quoi nous étions profondément liés au monde où l'on vit ? La juriste Ornella Seigneury offre ici un parcours à travers différentes constitutions qui établissent un lien entre protection de l'environnement et droit au bonheur, sous diverses formes et en vertu de différentes conceptions philosophiques ou spirituelles. Il n'y a pas lieu d'opposer fin du monde et fin du mois; il faut plutôt associer protection de l'environnement et bonheur.**

Telle une rivière sculptant son paysage, la quête du bonheur et du bien-être dépend inéluctablement de la qualité de notre environnement. Notre bien-être personnel est profondément lié aux conditions environnementales qui nous entourent, qu'elles soient physiques (nature, climat), sociales (communauté, cadre de vie) ou psychologiques et spirituelles (équilibre émotionnel, projection dans le temps, connexion à la terre, aux éléments naturels et aux ancêtres). Malgré cette relation évidente entre environnement et épanouissement personnel, cet enjeu est encore largement négligé, alors même qu'il bénéficie d'une reconnaissance juridique.

La dégradation de l'environnement affecte indéniablement la santé et la qualité de vie des humains – ainsi que des non-humains – par le biais de la pollution de l'air, des sols ou encore des ressources en eau. En protégeant l'environnement, on améliore non seulement la santé des citoyens, mais également leur satisfaction à vivre dans un

cadre de vie sain et harmonieux. De surcroît, un environnement sain exerce un effet psychologique bénéfique : il réduit le stress et renforce le sentiment de bien-être, contribuant ainsi directement à une meilleure qualité de vie. Cette dynamique est également reflétée dans l'interprétation judiciaire du droit à un environnement sain. Certains juges considèrent ce droit comme un rempart face à l'inaction du législateur ou du gouvernement, en particulier lorsqu'il s'agit de garantir aux populations les plus vulnérables – notamment aux jeunes, de plus en plus confrontés à l'éco-anxiété – des moyens raisonnables pour lutter contre le réchauffement climatique et ses conséquences[1]. Hervé Kobo confirme que : « l'exemple du préjudice d'éco-anxiété comme préjudice écologique dérivé, après la reconnaissance du préjudice d'anxiété par la juridiction administrative, pourrait être une étape vers la reconnaissance d'un droit personnel à un environnement sain et de son corollaire, le droit au bonheur personnel, [...] au titre du préjudice écologique pur [2] ».

La reconnaissance du droit à un environnement sain en tant que droit fondamental, inclus dans les droits de l'homme, illustre clairement la corrélation entre un environnement protégé et le bonheur des citoyens. En plaçant le bien-être collectif au cœur des politiques environnementales, cette reconnaissance dépasse toutefois la notion de droit au bonheur pour s'ancrer dans celle du droit à la recherche et à la poursuite du bonheur. La distinction est essentielle : la reconnaissance du droit à un environnement sain ne garantit pas le bonheur en soi, mais elle crée des conditions propices à sa quête. Un cadre de vie sain et stable est indispensable pour permettre à chacun de s'épanouir, et c'est en protégeant cet environnement que l'État offre à ses citoyens la possibilité de trouver le bonheur.

Le droit constitutionnel intègre progressivement ces deux droits interdépendants, mais souvent à travers une approche priorisant les besoins humains. Cette perspective se manifeste de manière prédominante dans les systèmes juridiques occidentaux – ou influencés par l'Occident – où les droits environnementaux sont fréquemment subordonnés aux intérêts de l'homme. En d'autres

termes, bien que la reconnaissance du droit à un environnement sain et au bien-être progresse, elle demeure largement anthropocentrée. Dans la plupart des cadres juridiques, l'accent est mis sur les avantages que ces droits procurent aux individus, plutôt que sur une vision holistique qui reconnaîtrait pleinement l'interdépendance entre l'homme et les autres éléments de son environnement.

La relation d'interdépendance entre le droit au bonheur et le droit à un environnement sain n'est que rarement explicitée comme si la protection de l'environnement ne pouvait pas directement contribuer au bonheur des citoyens, alors qu'en réalité, un environnement sain est essentiel pour garantir un cadre de vie propice au bonheur individuel et collectif.

Protéger la « nature » ne devrait pas être perçu uniquement à travers les avantages qu'elle offre à l'humanité, mais comme une condition essentielle à la garantie d'un bonheur durable. L'absence d'une approche holistique omet la relation fondamentale entre la santé de l'environnement et le bien-être collectif. Certes, garantir un bonheur durable constitue un bénéfice pour l'homme, ce qui reste en soi une vision anthropocentrée. Toutefois, pour plusieurs raisons, le concept de bonheur durable peut transcender cette perspective.

Premièrement, le bonheur durable dépasse la simple quête d'avantages pour l'homme, car il inclut la notion d'une relation harmonieuse entre les êtres humains et leur environnement naturel. En ce sens, il s'ancre dans des principes éthiques et juridiques élargis qui valorisent une vision respectueuse et interconnectée de la vie sur Terre. Cela signifie que les individus peuvent trouver du bonheur non seulement dans les bénéfices directs de la préservation de la nature et de la biodiversité, mais aussi dans la reconnaissance de leur responsabilité envers la planète.

Deuxièmement, le bonheur durable peut être défini comme un état de satisfaction englobant le bien-être de toutes les formes de vie, ce qui souligne la valeur intrinsèque de la nature. Cette perspective élargit la notion de bonheur au-delà de l'expérience humaine, pour

inclure une compréhension plus profonde de l'écosystème. Adopter une vision écologique du bonheur permet d'imaginer un bonheur émergeant de l'harmonie et du respect des relations entre toutes les formes de vie, plutôt que de le limiter à un simple bénéfice humain.

Enfin, considérer le bonheur durable comme intrinsèquement anthropocentré revient à réduire cette notion à une satisfaction individuelle et particulière. Or, il peut également inclure une forme d'épanouissement fondée sur une symbiose avec le monde naturel. Cette approche met en lumière un bonheur enrichi par des valeurs de solidarité, de protection de l'environnement et de respect pour le vivant. Elle dépasse ainsi les frontières du bénéfice purement humain pour englober une vision plus globale et inclusive de l'épanouissement.

Il est donc crucial de reconnaître que la protection environnementale est une condition *sine qua non* pour permettre aux citoyens d'atteindre, de manière raisonnable et durable, des conditions de vie satisfaisantes.

## Vers la reconnaissance d'un lien entre droit à un environnement sain et bien-être collectif

En intégrant le droit à un environnement sain et le droit au bonheur dans leurs constitutions, les États instaurent progressivement un cadre juridique visant non seulement à protéger l'environnement, mais également à promouvoir un bien-être collectif et durable. Toutefois, ce lien entre droit à un environnement sain et bien-être collectif reste une question complexe qui mérite d'être approfondie.

Le droit à un environnement sain, souvent consacré dans les textes fondamentaux, coexiste parfois avec la reconnaissance du droit au bonheur. Mais ces deux droits, bien qu'inscrits dans les constitutions de plusieurs États, entretiennent une relation d'interdépendance encore mal définie. Leur application pratique est parfois

insuffisante, ce qui soulève des doutes quant à leur véritable impact sur le bien-être collectif. Cette situation pose des questions cruciales : les États disposent-ils réellement des moyens juridiques, politiques et institutionnels nécessaires pour garantir que la protection de l'environnement contribue effectivement au bien-être collectif ? Et comment renforcer l'effectivité de ces droits pour qu'ils ne se limitent pas à des idéaux abstraits ?

Il convient d'abord de remarquer un flottement juridique autour de la notion de « bien-être collectif », encore mal circonscrite. Il est en effet urgent de définir clairement ce concept, parfois désigné comme « bonheur de tous », « bonheur public » ou encore « bonheur national ». Cette notion englobe non seulement la santé et la sécurité des individus, mais aussi la qualité de l'environnement dans et grâce auquel ils évoluent.

De plus, il est légitime de s'interroger sur les risques d'une utilisation abusive de cette notion de bien-être collectif, notamment lorsqu'elle s'exerce au détriment des droits individuels. Les droits individuels, conçus pour protéger chaque personne, peuvent entrer en conflit avec les intérêts collectifs. L'intégration de ces droits dans une approche collective soulève donc des questions complexes. Les spécialistes du droit examinent particulièrement l'efficacité de ces protections, cherchant à comprendre comment concilier les droits individuels avec le bien-être de la société dans son ensemble.

Un exemple significatif peut être trouvé en Bolivie, où la Constitution de 2009 reconnaît dans son préambule le caractère sacré et fondamental de la Madre Tierra (la Terre-Mère), mettant en avant une vision holistique liant le droit à l'environnement au développement des autres êtres vivants (article 33). La loi n° 300 du 15 octobre 2012, dite « loi-cadre sur la Madre Tierra et le développement intégral pour le bien-être », constitue un exemple concret de cette évolution. Elle illustre les efforts déployés pour articuler droits humains, droits collectifs et droits de la nature dans une perspective de bien-être collectif durable.

## La délicate conciliation entre droits individuels et droits collectifs

L'interaction entre les droits individuels et collectifs nécessite une attention particulière. Une priorisation excessive des intérêts collectifs risquerait de porter atteinte à la liberté et à l'épanouissement personnel, tandis qu'une approche centrée exclusivement sur les droits individuels pourrait compromettre les efforts nécessaires pour répondre aux défis environnementaux et sociaux globaux.

Cet équilibre délicat appelle à une réflexion approfondie sur les mécanismes juridiques et institutionnels permettant de garantir une coexistence harmonieuse entre ces deux types de droits, afin d'assurer à la fois la protection de l'environnement, le respect des libertés individuelles et la promotion d'un bien-être collectif durable.

Un exemple notable est celui du Bhoutan[3], où le roi Jigme Singye Wangchuck a introduit le concept de Bonheur National Brut (BNB) comme indicateur de développement, le jugeant plus pertinent que le Produit National Brut (PNB) pour refléter les valeurs culturelles et identitaires du pays. Dans ce cadre, certaines restrictions sévères sont imposées pour préserver la santé et le bien-être collectifs. Par exemple, fumer est strictement interdit, et les contrevenants risquent des peines de prison. Une telle mesure, bien qu'efficace dans son contexte, serait difficilement concevable en France en raison de la primauté des libertés individuelles.

L'approche bhoutanaise trouve son fondement dans la Constitution du pays, notamment l'article 7, alinéa 22 (b), relatif aux droits fondamentaux, qui énonce : « Nonobstant les droits conférés par la présente Constitution, rien dans le présent article n'empêche l'État de soumettre des restrictions raisonnables par la loi, lorsqu'il s'agit : [...] des intérêts de la paix, de la stabilité et du bien-être de la nation ». De plus, l'article 9, alinéa 2, relatif aux principes de politique publique, renforce cette philosophie en affirmant que :

« L'État [du Bhoutan] s'efforce de promouvoir les conditions qui permettront la poursuite du bonheur national brut ». Ces dispositions illustrent une conception où le bien-être collectif justifie des restrictions aux droits fondamentaux, comme la pénalisation du tabagisme.

## L'enjeu des grands équilibres constitutionnels

Cette approche invite à repenser les fondements mêmes des droits fondamentaux. La question n'est plus de partir uniquement de l'individu et de ses libertés, mais de s'appuyer sur les grands équilibres que ces droits protègent. Ces équilibres intègrent des enjeux de justice environnementale, qui reposent sur une vision élargie des droits.

Il ne s'agit plus d'une conception classique du droit, où celui-ci sert à maîtriser et à posséder l'environnement naturel pour garantir la liberté et le bonheur individuel. À l'inverse, une approche contemporaine propose de centrer les droits fondamentaux autour de l'harmonie entre l'homme et son environnement. Dans cette optique, la durabilité environnementale devient un élément clé du bonheur collectif et des droits des générations futures.

Pour renforcer cette vision intégrée, il serait pertinent que les cadres juridiques promeuvent des droits qui non seulement garantissent la protection de l'environnement, mais aussi encouragent une prospérité durable et le bien-être des générations futures. Une telle perspective permettrait d'aller au-delà d'un anthropocentrisme strict, en plaçant l'équilibre écologique et la justice intergénérationnelle au cœur des politiques publiques.

Cette perspective holistique reste encore peu répandue, mais elle offre un cadre de réflexion important pour les politiques environnementales. Par exemple, les pays nordiques, qui intègrent activement la justice environnementale dans leurs stratégies nationales, ont démontré que la protection de l'environnement peut mener à un bonheur collectif élevé. En améliorant la qualité de vie de leurs

citoyens tout en respectant les écosystèmes, ces nations ont su allier développement durable et bien-être. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle la protection de l'environnement nuirait à la satisfaction personnelle, des pays comme la Finlande, le Danemark, la Suède, l'Islande et la Norvège ont prouvé que cette protection peut au contraire renforcer le bien-être individuel en créant des conditions de vie plus saines, plus harmonieuses et mieux équilibrées.

Selon le Rapport mondial sur le bonheur 2023 des Nations Unies, les pays nordiques figurent parmi ceux où le niveau de bonheur est le plus élevé dans le monde, en partie grâce aux politiques de durabilité qui favorisent un environnement propice à la satisfaction personnelle. La qualité de vie, l'altruisme, la liberté de faire des choix et l'espérance de vie en bonne santé, chacun étant intimement lié à la qualité de l'environnement, ont des effets significatifs sur les évaluations de la vie et la manifestation d'émotions positives. Ce classement repose sur une forte qualité de vie, une confiance élevée dans le gouvernement, un excellent système de santé et d'éducation, ainsi qu'un environnement naturel préservé. L'affirmation selon laquelle les pays nordiques ont réussi à lier protection de l'environnement et bonheur collectif est donc fondée tant en théorie que dans les faits.

Cependant, devons-nous douter de cette relative stabilité de la distribution du bien-être face à la crise écologique ? Est-il possible que cette situation ne reflète pas une résilience face aux difficultés, mais suggère plutôt que les évaluations de la vie ne sont pas des mesures adéquates du bien-être ? En réponse à ce scepticisme, il est important de se rappeler que les évaluations subjectives de la vie changent de manière significative lorsque des circonstances clés de la vie évoluent. Par exemple, le chômage, la discrimination perçue et diverses formes de mauvaise santé ont une influence importante et durable sur les évaluations de la vie mesurées.

Cette interdépendance entre l'environnement et le bonheur est également reflétée dans des instruments juridiques internationaux, comme l'article 1 de la Convention d'Aarhus, qui affirme : « Afin de contribuer à protéger le droit de chacun, dans les générations prés-

entes et futures, de vivre dans un environnement propre à assurer sa santé et son bien-être, chaque partie garantit les droits d'accès à l'information sur l'environnement, de participation du public au processus décisionnel et d'accès à la justice en matière d'environnement. » De même, le principe 1 de la Déclaration de Stockholm affirme : « L'homme a un droit fondamental à la liberté, à l'égalité et à des conditions de vie satisfaisantes, dans un environnement dont la qualité lui permette de vivre dans la dignité et le bien-être. ».

Cette approche pourrait servir de modèle pour la France et d'autres pays qui cherchent à améliorer le bonheur de leurs citoyens en renforçant la protection de l'environnement. L'enjeu n'est pas tant de juger de l'efficacité de mesures isolées, comme l'interdiction de rouler à plus de 30 kilomètres à l'heure en ville, mais de réfléchir sur la manière dont une telle mesure pourrait, à long terme, influencer négativement la perception des citoyens vis-à-vis de la protection de l'environnement. L'objectif est d'étudier les moyens de concilier efficacement la protection de l'environnement avec les libertés individuelles. Ce travail de réflexion pourrait constituer un premier pas vers l'adoption d'un protocole additionnel à la Convention européenne des droits de l'homme.

Il pourrait aussi ouvrir la voie à l'établissement d'un pacte international relatif au droit à un environnement sain et à un climat stable, afin de promouvoir de manière concrète et coordonnée un modèle de développement respectueux des droits humains et de l'environnement. À cet égard, l'actuel projet de Pacte international relatif au droit des êtres humains à l'environnement, qui pourrait être adopté par les États membres des Nations Unies, illustre parfaitement cette relation entre bonheur et qualité de l'environnement. En effet, son article 1$^{er}$ énonce : « Toute personne, y compris dans les générations futures, a le droit de vivre dans un environnement écologiquement équilibré, propre à assurer sa santé, sa sécurité et son bien-être. » Cette formulation met en évidence le lien fondamental entre la qualité de l'environnement et le bien-être humain, consolidant ainsi l'idée que la protection de l'environnement est essentielle à la poursuite du bonheur collectif.

Dans un cadre plus régional, l'article 24 de la Constitution de l'Afrique du Sud confirme également cette connexion entre l'environnement et le bien-être des individus : « Tout le monde a le droit : à un environnement qui n'est pas nuisible à sa santé ou à son bien-être ; et à ce que l'environnement soit protégé, au profit des générations actuelles et futures. » La Constitution sudafricaine souligne non seulement l'importance de garantir un environnement sain aux citoyens actuels, mais aussi la nécessité de le préserver pour les générations futures, renforçant ainsi l'idée que la protection de l'environnement est essentielle au bonheur.

Cette reconnaissance juridique à la fois par le droit constitutionnel et le droit international en faveur de l'environnement met bien en lumière le principe fondamental que nous essayons de défendre : le bien-être humain est inextricablement lié à un cadre écologique sain et durable.

Cependant, une ambiguïté demeure quant à la capacité du droit à structurer les relations sociales de manière à promouvoir le bonheur. En effet, le bonheur, souvent perçu comme une notion subjective et personnelle, soulève la question suivante : comment le droit positif, avec ses lois et règlements, pourrait-il imposer l'obligation de structurer les relations entre les membres d'une société et entre les nations du monde afin de garantir et promouvoir le bonheur de chacun dans un environnement équilibré et sain ? Cette interrogation met en lumière les limites du droit face à la subjectivité et la relativité culturelle de la notion de bonheur.

Bien que ces limites soient réelles, le droit peut néanmoins jouer un rôle crucial en établissant des règles qui protègent l'environnement, tout en respectant des limites raisonnables sur la restriction des libertés individuelles. En ce sens, il est possible de considérer l'environnement non seulement comme un bien à protéger, mais aussi comme une véritable liberté fondamentale. Cette liberté est en effet une condition nécessaire à la recherche du bonheur, car elle permet aux citoyens de vivre dans un cadre qui soutient leur épanouissement personnel.

Il est vrai que la notion de bonheur, par essence subjective, varie d'une personne à l'autre, d'une nation à l'autre. Ce qui rend une personne heureuse peut être fondamentalement différent de ce qui procure le bonheur à une autre. Cette diversité d'expériences humaines témoigne de la subjectivité inhérente à la notion de bonheur. Toutefois, bien que le bonheur soit perçu comme un objectif individuel, cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas être pris en compte dans le cadre du droit et qu'on ne lui reconnaisse pas une certaine universalité. En effet, il est possible d'avancer que le bonheur, même s'il est subjectif, peut devenir un objectif légitime de politique publique, pour autant qu'il soit inscrit dans un cadre respectueux des droits fondamentaux et de l'environnement sans s'identifier à une vague utopie, idéologiquement marquée[4]. Cela soulève la question suivante : peut-on concevoir le droit et l'État comme des acteurs capables de contribuer à la réalisation de cet objectif personnel et toujours changeant qu'est le bonheur ? Cette réflexion touche à des questions philosophiques profondes sur l'effectivité du droit et la place de l'État dans l'accompagnement de l'épanouissement individuel. Néanmoins, cette question, bien que complexe, a déjà été largement explorée par les philosophes et les juristes, et mérite d'être laissée à leur analyse pour ne pas détourner l'attention des enjeux juridiques de l'écologie[5].

Dans le contexte actuel, chercher à promouvoir le bonheur par le biais de la loi et de la Constitution pourrait être perçu comme une menace pour le droit lui-même. En effet, le droit a pour vocation de réguler les relations sociales, de garantir les libertés et de maintenir l'ordre, en se fondant sur des principes clairs et universalisables. Le bonheur, en revanche, est une notion profondément personnelle. Dès lors, si le droit tentait de définir ou d'imposer une vision du bonheur, il risquerait de perdre sa neutralité et son objectivité, ce qui pourrait entraîner des abus ou des dérives. Il existe un risque que des gouvernements ou des juges imposent une conception spécifique du bonheur à l'ensemble de la société, au détriment des libertés individuelles. En cherchant à réglementer un concept aussi variable, le droit des libertés pourrait se retrouver en contradiction avec sa mission première : celle de protéger les droits fondamentaux et l'autonomie de chacun.

Cela dit, en tenant compte des fondements philosophiques, il convient de se poser la question suivante : quel est le lien *juridique* qu'on peut établir entre le droit au bonheur et le droit à un environnement sain et équilibré ? En quoi la protection de l'environnement contribue-t-elle à la réalisation du droit au bonheur ? La notion de « droit de l'homme au bonheur » est-elle concrètement inscrite dans les textes juridiques ?

## Un droit de l'homme au bonheur existe-t-il ?

Il est vrai que cette notion existe depuis plusieurs siècles sous différentes formes. Cependant, notre examen des constitutions du monde révèle que 25 % d'entre elles ne comportent aucune disposition concernant le bonheur, le bien-être mental, physique ou social. Ainsi, bien que l'absence de références explicites au bonheur dans les constitutions soit relativement marginale, elle reste présente dans une proportion importante de systèmes juridiques. En revanche, le droit à un environnement sain est largement reconnu dans la majorité des constitutions du monde, ce qui montre que la protection de l'environnement est susceptible de devenir un bon vecteur pour introduire l'idée même d'un droit au bonheur.

Toutefois, il est important de noter que le bonheur n'est que rarement formulé en tant que « droit au bonheur » *stricto sensu*. En termes juridiques, on parle plutôt du « droit à la poursuite du bonheur », qui se réfère à la réglementation interdisant ce qui pourrait entraver cette quête personnelle, au sens d'une liberté fondamentale. Cette distinction est cruciale. En effet, cela signifie qu'un citoyen peut contester les obstacles qui, qu'ils proviennent de l'État ou d'autres individus, entravent ses efforts de manière suffisamment grave et significative pour atteindre le bonheur.

Cependant, il ne peut pas directement contester la violation du bonheur en lui-même, car il s'agit d'une notion subjective et individuelle. Bien que les États disposent d'une certaine autonomie dans la définition et l'application de ces droits, les Nations Unies ont œuvré pour une harmonisation internationale en la matière.

En 2011, l'Assemblée générale des Nations-Unies a encouragé les États à reconnaître la recherche du bonheur et du bien-être comme un objectif fondamental de l'être humain, en lien avec les objectifs de développement durable[6]. Cette résolution montre que le bonheur est un objectif juridique universel, intimement lié aux Objectifs du Millénaire pour le développement. L'Assemblée générale a également invité les États à élaborer des politiques prenant en compte le bonheur et à partager leurs initiatives avec l'ONU. Cela suggère que des politiques efficaces en matière de durabilité peuvent jouer un rôle déterminant dans la réalisation de cet objectif collectif.

Depuis lors, plusieurs États ont intégré le concept de bonheur dans leurs constitutions, comme la Bolivie[7] et l'Équateur[8]. Dans ce pays, c'est un droit individuel au bien-être personnel prévu à l'article 66, qui comprend la sécurité physique, psychologique et morale ainsi qu'une vie sans violence, en particulier celles dirigées contre les femmes, les enfants et les adolescents, les personnes âgées, les personnes handicapées et toutes les personnes désavantagées ou en situation de vulnérabilité. En Europe, le lien entre les formes de violence et atteintes à la vie de personnes vulnérables du fait de la mauvaise qualité de l'environnement a d'ailleurs été établi par la Cour européenne des droits de l'homme.

Les États n'ont pas attendu l'ONU pour faire référence au bonheur dans leur lexique constitutionnel. En effet, le droit à la poursuite du bonheur a été inscrit dès 1776 dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis[9], s'inspirant de la philosophie européenne des Lumières. Ce concept a ensuite influencé la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Il est souvent affirmé, à tort, que le concept de bonheur est d'origine américaine, alors que le premier texte à proclamer implicitement le droit au bonheur est méditerranéen. En réalité, la Constitution de la Corse de 1755 est la première à établir le bonheur comme le but ultime de la Nation, en créant une forme de gouvernement visant à assurer la félicité des citoyens. Ce texte proclame

notamment que, ayant reconquis sa liberté, la Constitution est destinée à conférer à son gouvernement une forme durable et permanente[10].

La Corse fait également partie des collectivités pionnières en matière de reconnaissance juridique des droits de la nature, comme en témoigne la fameuse Déclaration des droits du fleuve Tavignanu. L'avenir nous dira si la Corse est véritablement précurseur en ce qui concerne la reconnaissance du lien d'interdépendance entre la protection de l'environnement, le droit à un environnement sain et le droit à la poursuite du bonheur. En ce sens, il est essentiel d'explorer comment ces différentes approches sont mises en œuvre et quelles implications elles ont pour le droit à un environnement sain et la poursuite du bonheur.

Malgré ces avancées, des défis persistent. De nombreux États n'ont pas encore réussi à établir un lien concret entre la protection de l'environnement et le droit au bonheur.

## L'affirmation d'un lien entre protection de l'environnement et droit au bonheur

Loin d'une utopie transformée en vérité politique, la notion de bonheur a pris une nouvelle dimension, notamment à la lumière des crises qui secouent les grandes démocraties du monde, au point d'« effriter la notion de Nation[11] » ou de destin commun. Les différentes nations du monde donnent bien sûr, à la notion de bonheur, une signification et une importance différentes selon les cultures et les époques. Mais l'affirmation d'un lien explicite entre environnement et bien-être, même dans des contextes très variés, est de plus en plus souvent avérée dans de nombreux textes constitutionnels et elle reflète l'importance croissante de ces questions dans les droits fondamentaux des citoyens, indépendamment de la région ou de la culture. L'étude du droit constitutionnel environnemental comparé met en lumière cette évolution notable vers l'intégration du droit à un environnement sain et du droit au bonheur dans les constitutions du monde entier.

En Asie, certaines constitutions affirment clairement que la protection de l'environnement contribue au bonheur. La Constitution bhoutanaise de 2008, dont on a déjà vu qu'elle était une de celle qui est allée le plus loin dans le sens d'une affirmation du droit au bonheur, établit le lien avec l'environnement à travers les objectifs de politique publique qu'elle définit. Ainsi, l'alinéa 1 de l'article 22 de la Constitution du Bhoutan affirme : « Le pouvoir et l'autorité seront décentralisés et transférés aux gouvernements locaux élus pour faciliter la participation directe de la population au développement et à la gestion de son propre bien-être social, économique et environnemental. » Cela reflète une vision globale du bonheur, incluant les aspects sociaux, économiques et environnementaux.

De même, dans la Constitution du Laos, bien qu'un amendement ait modifié cette disposition, l'article 13 évoquait la nécessité d'assurer « la durabilité du développement social et de l'environnement, de manière à garantir le bien-être mental, physique et économique du peuple laotien ».

La Constitution du Vietnam s'inscrit dans le même mouvement. Après avoir mentionné, dans son Préambule, le « bonheur du peuple », elle précise, dans les articles 3 et 60 alinéa 3, que : « L'État garantit et favorise [...] respecte et protège les droits de l'homme et les droits des citoyens ; met en œuvre les objectifs d'un peuple riche, d'un État puissant, de la démocratie, de la justice, de la civilisation, et que tous les peuples jouissent d'une vie abondante, libre et heureuse et bénéficient des conditions d'un développement général. » Il est ensuite affirmé que « l'État et la société doivent fournir un environnement favorable à la construction d'une famille vietnamienne aisée, progressiste et heureuse ».

En Europe, des pays comme l'Albanie et le Portugal établissent également un lien intéressant entre l'environnement et le bien-être des citoyens. L'article 20 de la Constitution albanaise proclame que : « L'État s'efforce de garantir un environnement sécuritaire pour protéger les individus et assurer leur bien-être ». Ce principe souligne l'importance de la sécurité environnementale dans la préservation du bien-être des citoyens. De même, l'article 9 de la Constit-

ution portugaise consacre comme tâches fondamentales de l'État : « Promouvoir le bien-être et la qualité de vie du peuple et l'égalité réelle entre les Portugais, ainsi que la mise en œuvre effective des droits économiques, sociaux, culturels et environnementaux ». Il est remarquable en l'espèce que le lien entre bien-être et environnement soit explicite et que la mention même des « droits environnementaux » soit inédite dans une Constitution. Cette inclusion souligne l'importance accordée par le Portugal à la protection de l'environnement, non seulement comme une question écologique, mais aussi comme une question socio-culturelle liée au droit fondamental au bien-être.

Également, en Océanie, le Préambule de la Constitution fidjienne déclare « [son] engagement en faveur de la justice, de la souveraineté et de la sécurité nationales, du bien-être social et économique et de la sauvegarde de notre environnement ».

En Afrique, la Constitution de l'Afrique du Sud, comme nous l'avons déjà noté, établit par son article 24 un lien intrinsèque entre le droit à l'environnement et le droit au bonheur, et il ajoute : « [... l'État doit] garantir un développement et une utilisation écologiquement durables des ressources naturelles tout en promouvant un développement économique et social justifiable ».

La Constitution du Zimbabwe, quant à elle, prévoit en son article 73 que : « Chaque personne a le droit à un environnement qui ne nuit pas à sa santé ou à son bien-être ». Un autre exemple africain intéressant se trouve dans la Constitution du Lesotho, en son article 36, énoncé ainsi : « Le Lesotho adoptera des politiques destinées à protéger et améliorer l'environnement naturel et culturel du Lesotho pour le bénéfice des générations présentes et futures et s'efforcera d'assurer à tous les citoyens un environnement sain et sûr, adéquat pour leur santé et leur bien-être. »

La Constitution de São Tomé-et-Príncipe se distingue par sa référence unique à un « environnement socio-écologique », établissant un lien direct entre bonheur et protection de l'environnement dans un article consacré au droit à la santé[12].

Il est à noter qu'en Afrique, la notion de bien-être est plus couramment mise en avant que celle de bonheur, privilégiée en Asie, bien que certains États asiatiques mentionnent parfois l'une ou l'autre de manière interchangeable.

Aux États-Unis, certains États fédérés vont plus loin en proclamant directement le droit à un environnement sain en lien avec le droit à la recherche du bonheur comme des droits inhérents à la personne humaine et inaliénables. Par exemple, l'article 2 de la Constitution du Montana prévoit que ces droits « incluent le droit à un environnement propre et salubre et le droit de satisfaire aux nécessités fondamentales de la vie, de jouir et de défendre sa vie et ses libertés, d'acquérir, de posséder et de protéger des biens et de rechercher sa sécurité, sa santé et son bonheur par tous les moyens légaux. ».

Le lien entre protection de l'environnement et droit au bonheur n'est donc pas un simple idéal moral ou philosophique : il est établi dans de nombreux textes constitutionnels. Mais il est certain qu'on pourrait aller plus loin.

## Des droits inaliénables de l'être humain, seulement dans les démocraties avancées ?

Bonheur et environnement sain devraient indéniablement faire partie des droits de l'homme à l'échelle universelle. Un environnement sain peut être considéré juridiquement comme essentiel au bien-être collectif. Cependant, la conception de la poursuite du bonheur et la qualité de l'environnement peuvent varier considérablement selon le pays, surtout lorsqu'ils sont reconnus dans le texte au sommet de la hiérarchie des normes. Par exemple, en Chine, au Tadjikistan, en Grèce ou en Arabie saoudite, ni l'environnement ni le bonheur ne figurent dans la Constitution. En revanche, aux États-Unis, le droit au bonheur est inscrit dans la majorité des constitutions des États fédérés, tandis que le droit à un environnement sain n'est explicitement reconnu que dans celles d'Hawaï, de l'Illinois, du Massachusetts, du Montana, de New York et de la Pennsylvanie.

Cette disparité met en lumière l'importance des contextes culturels et politiques dans l'élaboration des droits fondamentaux. Dans certains pays, la priorité accordée à la croissance économique peut supplanter les préoccupations environnementales, compromettant ainsi les droits individuels et collectifs au bonheur. À l'inverse, d'autres nations pourraient considérer la protection de l'environnement comme une condition préalable à l'épanouissement individuel et collectif. Cette variation dans la reconnaissance des droits au bonheur et à un environnement sain soulève des questions sur l'efficacité des mesures mises en œuvre pour garantir un véritable bien-être, tant sur le plan physique que psychologique.

Ainsi, il est crucial d'explorer comment l'interaction entre ces deux droits peut influencer profondément le bonheur des individus. La reconnaissance d'un droit à un environnement sain pourrait jouer un rôle déterminant dans la quête du bonheur, en garantissant non seulement un cadre de vie agréable, mais également en prévenant les problèmes de santé et en favorisant des interactions sociales positives. En ce sens, la protection de l'environnement devient non seulement une question de droits fondamentaux, mais également un levier majeur pour promouvoir le bonheur collectif.

L'affaire *Held contre État du Montana* illustre cette dynamique où les injustices climatiques ont conduit à une violation du droit à un environnement sain protégé par la Constitution[13]. Dans cette affaire[14], le juge de la cour du district a constaté la violation du droit à un environnement sain en raison de l'anxiété climatique provoquée par l'inaction du gouvernement à réguler le déséquilibre énergétique de la planète. Ce jugement reconnaît l'impact direct de la dégradation environnementale sur la santé mentale et le bien-être des jeunes citoyens, mettant ainsi en évidence la nécessité d'une action gouvernementale proactive pour protéger l'environnement.

Dans cette affaire, la Cour a cité un rapport scientifique selon lequel les impacts du changement climatique sur la santé mentale sont profonds et largement sous-estimés. Les événements météoro-

ementaux peuvent provoquer des sentiments de déconnexion et de désespoir, en particulier chez les mineurs. L'exposition à la chaleur extrême peut entraîner diverses affections physiques, tandis que les conséquences psychologiques peuvent engendrer des difficultés irréversibles pour les enfants, qui sont particulièrement vulnérables en raison de leur physiologie. La Cour estime que : « Les préjudices psychologiques causés par les impacts du changement climatique peuvent entraîner des difficultés à vie pour les enfants. Les caractéristiques physiologiques des enfants les rendent disproportionnellement vulnérables aux impacts du changement climatique et de la pollution de l'air. Les enfants respirent plus d'air par unité de temps que les adultes, et consomment plus de nourriture et d'eau proportionnellement à leur poids corporel, ce qui les rend plus susceptibles de souffrir d'air, d'eau ou de nourriture pollués ou contaminés. »

Les juges américains ont souligné que ces impacts peuvent être exacerbés par des caractéristiques telles que la dépendance des enfants aux adultes et le développement inachevé de leur cerveau et de leur corps. Cela introduit la nécessité d'adapter le droit pour reconnaître les enfants comme un groupe vulnérable, en leur accordant des droits collectifs à un environnement propice à leur épanouissement et à leur bonheur. Le docteur Lise Van Susteren, experte auditionnée par le juge, a également évoqué l'anxiété climatique des jeunes, insistant sur leur prise de conscience des injustices intergénérationnelles[15]. Parmi les requérants, Rikki Held et Grace Gibson-Snyder ont partagé de manière poignante comment leurs vies ont été affectées par les incendies de forêt et les effets du changement climatique. Rikki Held a décrit des événements dévastateurs sur son ranch, tandis que Grace Gibson-Snyder a expliqué comment le changement climatique a perturbé ses activités sportives et sa santé mentale, lui causant une grande inquiétude quant à l'avenir et à la possibilité de fonder une famille. En l'espèce, la jeune requérante a exposé au juge avoir subi un préjudice moral. Elle se décrit comme profondément angoissée et attristée par la fonte des glaciers dans un État qu'elle chérit. De plus, elle était perturbée par l'idée de devoir renoncer à fonder une famille, craignant le monde dans lequel ses enfants grandiraient. Cette situation, que

l'on appelle la solastalgie[16], lui cause des épisodes dépressifs et des difficultés à se projeter dans l'avenir, ainsi qu'à accepter que les paysages et le patrimoine naturel du Montana, qu'elle a connus, pourraient disparaître au fil de son vieillissement. Comme le résume le médecin Alice Desbiolles, « le mal du pays, c'est le pays que l'on quitte, la solastalgie, c'est le pays qui nous quitte[17]. La solastalgie est bien le traumatisme lié à une expérience existentielle négative, vécue comme une agression ou une violence particulièrement grave contre le sentiment d'appartenance d'un individu à son environnement. C'est un déracinement existentiel.

Consciente de cette violence de la rupture entre les requérants et leur environnement naturel, la Cour a reconnu que les politiques basées sur les combustibles fossiles accentuent le déséquilibre énergétique global, nuisent aux écosystèmes et mettent en danger la santé humaine. Elle a pris en compte des projections scientifiques concernant l'augmentation de la température mondiale, constatant que le Montana se réchauffe plus rapidement que la moyenne mondiale. Cette analyse rigoureuse et scientifiquement fondée pourrait, par exemple, inspirer le juge constitutionnel français à établir des définitions précises du « droit à un environnement sain et équilibré », notamment en matière de santé mentale. En effet, même si la Constitution du Montana ne reconnaît pas explicitement un droit à un environnement équilibré comme en France, le juge américain a su établir une interconnexion implicite entre le droit à un environnement sain et le droit au bonheur. Il a affirmé qu'une violation de l'un peut entraîner celle de l'autre (l'effet domino), révélant une dépendance systémique entre ces droits fondamentaux. Ce raisonnement souligne l'importance de considérer les droits fondamentaux dans leur ensemble et leur interaction pour garantir une justice environnementale et sociale digne de l'ampleur des enjeux contemporains.

## La place du bonheur et de l'environnement dans les constitutions

Le bonheur peut être associé à divers droits, tels que le droit au logement, le droit à un environnement sain, le droit à la santé, le droit à la vie, ou encore le droit à la prospérité économique. Toutefois, sa définition et son importance varient considérablement selon les contextes culturels et sociaux. Dans les sociétés occidentales, l'accent est souvent mis sur l'individualisme et l'accomplissement personnel tandis que les sociétés latino-américaines privilégient généralement une harmonie holistique entre l'homme, la société et la nature. De leur côté, les cultures asiatiques, africaines et océaniennes mettent en avant l'harmonie sociale et le bien-être collectif, reléguant parfois le bonheur individuel au second plan.

Ces différences se reflètent dans les constitutions des pays, qui incarnent et institutionnalisent ces tendances culturelles. Ainsi, une approche comparative est nécessaire pour examiner comment le droit au bonheur est intégré dans les textes constitutionnels de différentes nations et comment il s'articule avec d'autres droits fondamentaux, qu'ils soient individuels ou collectifs. Par exemple, certaines constitutions insistent davantage sur des droits liés à la prospérité matérielle ou à la santé physique, tandis que d'autres adoptent une vision plus intégrative, existentielle et psychologique, incluant explicitement la protection de l'environnement comme élément central du bonheur.

Cependant, on peut montrer que ces diverses conceptions du bonheur, malgré leur hétérogénéité, intègrent l'idée d'une interdépendance croissante entre le bonheur humain et l'équilibre écologique.

Aux États-Unis et au Canada, le bonheur est souvent associé à l'individualisme et à la liberté personnelle. En revanche, en Amérique du Sud, il s'articule autour du concept de *buen vivir*, qui signifie « bien vivre ». Ce concept prône une harmonie entre l'homme, la société et la nature, reflétant une vision collective du bonheur.

En Asie, des philosophies comme le bouddhisme mettent l'accent sur la réduction de la souffrance et de l'égoïsme pour atteindre un équilibre spirituel durable.

En Afrique australe, le concept de *ubuntu*, qui se traduit par « humanité », souligne le bien-être collectif fondé sur les relations sociales et biophysiques entre les humains et la nature. Cette conception rappelle certaines visions latino-américaines, en intégrant les dimensions humaines et environnementales dans la quête du bonheur.

En Europe, les Lumières ont conduit des penseurs comme Rousseau et Bentham à considérer le bonheur comme un droit naturel de l'être humain. Au XXIe siècle, cette vision évolue vers une conception plus inclusive, valorisant un bien-être partagé entre les humains et les êtres vivants qui composent leur environnement. Cette évolution se reflète dans la jurisprudence récente, notamment dans une décision du Conseil d'État en 2024. Celui-ci a confirmé la suspension d'un arrêté préfectoral autorisant la chasse de dix lagopèdes alpins, une espèce menacée, dans les Pyrénées. Le Conseil d'État français a estimé que l'autorisation de ces prélèvements compromettait gravement les efforts de conservation de l'espèce, portant atteinte au droit de chacun de vivre dans un environnement sain, tel que proclamé par la Charte de l'environnement. En se fondant sur la vulnérabilité de l'espèce, cette décision illustre une reconnaissance croissante des obligations écologiques de l'État et semble tendre à dépasser l'anthropocentrisme traditionnel des droits de l'homme pour intégrer une approche écocentrée où la protection de la biodiversité devient un pilier du bien-être collectif [18].

Pour explorer le lien juridique entre protection de l'environnement et bonheur, il est donc nécessaire de reconnaître la diversité des constitutions et des valeurs politiques et sociales des sociétés. Il est donc aussi essentiel de croiser les perspectives culturelles, juridiques et philosophiques. Cela permet de dégager des points de convergence et de divergence, offrant ainsi des pistes de réflexion et de débat sur l'interprétation des textes constitutionnels qui reconnaissent les droits inaliénables à l'environnement et au bonheur. Cette analyse contribue également à promouvoir une vision globale où la nature est perçue comme une alliée fondamentale

dans la quête du bien-être humain. Il n'y a pas lieu d'opposer fin du monde et fin du mois, mais on doit associer protection de l'environnement et bonheur.

—

## Notes

1 Cour de district du Montana (États-Unis), *Held contre État du Montana*, 14 août 2023, n° CDV-2020-307.

2 Hervé Kobo, « Justiciabilité en contentieux administratif climatique et droit au bonheur », *Revue juridique du bonheur*, n°4, 2022, p. 14, en ligne : https://oib-france.com/IMG/pdf/kobo_justiciabilite.pdf.

3 Préambule de la Constitution du Bhoutan : « *Nous, peuple du Bhoutan* : […] *Nous engageant solennellement […] à renforcer l'unité, le bonheur et le bien-être du peuple pour toujours* ».

4 Le philosophe danois Søren Kierkegaard soutient que le bonheur est un chemin individuel et intime, qui ne peut être déterminé ni imposé par des normes collectives ou des lois. Nous ne partageons pas entièrement cet avis.

5 Cette problématique soulève un débat fondamental en philosophie du droit et en théorie politique, largement exploré par des penseurs tels que John Rawls et Friedrich Hayek. Alors que Rawls soutient que l'État doit promouvoir la justice sociale par des institutions équitables, Hayek met en garde contre une intervention étatique excessive, craignant qu'elle ne menace la liberté individuelle et ne mène à une forme de servitude.

6 ONU, Assemblée générale, Résolution A/RES/65/309 « Le bonheur : vers une approche globale du développement », 19 juillet 2011.

7 Article 33 de la Constitution bolivienne : « Toute personne a droit à un environnement sain, protégé et équilibré. L'exercice de ce droit doit être accordé aux individus et aux collectivités des générations présentes et futures, ainsi qu'aux autres êtres vivants, afin qu'ils puissent se développer de manière normale et permanente ».

8 Articles 14 et 71 et s. de la Constitution équatorienne : « Le droit de la population à vivre dans un environnement sain et écologiquement équilibré qui garantit la durabilité et le bon mode de vie (sumak kawsay), est reconnu » […] « La nature, ou Pacha Mama, où la vie se reproduit et se produit, a droit au respect intégral de son existence et au maintien et à la régénération de ses cycles de vie, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs ».

9 Préambule de la Déclaration d'indépendance des États-Unis du 4 juillet 1776 : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. », cf. https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/French-translation-U.S.-Declaration-of-Independence.pdf

10 Wanda Mastor, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Dalloz, 2021, p. 11-13.

11 *Ibid.*

12 Article 50 — Droit aux soins de santé : « Tous ont droit aux soins de santé et ont le devoir de les défendre. […] il incombe à l'État de promouvoir la Santé Publique qui a pour objectifs le bien-être physique et mental des populations et leur insertion équilibrée dans l'environnement socio-écologique dans lequel elles vivent. »

13 Ornella Seigneury, *Du droit à l'environnement au droit au développement durable : Contribution à l'étude du renouveau des droits fondamentaux*, dir. Pr. Carine David, Thèse de doctorat, Aix-Marseille Univ., 2 avril 2024, p. 502-503.

14 Cour de district du Montana (États-Unis), *op. cit.*

15 Ornella Seigneury, *Du droit à l'environnement au droit au développement durable*, *op.cit.*, p. 463-464.

16 Le néologisme de solastalgie, terme proche de l'éco-anxiété, publié au journal officiel de la République le 7 août 2022, est un trouble de la santé consistant en une « anxiété liée à la crainte d'altérations, réelles ou envisagées, de l'environnement, notamment du climat et

de la biodiversité. » C’est une douleur ressentie du fait de la perte ou de la dégradation de son lieu de réconfort qu’est la nature environnante.

17 https://www.innovation-transformations.ecologie.gouv.fr/uploads/mediamanager/presentation-solastalgie-webinaire-cycle-2.pdf »

18 CE, Juge des référés, 18 octobre 2024, n°498433.

—

## Contributeur · ices

Marine Yzquierdo, Juliette Simont

PROPOSITIONS | #INTERSECTIONNALITÉ | #MINORITÉS | #MOUVEMENTS SOCIAUX | #POLITIQUE | #VIOLENCE | #PHILOSOPHIE

# Intersectionnalité et différences anthropologiques

Par Etienne Balibar | 18-02-2025

**On ne devient sujet (soi-même) que parce qu'on est déjà sujet (assujetti). Etienne Balibar explore depuis des années ce paradoxe, qui noue l'expérience et le pouvoir, le vécu et les structures. Il y revient ici dans ce texte magistral, qui déploie une des versions les plus abouties de son anthropologie politique, en analysant les liens d'analogie et de complémentarité entre le concept qu'il a introduit dans les années 1990, celui de « différences anthropologiques », et le thème désormais familier de l'« intersectionnalité ». Dans les deux cas, aussi bien le pouvoir que la résistance s'appuient sur une multiplicité de déterminations qui font émerger un sujet qui existe d'autant plus qu'il ne peut se rassembler dans une unité cohérente. Une belle leçon de philosophie, animée par une question simple et inépuisable: comment convertir la passivité en activité, qu'est-ce qu'une libération?**

Dans cet essai, reprenant les idées que j'avais présentées en France et en Allemagne à l'occasion de rencontres récentes, pour expérimenter à partir d'elles, je voudrais tenter de faire avancer la réflexion sur l'articulation de la politique avec ses propres conditions de possibilité anthropologiques en faisant réagir l'une sur l'autre deux problématiques actuelles, mais de statut bien différent [1].

La première est celle de *l'intersectionnalité,* dont on s'accorde à penser que le nom provient d'un essai de la juriste afro-américaine Kimberlé Crenshaw paru en 1989[2]. Ce thème est aujourd'hui largement débattu, dans différents pays, d'abord par

des intellectuelles et des militantes (plutôt des femmes que des hommes, mais pas exclusivement) qui en approfondissent le sens et en diversifient les usages, mais aussi (sous des formes parfois outrageusement déformantes et polémiques) par des universitaires, des journalistes et des politiciens qui en ont fait un symbole de l'anti-universalisme « identitaire ». Le mot a depuis essaimé dans toutes les langues et toutes les disciplines qui s'intéressent aux effets de domination à l'œuvre dans notre société et aux résistances et insurrections qu'ils suscitent.

L'autre est une problématique philosophique que j'avais esquissée dans un essai datant également de 1989 sur la *proposition de l'égaliberté*, et sur laquelle je suis revenu depuis à plusieurs reprises pour essayer de la préciser et de la compléter : celle des *différences anthropologiques* qui conditionnent l'identification institutionnelle du « citoyen sujet », et l'affectent en même temps d'un mal-être constitutif[3]. J'y reviendrai en détail, mais disons pour ne pas rester trop allusif que je pense à ces différences « génériques », censées *répartir les êtres humains* d'un côté ou de l'autre d'une grande ligne de séparation à laquelle il est pratiquement impossible de se soustraire, telles que masculin/féminin, sain/malade, jeune/vieux, manuel/intellectuel, etc. Nous verrons qu'elles introduisent dans la représentation de l'universalité du genre humain une contradiction qui s'avère incontournable à partir du moment où, dans la forme de la « citoyenneté » républicaine, le « droit d'avoir des droits » (comme dira Hannah Arendt) est lui-même universalisé. Elles font en effet paradoxalement de l'exclusion, ou de la ségrégation, et donc de la domination, l'autre face de l'égalité.

Il me semble que ces deux problématiques, au statut profondément inégal et que je n'ai pas du tout la prétention de mettre sur le même plan, peuvent cependant s'enrichir l'une l'autre à la fois constructivement et déconstructivement : en ouvrant des perspectives de développement (du côté d'une articulation de plus en plus « organique » du problème politique de l'émancipation collective et du problème philosophique de la subjectivation), et en attirant l'attention sur des points obscurs ou des équivocités intrinsèques inhér-

entes aux termes d'intersection, de différence, de domination, et surtout bien sûr d'identité. C'est l'hypothèse de travail que je veux ici explorer.

Je suis bien conscient, naturellement, de prendre ici plusieurs risques. D'abord, alors que je peux me croire le « maître » d'une de ces notions, celle des « différences anthropologiques », puisque je l'ai moi-même introduite – il est vrai en m'appuyant sur des usages courants – et que je peux donc m'imaginer en droit de la définir ou la transformer (en essayant simplement d'observer une certaine cohérence intellectuelle), je ne suis pas le maître de définir l'intersectionnalité à ma guise, car il s'agit d'une catégorie publique, dont les usages font corps avec des discours, des pratiques, des mouvements, des débats, des revendications qui en contraignent l'interprétation (mais n'interdisent pas la discussion). Déjà le fait de choisir parmi les expositions existantes et de les classer en quelques grandes catégories (comme je vais le faire), comporte un risque de déformation, surtout s'il s'agit d'y ménager une porte d'entrée pour introduire ma propre terminologie. Le risque est donc aussi de sembler vouloir absorber dans un projet personnel la notion d'intersectionnalité et les mobilisations qui s'en réclament. Mais on peut aussi se dire, à l'inverse, que ces mobilisations, ces débats et cette notion ont acquis une généralité et une portée telles qu'un travail philosophique se voulant « engagé », non seulement ne peut pas les ignorer, mais doit aussi chercher à les comprendre et à s'en inspirer. J'espère donc savoir éviter dans ce qui va suivre les écueils symétriques de l'arrogance et de l'insignifiance[4].

Je procéderai dans l'ordre suivant. Premièrement, je veux mettre en évidence l'existence de certains dilemmes qui affectent les usages courants de la notion d'intersectionnalité (et qui peuvent aussi être considérés comme des tensions créatrices impliquées dans sa définition) : entre un usage « structurel » et un usage « existentiel » ; entre des usages qui incluent centralement l'appartenance de classe et d'autres qui, au contraire, sans en nier l'existence, la relèguent en marge du complexe d'identités qui sous-tend les

ant à conceptualiser autrement le passage de la soumission à la résistance. Cette dernière question me conduira à essayer d'identifier dans les débats sur l'intersectionnalité une incertitude théorique dont la résolution pourrait être recherchée du côté d'une anthropologie philosophique qui soit aussi immédiatement politique.

Deuxièmement, je vais réexaminer la notion de « différences anthropologiques », en insistant à nouveau (comme je l'avais fait ailleurs) sur les dimensions extensives et intensives du *partage de l'humain* qu'elles instituent et cherchent à codifier, ainsi que sur la paradoxale combinaison de nécessité et d'indétermination qui les caractérise (non seulement dans le cas de la différence sexuelle, mais dans toute une série d'autres). Je serai amené à relativiser la façon dont j'avais corrélé le surgissement des différences anthropologiques à l'époque moderne avec les contradictions de l'universalisme politique en faisant intervenir explicitement la *distorsion* qu'y introduit la situation coloniale. Mais surtout je chercherai à mieux formuler ce qui à la fois *distingue conceptuellement* et *confond pratiquement* les différences anthropologiques et les rapports de pouvoir dans la société bourgeoise, autour des pratiques de « normalisation » des identités et des conduites.

Enfin, troisièmement, je chercherai à faire converger ces deux moments de l'analyse dans une seule problématique de la subjectivation ou de la « lutte intersectionnelle », dont le cœur est la collectivisation des résistances à la discrimination et à la normalisation : une collectivisation qui suppose de trouver des modèles communs d'identification tout en puisant son énergie (ou si l'on veut sa capacité de neutraliser la violence sociale) dans la singularité irréductible d'une « décision sur la différence » qui est l'affaire de chaque sujet(te). Paradoxe qui devient un peu plus concret si l'on admet que le support de la négociation permanente du sujet avec l'aliénation qu'il subit est toujours le *corps* (pour chaque sujet son « propre » corps, dont il ou elle n'est pas différent(e), mais aussi celui des autres, qui interfère avec le sien). Intersectionnalité et différences anthropologiques : deux déterminations du « même corps », qui cependant ne cesse de devenir autre.

## 1. Dilemmes et tensions conceptuelles de l'intersectionnalité

Il me semble éclairant de lancer l'examen de la notion d'intersectionnalité en reproduisant une célèbre profession de foi d'Audre Lorde connue sous le titre « There is No Hierarchy of Oppressions ». À beaucoup d'égards ce que je vais dire ne fera que commenter les questions que pose ce texte remarquable dans sa simplicité et prolonger les indications qu'il donne. Je suis malheureusement obligé d'en couper deux passages pour des raisons de longueur.

> « I was born Black and a woman. I am trying to become the strongest person I can become to live the life I have been given and to help effect change toward a livable future for this earth and for my children. As a Black, lesbian, feminist, socialist, poet, mother of two including one boy and member of an interracial couple, I usually find myself part of some group in which the majority defines me as deviant, difficult, inferior or just plain «wrong» [...] It is a standard of right-wing cynicism to encourage members of oppressed groups to act against each other, and so long as we are divided because of our particular identities we cannot join together in effective political action. Within the lesbian community I am Black, and within the Black community I am a lesbian. Any attack against Black people is a lesbian and gay issue, because I and thousands of other Black women are part of the lesbian community. Any attack against lesbians and gays is a Black issue, because thousands of lesbians and gay men are Black. There is no hierarchy of oppression. It is not accidental that the Family Protection Act, which is virulently anti-woman and anti-Black, is also anti-gay [...] I cannot afford the luxury of fighting one form of oppression only. I cannot afford to believe that freedom from intolerance is the right of only one particular group. And I cannot afford to choose between the fronts upon which I must battle these

> forces of discrimination, wherever they appear to destroy me. And when they appear to destroy me, it will not be long before they appear to destroy you[5]. »

On voit que cette déclaration poursuit deux objectifs étroitement liés : formuler une réponse à la question « qui suis-je ? », et définir les modalités d'une « résistance à l'oppression » susceptible de déboucher sur une émancipation collective. Ces objectifs sont réciproques, parce qu'*être* une « personne » déterminée n'est pas une condition fixe, mais un devenir qui s'inscrit de façon plus ou moins autonome dans des rapports de domination, et parce que « lutter » contre ceux-ci suppose de *choisir* entre des façons différentes, voire antithétiques, de s'unir et de se diviser, de composer plusieurs identités et plusieurs appartenances (donc de manifester « qui » on est, et « ce qu'on » est). *Refuser de choisir un seul combat* (et donc une seule identité) au détriment des autres (même dans la modalité d'une hiérarchisation des adversaires) – comme Lorde en affirme la nécessité – est aussi un choix.

Deux éléments ici me semblent frappants, que je prends à rebours de l'ordre d'exposition du texte. Premièrement, la catégorie qui assure la médiation entre les deux aspects du problème est celle de communauté, ou plutôt de communauté qui se forme et subsiste *au sein d'un groupe* socialement défini. Or cette catégorie a clairement deux faces, dont le poids respectif est l'enjeu de la subjectivation humaine et politique que décrit Lorde : il y a une face objective, institutionnelle et traditionnelle, qui correspond au fait, pour un individu, d'être *assigné* par la loi et les valeurs du groupe dominant à une communauté déterminée (valorisée ou dévalorisée, stigmatisée : celle qui est « *wrong* ») ; et il y a une face subjective qui correspond à la façon dont chaque sujet « choisit » sa communauté d'appartenance, ou plutôt la modalité (résignée ou résistante, exclusive ou tolérante, simple ou multiple, stable ou flottante, conformiste ou transgressive) de son appartenance communautaire. Lorde est assignée (par la naissance ou la société) à la condition de « noire », de « femme », voire de « lesbienne », mais elle choisit une façon de

ant : c'est le fait que, dans cette composition *énoncéeen première personne* (c'est-à-dire précisément dans la modalité du « devenir qui on est »), des termes supplémentaires s'introduisent, qui ne correspondent pas à des assignations d'appartenance sociale mais à des engagements ou à des vocations – « féministe », « socialiste », « poète » –, et reflètent des choix de vie – « mère de deux enfants », « vivant en couple interracial ». On pressent que, sans ces éléments supplémentaires, le *devenir soi-même* qui est en même temps transformation du rapport au « monde » social (celui de la domination et des oppressions) ne pourrait pas avoir lieu. Une identité qui (se) change en une autre (voire en son contraire) n'est donc pas la simple addition (ou *intersection*, au sens logique du terme) des appartenances données (et imposées), même contestées ou retournées contre leur caractère stigmatisant. Même s'ils correspondent aussi à des conditions ou revendications partagées (la maternité, la sexualité interraciale...), les termes supplémentaires qu'il faut introduire pour énoncer en première personne le sens de la transformation ne sont pas l'indice d'une série d'autres appartenances situées sur le même plan. Ils semblent plutôt décrire une façon active de s'inscrire dans l'univers des « communautés » et d'en déranger les codifications, en y *ajoutant* quelque chose. Cette logique du supplément d'identité est ainsi comme la marque d'une nouvelle différence qui s'introduit dans l'univers même des différences institutionnelles. Mais par là j'anticipe sur ce que je veux placer au centre de mon analyse de l'intersectionnalité comme un « devenir sujet ». Commençons par décrire schématiquement les tensions à l'œuvre dans l'usage même du concept d'intersectionnalité.

## Premiers dilemmes

Premier dilemme : l'intersectionnalité doit certes décrire des rapports de pouvoir qui ont un caractère « systémique », nullement contrôlable à volonté par les individus, et par conséquent objectivement donnés dans une société à un moment de son histoire, parce qu'ils sont le fait d'institutions et de traditions qui s'inscrivent dans des comportements universels et proclament des valeurs intangibles ; mais elle doit aussi expliquer la façon dont, subjectivement, des individus vivent sous la contrainte de tous ces pouvoirs, puis, lorsqu'ils cessent de pouvoir les supporter, combinent plusieurs

résistances, voire plusieurs révoltes, dans une seule affirmation d'autonomie qui est aussi une nouvelle identité. D'un côté, en somme, la structure, de l'autre, l'expérience ; d'un côté la réalité objective, de l'autre le vécu subjectif. Il y a plusieurs oppressions ou dominations hétérogènes (de genre, de classe, de race, de sexualité) qui pèsent *simultanément*(même si c'est à des degrés divers) sur les mêmes individus, et il y a *une façon déterminée* (même si elle varie d'un individu à l'autre) de se battre contre ces oppressions en adoptant un mode de vie, en développant une « personnalité » complexe [6]. Des deux côtés il s'agit au fond de la vieille question de l'articulation entre l'un et le multiple, mais différemment considérée. Et cette différence importe à la réflexion, car il n'est pas équivalent de voir dans l'émergence de « luttes intersectionnelles » une conséquence (logique, ou politique) de la façon dont les rapports de domination eux-mêmes se superposent et se renforcent les uns les autres dans la réalité (c'est-à-dire dans les structures caractéristiques de notre société : capitaliste, patriarcale, coloniale, etc.), ou d'y voir l'invention d'une pratique de soi qui *surmonte* la façon dont différents pouvoirs de domination (celui du capital, celui du virilisme, celui de la « race blanche ») assujettissent leurs victimes en les différenciant : d'un côté les femmes, de l'autre les « racisés », de l'autre encore les « gays »... Une telle pratique cherche à conjoindre et à « mobiliser » les expériences qui font de la séparation des dominations une réalité abstraite. Mais peut-être cette antithèse est-elle en fait trop mécanique pour rendre compte des difficultés inhérentes à la notion d'intersectionnalité, puisque dans les faits les mêmes théoriciennes adoptent alternativement le point de vue des structures et celui des pratiques pour décrire les processus d'oppression et de résistance qui les occupent. Laissons donc la question momentanément en suspens pour examiner d'autres dilemmes.

Celui qui doit maintenant nous retenir – second dilemme – concerne *la série*, ou le *tableau* des oppressions et dominations entrant dans une figure d'intersectionnalité. Je me référerai ici à des textes unanimement considérés comme fondateurs. Bien que ne comportant pas encore le terme, le livre d'Angela Davis *Women, Race & Class* (paru en 1981) n'en a pas moins été régulièrement

invoqué par les études « intersectionnelles ». Ce qui le caractérise (comme son titre l'indique), c'est de proposer une analyse tridimensionnelle de la condition des femmes noires et de leurs rapports à d'autres groupes aux États-Unis, en partant de l'héritage insistant de l'esclavage et en aboutissant aux débats concernant le viol (y compris la réfutation du mythe raciste du « violeur noir »), aux débats sur le travail domestique et sa rémunération (la proposition féministe d'un « salaire de la femme au foyer »), ainsi que sur le droit à l'avortement (et plus généralement les « droits reproductifs »)[7]. D'une certaine façon, pour Davis (militante communiste déclarée), la question des structures de classe et de leur abolition par une révolution socialiste figure à la fois au départ et à l'arrivée, mais à la condition, d'une part, de corriger la vision marxiste orthodoxe de l'exploitation par une prise en compte de la centralité de l'esclavage dans l'histoire du capitalisme, d'autre part de neutraliser les « biais » de race et de classe qui affectent les analyses et les mots d'ordre du féminisme majoritaire dans sa critique de la domination masculine. La condition des femmes noires de la classe ouvrière (à la fois « productrices » et « reproductrices ») apparaît ainsi comme typique de l'accumulation d'oppressions dans le capitalisme historique et comme le test auquel doit se mesurer la radicalité d'une politique d'émancipation qui ne défendrait pas *certaines* victimes en en sacrifiant ou marginalisant d'autres.

A ce texte de référence il est intéressant de comparer immédiatement ceux de Kimberlé Crenshaw qui inaugurent officiellement la problématique de l'intersectionnalité – non seulement celui de 1989, mais celui de 1991 : « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color »[8]. Il s'agit d'une étude longue et complexe dont je retiens ici simplement deux points. Non par hasard sans doute, ils renvoient à la série de « cas » qui supportent toute la discussion de Crenshaw : le traitement par l'appareil judiciaire des situations de violence domestique et la façon dont les viols sont différemment perçus et jugés suivant l'identité raciale de ceux qui les commettent et de celles qui les subissent. Le premier aspect frappant, c'est que la notion de classe joue ici essentiellement un rôle *analogique* (la « classe des femmes ») parce que l'objet central de la réflexion est la façon dont

les violences racistes et sexistes sont « marginalisées » et leurs victimes réduites au silence, donc à l'invisibilité, dans les procédures et les enquêtes relatives à la condition des classes populaires. Mais surtout, ce qui retient l'attention de Crenshaw et fait l'objet de sa critique, c'est la façon dont une forme d'oppression peut être utilisée pour en occulter une autre : la dénonciation du racisme occulte le sexisme (comme si toutes les victimes de racisme étaient des *hommes noirs*) et la dénonciation du sexisme occulte le racisme (comme si toutes les victimes de viols étaient des *femmes blanches*), avec des conséquences directes sur la stratégie des mouvements correspondants[9]. D'où le second aspect qui nous frappe dans le texte : il faut *déconstruire la notion même de communauté* (et de solidarité communautaire) au moyen de laquelle se défendent les victimes d'oppression (en particulier les victimes du racisme : noirs et immigrants latinos), parce que cette notion, conçue stratégiquement comme une injonction d'unité, sert aussi à censurer (voire à justifier) d'autres violences internes (c'est le cas emblématique de la dénégation, y compris par des femmes noires, de la violence domestique « intraraciale » à laquelle elles sont en butte, sous prétexte de ne pas trahir leur communauté en accréditant le mythe invétéré du mâle noir congénitalement violent). La conséquence qu'en tire Crenshaw n'est pas qu'il faut abolir la communauté, mais qu'il faut la reconstruire et la « reconceptualiser » (ainsi que *l'identité* qu'elle cristallise) dans la forme d'une « coalition » (on pourrait dire en français une *alliance*) entre ses propres membres, tenant compte de leur différence au lieu de la refouler, et faisant ressortir les conflits afin de les résoudre. Je trouve évidemment très remarquable cette idée d'une alliance entre les membres d'une même communauté, qui ne présente pas son unité politique et ses intérêts communs comme donnés, mais en fait l'enjeu d'une élaboration consciente et le résultat d'un effort. A l'horizon de ces critiques, il y a l'idée (présente chez d'autres analystes[10]) que « sexe » et « race » sont des constructions interdépendantes, mais sont aussi les termes d'une « contradiction » anthropologique et politique. On approche d'une théorisation dans laquelle les processus d'essentialisation se supposent les uns les autres tout en entrant constamment en conflit. Mais cette théorisation se fait au prix d'une marginalisation

inverse, celle de l'appartenance de classe, sans doute parce que celle-ci ne semble pas entretenir le même rapport avec une identification subjective : la condition sociale *d'exploité(e)* n'est pas intériorisée, « incorporée » à soi de la même façon que celle de Noir (ou d'Arabe) et celle de femme (ou de lesbienne, ou de transgenre, etc.). On *n'est* pas une travailleuse sous-payée de la même façon qu'on *est* une femme ou une noire : l'un est une « situation » dans laquelle on est jetée par les aléas de la vie (même si elle se reproduit de génération en génération), l'autre est une caractéristique de la « personne » avec laquelle on fait corps. Exploitation et exclusion intérieure tombent de part et d'autre d'une séparation anthropologique et politique, dans le moment même où il s'agit de penser leur « intersection ».

### La triple oppression et la victime absolue

Passons alors à un troisième dilemme, qui recueille pour une part les conséquences des deux précédents. Le terme d'intersection n'est en réalité jamais utilisé seul, comme s'il possédait une valeur sémantique immédiatement claire, mais – d'une façon qui peut naturellement varier d'une langue à l'autre – il est toujours explicité par d'autres (comme entrecroisement, convergence, superposition, voire surdétermination) et relayé par des métaphores dont la plus insistante est celle du « carrefour » ou *crossroads* utilisé par Crenshaw : le sujet se trouve situé au croisement de plusieurs dominations et placé devant la nécessité d'y tracer sa route. Il s'agit toujours bien entendu d'affirmer la multiplicité des dominations, de récuser leur hiérarchisation au profit d'un rapport social qui serait, sinon le seul, du moins le rapport « déterminant en dernière instance », devant lequel les autres doivent s'effacer (ou auquel ils doivent accepter de se subordonner politiquement), et même de récuser leur séparation. Que ses promotrices en aient eu ou non conscience, la référence aux propriétés logiques de l'idée d'intersection est ici très éclairante[11]. Il n'empêche que, me semble-t-il, deux « schèmes » de l'intersection sont repérables dans les définitions et les applications, dont les implications ne sont pas les mêmes, ni en termes de conception de l'existence sociale, ni en

termes d'orientation politique : reprenant des mots qui circulent dans le débat, je parlerai d'un schème d'*addition* ou d'*accumulation,* et d'un schème de *fusion* ou d'*intégration*.

D'un côté (à travers en particulier la terminologie de la « triple oppression[12] »), l'image directrice est celle d'individu(e)s sur lesquelles s'entassent ou s'accumulent toutes les formes d'oppression, d'exploitation, de discrimination, et qui par conséquent sont constamment entravées par le poids des unes dans leur effort pour se libérer d'une autre (et de trouver pour cela des « alliés » dans la société). D'une façon qui peut paraître sans espoir, ces individu(e)s se retrouvent « tout en bas » (*ganz unten*), croulant sous le trop grand poids des rapports de domination auxquels elles sont simultanément assujetties[13]. Comment se battre contre la dévalorisation de son travail quand on est aussi une femme, et de plus une femme noire ? Et réciproquement, comment faire reconnaître sa dignité de femme quand on est une travailleuse surexploitée (par exemple domestique) descendante d'esclaves ou de colonisés ?

De l'autre côté, on a l'idée que la superposition ou surdétermination des rapports d'oppressions produit une métamorphose (ou, comme on disait autrefois dans le jargon dialectique, une « transformation de la quantité en qualité »), c'est-à-dire que la structure d'oppressions multiples et surtout l'expérience vécue qui lui correspond est irréductible à la somme de ses composantes : elle crée une figure sociale *sui generis* (ou plutôt, sans doute, une *série* de telles figures, car il y a de multiples situations sociales d'intersectionnalité, renvoyant à des géographies et des histoires singulières), et elle conduit à une prise de conscience unique en son genre[14]. Pour en revenir toujours au même exemple fondateur, la « femme noire » américaine (dont l'équivalent européen pourrait être la femme « arabe » racisée, mais aussi bien sûr la femme africaine immigrée), ou mieux encore la « femme noire de la classe ouvrière », n'est pas analysable en deux ou trois conditions superposées, comme si elle vivait plusieurs vies différentes à la fois : elle incarne un type original qui relie entre elles de multiples subjectivités semblables et

en qui celles-ci peuvent se reconnaître (ce qui veut dire aussi qu'elles peuvent créer un idiôme « intersectionnel » pour se dire mutuellement ce qui les réunit).

Même si cette description peut paraître très simplificatrice, on voit que les deux voies de schématisation ainsi délimitées conduisent à des conceptions assez différentes de la lutte émancipatrice : une conception additive conduit naturellement à l'idée qu'il faut forger des alliances entre des mouvements historiquement et sociologiquement hétérogènes ayant chacun leurs traditions (mouvement ouvrier, féminisme, antiracisme), alliances dont le discours intersectionnel est précisément le médiateur par les exigences d'égalité qu'il impose et par la capacité qu'il fournit de critiquer les « taches aveugles » de chaque lutte isolée ; cependant qu'une conception intégrative ou fusionnelle conduit – ou peut conduire – à identifier une *figure privilégiée* de l'oppression dont les « intérêts » propres devraient d'une certaine façon servir de boussole et de test à tous les autres.

Les choses sont sans doute moins mécaniques en pratique (c'est pourquoi je parle de tension plutôt que d'antagonisme), à preuve la remarquable idée déjà évoquée de Kimberlé Crenshaw : les « alliances » sont à forger *au sein d'une même communauté* qui est ainsi unifiée par sa division même. Je pousserai néanmoins l'opposition encore d'un cran en suggérant qu'on peut inscrire la question de l'intersectionnalité dans deux cadres théoriques très différents suivant qu'on privilégie l'un ou l'autre des deux schèmes. Du côté du schème additif se profile la possibilité (exploitée notamment par le courant des « féministes matérialistes »)[15] d'enraciner toutes les oppressions, en dépit de leur hétérogénéité, dans une structure historique commune d'exploitation ou d'aliénation (qui tend à être pensée comme le capitalisme, convenablement historicisé, mais qui peut être aussi une structure mixte capitaliste-patriarcale, ou capitaliste-patriarcale-coloniale), à laquelle, de ce fait même, toutes les luttes intersectionnelles vont essayer de s'attaquer pour la démanteler. Du côté du schème intégratif se profile la possibilité (qui paraît plus spéculative mais qui n'est pas moins prégnante intellectuellement, au contraire) de faire surgir des descriptions et des

témoignages un type de « victime absolue » (caractérisée, comme dit Crenshaw, par une « unique vulnerability »). Disons la mère célibataire pauvre et racisée[16]... C'est une figure qui est à la fois contraignante (en ce qu'elle nous oblige à regarder en face *l'extrémité* de la violence sociale dans le monde environnant) et ambivalente (en ce qu'elle peut osciller entre un statut d'abjection et celui de symbole d'une négativité historique porteuse de révolution et de « transformation du monde » pour peu qu'elle puisse être politiquement « activée »)[17].

Je suis allé jusqu'à cette extrapolation parce qu'il me semble qu'on peut alors rejoindre les questions latentes dans les autres dilemmes que j'ai évoqués et en formuler l'enjeu, sous la forme d'une question qui les traverserait tous : comment s'articulent dans l'idée d'intersectionnalité un ensemble de questions sociales (plutôt socio-politiques que simplement sociologiques) relatives à la multiplicité des formes de domination, des expériences de vie aliénée, des mouvements et pratiques de résistance, avec des questions qui relèvent de l'anthropologie philosophique : celle de l'identité subie et de l'identité revendiquée ou forgée, celle du « devenir soi-même » (dans une recherche d'authenticité personnelle) et celle du « devenir autre » (dans une transformation collective du statut de victime en statut de combattante), et, par-dessus tout sans doute, celle de la *différence des différences*, qui commence avec l'énigme des analogies entre plusieurs formes d'aliénation et débouche sur la question de savoir quelle « humanité » est à la fois sous-jacente aux multiples dominations (car toutes, d'une façon ou d'une autre, sont des « dominations de l'homme par l'homme » : *Herrschaft von Menschen über Menschen*) et reproduite par leur superposition, car – au travers de multiples pratiques et conflits – elles *instituent l'humain* dans une forme historique déterminée. Ces questions ne sont pas extrinsèques par rapport au travail théorique et militant que nourrit la catégorie d'intersectionnalité. Au contraire, elles en procèdent directement et peuvent, en retour, lui conférer un surcroît de lucidité. Mais il me semble qu'elles supposent aussi un détour par un autre type de conceptualisation. C'est ce que je voudrais proposer maintenant.

## 2. Le partage de l'humain : une impossible possibilité?

Lorsque, il y a plus de trente ans maintenant, j'ai commencé à décrire et discuter ce que j'avais proposé d'appeler les « différences anthropologiques », en en fournissant une énumération qui a parfois varié, j'avais en tête à la fois un problème de philosophie politique « paradoxal » et un exemple historique privilégié (emprunté à la lecture de Foucault, mais que je cherchais à étendre au-delà de ses objets d'analyse).

Le paradoxe politique c'était le fait qu'une conception universaliste de la citoyenneté (ou de l'appartenance à la communauté politique) qui, pour la première fois dans l'histoire, ne repose pas sur le statut privilégié d'un certain groupe humain (les *homoïoi,* à la fois « égaux » et « semblables ») mais sur la qualité d'homme (au sens générique : en allemand *Mensch*)[18], s'accompagne immédiatement de l'institution de discriminations *excluant intérieurement* du « droit de cité » une partie de ceux (celles) qui devraient y accéder, en vertu de règles elles-mêmes universelles. Nous nous trouvons en présence d'un conflit d'universalités, ou mieux d'un conflit au sein de l'universel lui-même. En effet (comme le dit la *Déclaration des droits* de 1789) les « hommes » (les êtres humains) qui « naissent libres et égaux en droits » jouissent aussi potentiellement des droits fondamentaux du « citoyen » (ce que Hannah Arendt appellera plus tard le « droit d'avoir des droits »), mais les critères au moyen desquels certains « hommes » (par exemple les femmes) se trouvent exclus de la citoyenneté (ou, comme a dit la Constitution française de 1791, de la « citoyenneté active », c'est-à-dire des *droits* du citoyen mais non pas de ses *devoirs*) sont eux-mêmes universalisés par leur inscription dans les propriétés de la *nature humaine,* à titre de conséquence des inégales capacités qu'elle comporte. Cette même nature humaine, qui fonde universellement le droit aux droits, en limite donc immédiatement l'accès. Ce qu'on peut déjà appeler une différence anthropologique (et pas simplement juridique, sociologique ou politique). Comme si – dans les cas majeurs,

qui engagent des « marques d'humanité » fondamentales : sexe et sexualité, ethnicité, âge, intelligence, rationalité, moralité – les critères d'exclusion de l'universel (qui en principe, pourtant, n'en comporte pas) devaient être énoncés au même niveau d'universalité, pour apparaître indiscutables[19].

Il faut ici bien entendu discuter pied à pied et éviter les amalgames. La nature humaine, qui inclut universellement dans la communauté politique, et la nature humaine, qui exclut de l'universel en se subdivisant et se hiérarchisant, ne sont sans doute pas exactement *la même « nature »*, ou plutôt ce sont deux versants de cette idée qui en manifestent l'équivoque (on dirait en idiome philosophique *l'amphibologie*). Mais ces deux aspects ne sont pas séparables, et plus exactement ils se combattent en permanence en se pénétrant l'un l'autre. Ce combat interne est le cœur de la conception moderne du politique.

On ne peut pas s'en tirer en expliquant (comme le veut toute une tradition critique inspirée par le marxisme ou cherchant à en transposer les arguments) que l'universel est comme tel une illusion (voire une imposture, une arme de domination) derrière laquelle se cacheraient les intérêts et les valeurs particulières d'une « classe » dominante, puisque c'est aussi en *retrouvant l'humain* dans son intégralité et son indivisibilité au sein de chaque « condition » discriminée et minorisée (les femmes, les ouvriers, les colonisés ou les racisés), et en dénonçant sur cette base la contradiction que représente une exclusion intérieure de l'humain au sein de l'humain, que les mouvements d'émancipation obtiennent à la fois la réintégration des exclus et l'ajustement de l'universel « pratique » (celui qui a « force de loi ») à sa propre idée (ou, dirait-on en jargon hégélien, à son concept). Mais on ne peut pas s'en tirer non plus en expliquant que l'écart entre la pratique et le concept est contingent, ou résulte accidentellement de forces et d'intérêts qui faussent l'application de l'universel en introduisant dans l'institution publique de la citoyenneté (comme « droit » *politique*) des distinctions qui devraient rester cantonnées dans une sphère « privée » ou ne caractériser les individus que de façon empirique, de sorte qu'en un sens les limitations internes de la citoyenneté fondées sur la

différence générique opposant les humains entre eux *n'auraient jamais dû exister* au point de vue du concept. Car sans doute il y a une tendance des régimes de citoyenneté qu'on peut dire « libéraux » à neutraliser les différences dans le moment où leur utilisation pour restreindre le droit d'avoir des droits est reconnue comme insoutenable et légalement révoquée (ce qui peut prendre beaucoup de temps et n'est pas toujours définitif) : les femmes (sous condition de nationalité et parfois de couleur) obtiennent le droit de vote[20], mais dès lors, au point de vue du « suffrage universel » *enfinconforme à son nom*, « il n'y a plus de différence » entre les hommes et les femmes[21]... Mais d'une part la contradiction abolie sur un point a toujours tendance à resurgir sur un autre (de nouvelles différences réactivent la contradiction : ainsi la nationalité elle-même). Elle est donc déplacée plutôt que résolue. Et surtout le mouvement réel du droit constitutionnel n'est pas aussi simple : il consiste plutôt en ceci que l'incorporation des exclus conduit à l'élargissement du domaine des droits qui seront considérés comme « fondamentaux » – bien que de façon inégale, parfois différée, et souvent fragile (parce que les forces qui le contestaient n'ont pas disparu). L'incorporation des femmes dans la citoyenneté (c'est-à-dire la reconnaissance de leur humanité égale) conduit (tendanciellement) à inscrire dans les droits fondamentaux les *droits reproductifs*. L'incorporation des travailleurs manuels dans la citoyenneté (c'est-à-dire la levée des préjugés et des lois qui en faisaient des individus « dépendants » et « ignorants ») conduit à faire du travail un titre de dignité universel et à inscrire les *droits sociaux* (ou certains d'entre eux) parmi les droits fondamentaux. Avec cette remarque, on constate que la différence anthropologique ne fonctionne pas seulement comme un instrument de négation (et de dénégation) de l'idée de citoyenneté universelle, mais aussi comme un instrument d'affirmation et de révélation de ses potentialités de développement. La différence anthropologique est l'élément dans lequel l'universalité s'affirme au prix de la mise au jour de ses contradictions.

Sans doute la « différence » dont je viens de parler s'inscrit-elle ainsi dans une dialectique qui a pour enjeu la réciprocité des représentations de l'humain et de la communauté des citoyens (ou si l'on

préfère la réciprocité de la dimension anthropologique et de la dimension politique de l'universel). Mais – outre qu'il peut s'avérer difficile d'y faire figurer d'autres cas qui n'ont pas encore été évoqués, parce qu'on a pris pour fil conducteur de grands mouvements d'émancipation du XIX$^{e}$ et du XX$^{e}$ siècles[22] – la notion elle-même demeure extraordinairement rigide et simplificatrice : il semble que, sous le nom de différence, il faille toujours entendre une *catégorisation binaire* (par exemple l'opposition du « masculin » et du « féminin ») et que cette catégorisation – à l'exception de quelques monstruosités – soit toujours, dans le principe, bien définie (ce qui veut dire que les déviances, par leur écart même, en fournissent la confirmation). Or il n'en est rien. D'emblée j'avais voulu au contraire inscrire dans le concept des différences anthropologiques une incertitude fondamentale (constitutive), qui porte à la fois sur leur tracé et sur leur définition. Leur façon d'inscrire la contradiction au cœur du politique s'en trouve inévitablement affectée. Le modèle m'en avait été fourni par la grande enquête de Foucault sur la question des « anormaux » dont je résumerai à nouveau ce qui, à mes yeux, en fait un paradigme pour l'étude des différences anthropologiques en général[23].

L'étude par Foucault de la question des « anormaux » et de la catégorie même d'anormalité s'inscrit dans une tradition critique dont il n'est pas le créateur : elle renvoie à l'œuvre instauratrice de Georges Canguilhem, et pourrait être comparée à d'autres en France et hors de France (Erving Goffman). Mais alors que Canguilhem s'attache à critiquer la construction épistémologique de la notion de « normalité » (dont l'envers est le *pathologique*, nom savant de la maladie, susceptible d'être étendu dans le champ psychologique et sociologique), pour montrer qu'elle repose sur la confusion d'un fait statistique et d'une valeur vitale ou sociale, Foucault renverse en quelque sorte la perspective, et pose la question plus générale des « anormaux » tels qu'ils sont *identifiés* pour être traités par un réseau d'institutions disciplinaires typiques de la société bourgeoise, qui se développent après la révolution française et la révolution industrielle, incluant la médecine et les hôpitaux, mais aussi les prisons et plus généralement l'appareil judiciaire et pénal, les écoles et l'appareil scolaire avec son complément « psyc-

hologique », la famille et son ordre moral exerçant le contrôle de la sexualité. Il montre qu'il n'y a pratiquement pas de domaine de l'existence qui échappe aujourd'hui à la distinction du normal et du pathologique, ce qui rend cette distinction extraordinairement contraignante et envahissante (on pourrait dire : ce qui fait de la vie un perpétuel effort pour rester ou revenir dans le chemin de la normalité et éviter de tomber dans l'anormalité sous une forme ou sous une autre – à moins de « choisir » la transgression ou les soi-disant « bénéfices secondaires » de la maladie).

Mais cette contrainte à laquelle il est impossible de se soustraire, sauf en prenant de très grands risques et en s'exposant à de violentes rétorsions, repose en même temps sur une base extraordinairement fragile, en raison de deux incertitudes qui l'affectent en permanence. La première porte sur la possibilité même de séparer le normal de l'anormal, ce qui veut dire à la fois *distinguer* l'un de l'autre ces deux « états » ou « comportements », et *renvoyer* ceux qui en relèvent dans des lieux différents, gouvernés par des règles antithétiques (en particulier pour ce qui concerne l'usage de la liberté individuelle). Naturellement les institutions disciplinaires imposent des séparations brutales, mais ces séparations sont souvent inapplicables ou contestées, elles ne cessent de changer de définition, et s'avèrent finalement d'autant plus arbitraires qu'elles se veulent plus objectives et plus scientifiques. Le fond de la question, comme l'avait vu Canguilhem, est qu'un état « normal » de l'individu ou de la collectivité ne peut pas se définir autrement que comme une négociation permanente avec l'écart, la déviance, la maladie, dont l'expérience lui est *immanente*, tandis que – comme je pense que Foucault a voulu le montrer – l'anormalité n'est pas autre chose que le contrecoup, l'envers et parfois le résultat d'une tentative pour « normaliser » les conditions de vie et les conduites en leur imposant des règles et des modèles fixes. La distinction du normal et de l'anormal est donc à la fois incontournable (car il est impossible d'imaginer une société humaine qui abolirait purement et simplement cette distinction ou laisserait les individus en quelque sorte « libres » de décider à volonté de quel côté ils se

situent à chaque instant : c'est moi qui sais si je suis malade...) et indéfinissable de façon rigoureuse, pour distribuer *sans reste* les êtres humains en « normaux » et « anormaux ».

À ce *double bind* qui affecte à la fois les individus et l'ordre social, s'ajoute une seconde incertitude à laquelle Foucault s'est particulièrement attaché en raison des conséquences qu'elle entraîne dans le rapport des sujets à l'ordre juridique qui circonscrit leur espace de liberté, et notamment dans le champ de la sexualité. Elle porte sur la division interne de ce qui est « anormal » entre les deux registres opposés de la *pathologie* et donc en particulier de la folie (renommée « maladie » ou « trouble mental ») et de la *délinquance* (donc en particulier du crime au sens étroit ou élargi : *Verbrechen, Unrecht*). Là encore un critère apparent existe, parce que la pathologie est quelque chose que le sujet est censé *subir*, dont il n'est pas le responsable ou même l'auteur, alors que la délinquance est une conduite qu'il est censé avoir librement choisie (en empruntant le « mauvais chemin »). Mais l'étude de l'évolution et de l'application de notions comme celle de *dangerosité*et de *perversion* dans leurs usages psychiatriques et judiciaires montre que le critère est inapplicable, ou se trouve pris dans un cercle : le problème permanent des inquisiteurs (ou « experts ») mandatés par la société (mais aussi des sujets qui cherchent à se comprendre et à se juger) est de définir ce qui est crime et ce qui est folie, pour démêler dans ce qui doit tomber sous la catégorie de l'anormalité les parts respectives de la « liberté » et du « déterminisme » (ou de la prédestination)[24].). À quoi l'on est tenté d'ajouter que de son côté la normalité est toujours affectée d'une incertitude sur le point de savoir si elle réside dans une conduite ou un genre de vie spontanément conformes à des normes sociales et médicales naturelles (sur le modèle de la « santé »), ou bien dans une position subjective capable de prévenir et de corriger ses propres écarts (ce que la psychanalyse appelle un « surmoi »). Mais de toute façon ce qui apparaît au bout du compte c'est que cette grande différence sur laquelle sont construites nos vies et nos sociétés ne constitue jamais un état de fait, mais relève toujours d'une décision : décision *sur* la différence (qu'elle existe,

qu'elle doit être mise en évidence) et décision *dans* la différence (en quoi elle consiste, comment elle s'applique, et ce qu'il faut en faire). Je reviendrai à ce terme.

Il m'était alors apparu que ce *double bind* logé au cœur de la différence normalité/anormalité non seulement constituait par lui-même une détermination anthropologique fondamentale pour la politique – ce que Foucault suggère très fortement –, mais aussi qu'il pouvait servir de fil conducteur pour étudier, par analogie, la façon dont se construisent et opèrent d'autres différences, non moins radicales, qui ont en commun d'instituer un *partage de l'humain* (c'est-à-dire un partage qui place tout être humain devant un choix, et par voie de conséquence vise à répartir les humains de façon exhaustive dans des « classes » complémentaires) et d'affecter immédiatement ce partage d'une incertitude (et même d'une double incertitude) radicale. Donc d'en faire une institution impossible, bien qu'elle soit redoutablement effective.

Ce que j'avais en tête évidemment, c'était la *différence sexuelle* (comme différence des identités sexuelles, oscillant entre « naturalité » biologique et construction d'un « genre » social, et redoublée intérieurement par la différence des sexualités) ainsi que la *différence raciale* (déplacée au cours du XX$^{e}$ siècle d'une définition « biologique » à une définition « culturelle »,ni l'une ni l'autre n'étant en fait rigoureuse), mais également la *différence intellectuelle* (qui gouverne la « division du travail » et les hiérarchies de statut et de prestige dans les sociétés de classes) et la *différence d'âge* (en tant qu'elle répartit les humains en « adultes » et « enfants » par franchissement d'un seuil de maturité généralement assigné par l'éducation et par la loi)[25]. D'autres encore, peut-être, car par définition une telle liste évolue, elle ne peut être close. Je crois pouvoir affirmer que ces différences, qui sont toujours à la fois culturellement construites et politiquement instituées, constituent en même temps pour le politique un *a priori* historique auquel l'idéologie dominante attribue un statut naturel (donc, pour parler comme Foucault et Derrida, « quasi-transcendantal ») : car ce sont

ier ce « droit », parfois de façon révolutionnaire. Ma thèse était cependant que la contestation du partage, dans tous ces cas, ne peut pas consister à *abolir* l'incertitude dans la définition de la différence (ce qui reviendrait d'une certaine façon à retrouver ou trouver enfin la base « naturelle » dont elles se réclament et qui ne cesse de se dérober à elles)[26] : elle ne peut que la déplacer, ou mieux *l'interpréter* autrement, comme l'occasion d'une autonomie plutôt que d'une nécessité ou d'une norme. Il me faut ici cependant faire place (même trop rapidement) à la reconnaissance d'une difficulté, et aussi à la rectification d'un présupposé historique implicite qui comporte, en fait, de lourdes conséquences. Elles ne sont pas totalement indépendantes.

### Quelle analogie des différences ?

La difficulté que je vois dans ma propre présentation (non sans ressemblance avec certaines des difficultés qui affectent le concept d'intersectionnalité, et l'on se doute que cette similitude contribue à me faire prendre la question au sérieux), c'est le postulat d'une analogie entre les différences (donc, inversement, la question de la « différence des différences »). L'idée qu'il y a une analogie entre la façon dont sont écartées de la pleine citoyenneté les femmes discriminées en raison de leur sexe, les ouvriers en raison de leur ignorance[27], les enfants en raison de leur immaturité, les fous et des criminels en raison de leur délire ou de leur indignité, les « non-blancs » (*browns*) en raison de leur infériorité génétique ou culturelle, la discrimination des étrangers en raison de leur ... étrangèreté, cette idée est en fait imposée par l'utilisation généralisée de catégories juridiques typiquement bourgeoises, qui sont la *minorité* et l'*incapacité*, sous lesquelles elles tombent toutes historiquement. C'est donc une analogie négative qui a toutes chances de neutraliser et de rendre invisible la singularité de chaque « différence » (c'est-à-dire le problème existentiel qu'elle pose à ceux et celles qui l'imposent ou la subissent, la revendiquent ou la contestent), et ainsi de réduire à la fois sa portée anthropologique (sa contribution à une définition, ou mieux une problématisation de l'humain) et sa signification éthique (le genre de « choix » qu'elle présente, le genre de « solidarité » qu'elle rend possible).

Mais à son tour la conscience de cet obstacle épistémologique peut le transformer en instrument de réflexion : il suffit pour cela qu'on décide de prendre le repérage des analogies non pas comme un point d'arrivée dans une logique classificatoire, mais comme un point de départ dans une recherche qui a pour objet la *différence des différences* (et au fond « l'humain » ne peut pas être autre chose que cette différence même). Ainsi il est utile de s'apercevoir qu'il y a une analogie entre la façon dont le « masculin » infiltre ou modifie le « féminin » et inversement, et la façon dont la « maturité » infiltre ou modifie « l'enfantin », et inversement, qui l'une et l'autre ont une analogie avec la façon dont le normal et l'anormal s'interpénètrent (avec à chaque fois bien sûr un effet de *domination* d'un des termes sur l'autre), parce qu'on est incité ainsi à explorer dans le champ du « rapport sexuel », comme dans celui de la santé et de la pédagogie, un même effet d'« impossibilité », sans réponse préétablie. Et surtout, pour revenir au point de départ, il est utile, mais insuffisant et provisoire, de repérer dans le cas de la différence sexuelle, comme dans le cas de la différence raciale, un « effet de naturalisation » qui a pour enjeu la réduction de l'incertitude : de même que l'hétéronormativité sexuelle, en « pathologisant » et criminalisant certaines conduites et modalités du désir, tente de faire passer la différence des genres pour stable et binaire (en déniant ce qui la « trouble », selon l'expression de Judith Butler), de même la transformation en marques héréditaires, visibles ou invisibles, de consanguinité (dites « races ») des différences ethnoculturelles collectives engendrées par l'histoire des segmentations et hybridations de l'espèce, tente de faire passer la *multiplicité humaine* pour une « loi » de population et de civilisation exigeant la ségrégation des groupes pour assurer leur survie. Mais la différence d'histoire, de contenu, de vécu de ces constructions importe autant et plus que leur analogie formelle, parce que c'est elle qui tout à la fois permet de comprendre leurs interactions, interférences ou intersections historiques, et de chercher le terrain sur lequel elles peuvent être simultanément contestées. Avant de revenir sur cette question, je dois cependant faire place à une rectification non dénuée de conséquences.

## Une dimension manquante : la distorsion coloniale

Dans la façon dont je décrivais la fonction politique des différences anthropologiques et la mise en contradiction de l'universel avec lui-même dont elles sont la source, a toujours régné, implicitement ou explicitement, une comparaison transhistorique entre deux régimes de citoyenneté et deux conceptualisations de la différence respectivement illustrés par la culture de la cité *antique* (grecque et, au prix de certains aménagements, qui ne sont pas mineurs, romaine) et par celle de la société *civique-bourgeoise* occidentale moderne[28]. Ce qui revient au fond à retrouver une vieille distinction anthropologique entre le *status* et le *contract*, ou les sociétés (institutionnellement) « hiérarchiques » et les sociétés (formellement) « égalitaires ». Naturellement une telle opposition ne peut avoir qu'une signification idéal-typique, mais elle oriente dans un certain sens l'interprétation du rapport entre l'anthropologique et le politique : soit les différences sont déjà données en amont de la définition de la citoyenneté et de la constitution de la « communauté des citoyens » (et dans ce cas elles sont en petit nombre, elles se déploient dans l'espace « domestique », et elles ne peuvent pas être remises en question sans déstabiliser tout l'ordre social, comme on le voit exemplairement dans les *Politiques* d'Aristote) ; soit elles sont instaurées (ou restaurées) après que la citoyenneté a été fondée sur des principes universels, pour limiter ou contrecarrer cette universalité au moyen de critères eux-mêmes « universels » (comme j'ai soutenu que c'était le cas dans le constitutionnalisme moderne, postrévolutionnaire). Dans ce cas les différences sont multiples, évolutives, et transgressent en permanence les frontières du privé et du public.

Cette polarité a des vertus explicatives : elle conduit à se demander si le sens de l'histoire marqué par l'universalisation de certains modèles politiques occidentaux doit s'interpréter comme un progrès, ou au contraire comme un procès d'aliénation généralisée. Mais elle présente l'inconvénient considérable d'ignorer la situation régnant dans le champ de la *colonie* au sens large d'espace « périphérique » dominé par la conquête européenne du monde, dans lequel les structures traditionnelles – notamment les structures de parenté et les institutions religieuses – sont détruites ou conservées (voire tout simplement inventées) en proportions

variables, selon qu'elles servent de relai à la sujétion coloniale, ou de terrain dans lequel s'enracinent les résistances et les révoltes des subalternes qui commencent par restituer et réhabiliter le précolonial aboli tout en forgeant une citoyenneté nouvelle. Au prix, à nouveau, d'une simplification historique considérable, on pourrait donc dire que nous avons là une troisième figure d'articulation des différences anthropologiques et de la participation à la « cité » (qui, dans la colonie, se trouve être pour l'essentiel une non-participation, une participation *interdite*, à moins d'abolir l'interdictionau travers de luttes de libération). Mais cette troisième figure occupe une place considérable dans l'histoire moderne, à la fois parce que la colonie constitue l'envers de la communauté civique-bourgeoise des sociétés du « centre », qui ne cesse de faire effraction dans leur histoire comme un refoulé agissant, et parce qu'elle ne disparaît pas *sans traces* dans les sociétés inégalement décolonisées, situées de part ou d'autre de l'ancienne ligne de partage entre les « citoyens » et les « sujets »[29].

Cette torsion discriminante a pour effet, d'abord et avant tout, de conférer à la *différence raciale*, constamment réaffirmée et redéfinie, une fonction déterminante dans la catégorisation des individus et des groupes, « écrasant » en quelque sorte toutes les autres différences (ou les imprégnant de sa propre logique, comme on le voit dans la représentation coloniale des relations sexuelles et de la sexualité différentielle des « races », ou dans la contamination des représentations du pathologique par des théories opposant la « mentalité primitive » à la psychologie complexe des « civilisés »). C'est pourquoi l'irruption du thème postcolonial dans l'espace de la pensée critique au XX$^{e}$ siècle a eu aussi pour conséquence de forcer la théorie à se demander comment et pourquoi, en général, les différences anthropologiques s'affectent les unes les autres : de sorte que toute idéologie de la race est aussi une idéologie de la sexualité, toute réglementation de la différence des sexes présuppose une théorie de l'anormalité, etc.[30] La colonie comme espace social « inversé », territoire d'exclusion de ses propres « indigènes », a pour effet, secondairement, de replacer toutes les différences anthropologiques, non pas dans l'horizon d'un postulat d'universalité (et donc d'égalité), mais au contraire dans un champ *d'inégalités*

*généralisées* dont elles seraient la manifestation sous une multiplicité de figures, qui apparaît soudain comme la face cachée du régime bourgeois de l'universel (ou si l'on veut de la « modernité »), mais qui peut aussi se penser comme son *potentiel de perversion* intrinsèque, coextensif à l'histoire de son institution. On a là de puissants effets d'intersectionnalité, à partir desquels il est possible de revenir à la question fondamentale qui n'a été pour l'instant qu'effleurée : celle du rapport entre l'idée de différences anthropologiques et celle de rapports de pouvoir.

### Différence, pouvoir, domination, institution

La thèse que je voudrais défendre est à double face. Je l'énoncerai ainsi : *toutes les différences anthropologiques sont des rapports de pouvoir*, non pas secondairement ou par accident, mais intrinsèquement et constitutivement ; mais inversement tous les rapports de pouvoir qui s'exercent de façon « générique » entre des humains catégorisés comme supérieurs et inférieurs, dominants et dominés, ordonnants et obéissants, dirigeants et dirigés, protecteurs et protégés, éducateurs et éduqués, *construisent des différences anthropologiques*.

La première formule veut dire que les différences ne sont jamais égalitaires ou symétriques, mais toujours discriminantes, assujettissantes (des relations de « maîtrise et servitude », comme disait Hegel, qui a fondé sur cette figure anthropologique toute sa phénoménologie de « l'esprit », c'est-à-dire de *l'être en commun*), hantées par la présence en leur sein d'une violence plus ou moins visible, plus ou moins légitimée. Cette constatation doit servir en particulier à remettre à leur place les représentations euphémisantes et banalisantes d'une complémentarité, d'une protection ou d'un soin qui masquent la violence, la normalisent, ou la rachètent au bénéfice d'un « bien commun ». Prise dans toute sa rigueur (telle que nous a enseigné à l'exercer la philosophie de la « déconstruction »), une partition de l'humain, même et surtout quand elle s'accompagne de la désignation de valeurs et de vertus propres à chaque terme de l'alternative, est déjà une subordination ou une dépendance d'un terme envers l'autre.

La seconde formule veut dire non seulement qu'il n'y a pas de rapports de pouvoir vraiment structurants pour la société sans des procédures de légitimation des hiérarchies par la « nature des choses », de reproduction du consentement, voire de renversement de la violence en demande d'autorité (c'est la vieille problématique de la « servitude volontaire »), mais aussi que les rapports de pouvoir sont toujours intrinsèquement problématiques. Et le problème qu'ils posent (et ne peuvent résoudre que par une combinaison d'arbitraire et de métaphysique) consiste à déterminer *quels genres d'humains* sont faits pour commander ou pour obéir *(archein* et *archesthai* dans la terminologie du vieil Aristote). Ils engendrent donc un questionnement sur l'identité de ceux qui les subissent et, en miroir, de ceux qui les exercent, dont l'issue n'est jamais ni assurée d'avance ni définitivement acquise, parce qu'elle est toujours troublée en cours de route (je reprends intentionnellement le mot de Judith Butler) à la fois par l'imprécision des « caractères » de ceux qui les portent, et par la surdétermination des « qualités » qui sont exigées d'eux. C'est le point le plus délicat, à propos duquel je dois chercher au maximum à clarifier mes idées, car c'est aussi de lui que dépend la possibilité de repenser l'intersectionnalité de façon critique.

En réalité la question n'est pas tout à fait bien posée si on se contente de raisonner avec ces deux termes apparemment simples : la *différence* et le *pouvoir*, dont le point d'intersection sera quelque chose comme la discrimination, la hiérarchie, l'inégalité ou la dépendance. Par les discussions qui précèdent, j'espère avoir réussi à montrer que la différence n'est pas une idée simple, ou si l'on veut que toute différence se complique de son propre redoublement, de sa propre indétermination, voire de sa propre impossibilité. Mais il faut une complication égale du côté du « pouvoir »[31] : cela tient d'abord au fait que le pouvoir – celui des propriétaires du capital, des managers, des gouvernants, des pères, des frères et des maris, des Blancs ou réputés tels, des professeurs, des médecins, etc. – n'est pas seulement inscrit dans des rapports historiques de domination (il est, comme on dit, « systémique »), mais consiste aussi nécessairement en relations interpersonnelles entre individus et entre groupes. Dans le langage de la *Logique* hégélienne, on dira

qu'il ne s'agit pas seulement de *Verhältnisse* mais aussi de *Beziehungen*[32]. Les rapports (*Verhältnisse*) sont « invétérés », c'est-à-dire qu'ils sont *déjà là* (parfois depuis très longtemps, en deçà de toute mémoire, mais parfois depuis peu, du fait d'une « révolution ») quand les individus (comme disait Marx) y « entrent » pour en remplir les fonctions et en « reproduire » la structure. Tandis que les relations (*Beziehungen*) s'établissent toujours *au présent,* dans l'actualité d'une confrontation, où il faut que leur légitimité se vérifie (ce qui veut dire qu'il est toujours idéalement possible qu'elle *ne se vérifie pas*). Même lorsqu'ils ne se voient pas matériellement, face à face, les partenaires d'une relation de pouvoir interagissent, ils sont exposés à l'autre qu'ils perçoivent à travers une certaine image, un certain « rôle » ou un certain « type ». Et par voie de conséquence les détenteurs du pouvoir se perçoivent eux-mêmes (ou si l'on veut « s'identifient ») comme *l'autre de l'autre* (qu'ils croient en leur pouvoir), ils construisent leur propre image par la négation des traits qui « destinent » l'autre à une condition d'infériorité ou de subordination ou « justifient » qu'il (elle) s'y trouve. C'est dans ce va-et-vient permanent que s'investissent des représentations différentielles de l'humain, car le ressort universel des discours de légitimation par lesquels une fraction de l'humanité se perçoit et se présente comme « appelée au pouvoir » (ou digne de l'exercer) est toujours constitué par le fait de s'attribuer une humanité dont son « autre », subordonné, serait privé (ou à laquelle il n'accéderait qu'imparfaitement, incomplètement et par délégation).

Je reformulerai cette idée en suggérant qu'il faut raisonner non pas à deux termes, mais tendanciellement à trois : différence, pouvoir et domination[33]. Ces termes ne sont pas mutuellement étanches (un problème circule entre eux), mais chacun représente un pôle de cette circulation. La domination structurelle invétérée et massive (par exemple le patriarcat, le racisme « systémique », le virilisme, l'intellectualisme) se reproduit et dure dans la mesure où des relations de pouvoir personnalisées la mettent effectivement en œuvre et en vérifient l'application de façon *quotidienne*, à travers chaque « rencontre » ou situation de « reconnaissance ». De leur côté, les relations de pouvoir s'imposent contre les refus ou les défis éventuels de ceux (et celles) sur qui elles s'exercent, en faisant appel non

seulement à la force et à la séduction, mais aussi à l'évidence massive de la *tradition*, qui n'est pas autre chose que la durée et la généralité de fait comme preuves de légitimité d'une domination. Le point où ces deux modalités de sujétion se rencontrent et se confortent (ou se « reproduisent ») l'une l'autre est ce qu'on peut appeler en général *l'institution* (faite de toute une série d'institutions particulières), mais ce qui anime les institutions et confère une dimension symbolique contraignante sinon toute-puissante à leur façon de disposer des places et de distribuer des sujets entre ces places ne peut pas être autre chose que la superposition, la solidarité et la référence mutuelle des différences anthropologiques. Pourquoi ne pas dire leur « intersection » ? Chaque différence « dit » en quelque sorte aux autres comment s'appliquer à ses sujets (comment raciser ou pathologiser une « femme », un « homme », un « enfant », etc.).

### Violence et normalité : politique des différences

Cependant ce dispositif théorique comporte un autre enjeu : il nous permet de réfléchir à la façon dont les structures de domination et de pouvoir « gèrent » la violence sociale qu'elles engendrent elles-mêmes. Cette violence est omniprésente, lorsque le pouvoir doit anéantir les résistances, courber les volontés rebelles ou tout simplement les « mauvaises volontés », mais aussi prévenir la possibilité même de leur formation, et elle prend des formes qui peuvent être ostentatoires ou bien dissimulées sous la protection des institutions. Le féminisme contemporain a introduit de ce point de vue l'idée fondamentale d'un *continuum* de violence allant du dénigrement quotidien dans l'espace professionnel ou domestique au féminicide, en passant par le « devoir conjugal », le harcèlement et le viol[34]. D'une façon qui demeure extraordinairement inégale suivant le type de différence anthropologique qui est directement concerné, cette violence est peu à peu mise au jour par les victimes qui la dénoncent publiquement, ce qui joue un rôle politique important dans la délégitimation des structures de domination. Mais l'état de choses « ordinaire » c'est le refoulement en dehors de la sphère publique et plus généralement *l'inapparence* de la violence comme telle, qui est l'effet de sa « normalité » ou plus exactem-

ent de sa normalisation. La normalisation est le mécanisme fondamental qui légitime les rapports de domination en rendant la violence du pouvoir imperceptible et impensable.

Or le ressort fondamental de cette normalisation est la naturalisation des différences anthropologiques, qui suppose aussi la réduction de leurs incertitudes et contradictions internes. Elle doit faire apparaître l'impossible non seulement comme possible, mais comme nécessaire. *Il y a des hommes et il y a des femmes,* c'est un fait. De même qu'*il y a* des Blancs et des Noirs, *il y a* des adultes et des enfants (la question des « vieillards » est plus compliquée...), des gens bien portants et des malades, des honnêtes gens et des criminels... Une société de dominations multiples se présente alors comme une société dans laquelle les différences anthropologiques sont codifiées, simplifiées (en particulier par leur réduction à des oppositions binaires routinisées, qui peuvent être nommées comme des complémentarités) : c'est une société où les individus « entrent » simultanément dans des types anthropologiques qui les classent, les distribuent, les identifient, et dans des relations de pouvoir hiérarchiques. Cette double entrée, qui dans la pratique n'en fait qu'une, construit ce que Pierre Macherey a appelé le « sujet des normes », étant entendu que les normes en question ont pour condition d'existence la normalisation aléatoire qu'en retour elles imposent[35]. C'est pourquoi, derechef, il faut comprendre que la normalisation (des sujets, de la société) est comme telle un régime de violence différée, différenciée et généralisée. Elle recouvre à la fois la violence « muette » de la quotidienneté, la violence « exceptionnelle » du maintien de l'ordre et de la répression des transgressions, et la violence « anarchique » qui subsiste sur les marges, ou explose à l'improviste au beau milieu de la cité dans des « passages à l'acte » agressifs ou suicidaires, minuscules ou spectaculaires. La question qui se pose alors est de savoir si un tel tableau laisse place à la possibilité d'un quatrième terme : une violence « révolutionnaire » (grande ou petite) – plutôt une *antiviolence* qu'une *contre-violence* mimétique – capable d'échapper au cercle du pouvoir et de bloquer la reproduction des dominations[36]. Et la question se pose de savoir quel rapport une telle antiviolence entretiendrait avec la capacité des sujets de déjouer ou déstabiliser le code

des différences anthropologiques normalisées. C'est cette question que je voudrais maintenant discuter en reprenant le fil du débat sur l'intersectionnalité. Car il me semble que celle-ci, en son fond, est justement une façon de l'affronter.

## 3. Pour une intersectionnalité différentielle

On a vu plus haut que les élaborations contemporaines de la notion d'intersectionnalité et les débats qu'elle suscite ramènent toujours à des alternatives qui n'ont pas seulement une portée épistémologique mais désignent des tensions intrinsèques au « phénomène » qu'il s'agit d'analyser et dans lequel il faut s'insérer pour y *prendre parti*[37].). Cela tient à ce qu'au fond l'intersectionnalité n'est ni la caractéristique d'un état de choses donné (comme structure, rapport social, institution, tradition, etc.) ni le principe (voire le mot d'ordre) d'une stratégie qui cherche à organiser le renversement des rapports de domination imposant aux individu(e)s certaines identités, mais plutôt le nom programmatique désignant le processus qui fait passer du premier terme au second. Mieux, c'est le nom qui désigne le fait que la transformation, le renversement et la subversion doivent trouver leurs conditions de possibilité dans l'état de choses existant, ou même y ont toujours déjà *commencé* (serait-ce d'une façon encore imperceptible), cependant que les stratégies de transformation qui visent à « changer la vie », envisagées comme l'émergence de nouveaux sujets plus nombreux, plus forts et plus libres, demeurent affectées par les identifications multiples du « vieux monde », qu'elles ne cessent de chercher à réinterpréter (Judith Butler dirait : « resignifier »). Car les mouvements d'émancipation, surtout s'ils ont un caractère révolutionnaire et effectuent une rupture avec la loi du présent, ne doivent pas être pensés sur le modèle du « saut » d'un monde dans un autre, mais plutôt sur celui de l'effort et de la transition ininterrompue, donc jamais achevée, d'une société et d'une forme de vie vers une autre. Peut-être même s'agit-il d'une transition dont le sens et les résultats ne peuvent pas être désignés de façon univoque, car ils ne correspondent pas à la

uement, comme libération des oppressions), mais dépendent entièrement dans leur contenu à venir des aléas de la transition (et de la lutte). Ce sont là, admettons-le, de très vieux problèmes de la pensée du changement historique, à laquelle on a pu donner naguère, entre autres, le nom de « philosophie de la *praxis* ». Peut-être la problématique de l'intersectionnalité, redoublée comme je le propose d'une problématique des différences anthropologiques, pourrait-elle à la fois ranimer ces problèmes et étendre, en le diversifiant, le champ des pratiques au sein duquel ils sont éprouvés.

Mais prenons le risque de faire un pas de plus dans la traduction philosophique de la question. On voit bien, à la lecture des travaux sur l'intersectionnalité que j'ai évoqués ci-dessus, qu'ils entretiennent un lien étroit avec la problématique de *l'empowerment* des groupes opprimés et de leurs membres : terme sans équivalent simple dans la langue française, mais dont le sens n'est pas mystérieux. C'est *l'augmentation de la puissance d'agir* des sujets[38]. Non seulement les théories de l'intersectionnalité sont toujours en même temps des descriptions et des anticipations de la façon dont les sujet(te)s surmontent les obstacles intérieurs et extérieurs à leurs luttes, dressés par l'ensemble des « conditions » auxquelles elles sont soumises, et les transforment en énergie et en imagination de combat (comme disait Audre Lorde), mais en un sens l'objectif ultime de ces théories est – très dialectiquement – d'intensifier et d'aggraver le tableau de l'oppression (en multipliant les rapports de domination sous lesquels certains sujets et surtout sujettes doivent vivre et survivre) pour en tirer l'hypothèse d'une capacité d'action (et de « transformation du monde ») elle-même plus grande et plus intense, soit parce qu'elle s'attaque aux structures les plus profondes de l'aliénation, soit parce qu'elle recèle la possibilité de fédérer ou d'unifier la multiplicité des luttes dirigées contre le « système » – pour peu que celles-ci acceptent de surmonter leur exclusivisme. Cela est vrai aussi bien dans une conception additive de l'intersectionnalité (qu'il aurait peut-être mieux valu appeler « multiplicative ») que dans une conception fusionnelle tendant vers la désignation d'une « victime absolue », pour reprendre la distinction proposée *supra*. Mais alors, toujours dans le même esprit philosophique, nous pouvons préciser ce que

la transition signifie du point de vue de ses acteurs : un passage *de la passivité à l'activité*, voire une « conversion » de l'une dans l'autre. On voit bien, je crois, en quel sens l'idée d'intersectionnalité peut intervenir à la fois des deux côtés de ce vecteur, en ce sens que les dominations intersectionnelles (multiples, superposées, combinées) sont des structures de passivation renforcée (ou si l'on veut de « victimisation » des sujets), tandis que les luttes intersectionnelles (réunissant plusieurs forces, plusieurs « désirs » de liberté, et visant l'ensemble ou le nœud des rapports d'oppression) sont porteuses d'une « agence » (*agency)* ou d'une activation maximale, à la fois plus radicale et plus universelle. Et l'on pourrait dire, corrélativement, que l'intersectionnalité est le nom qui a émergé de la multiplicité même de ces luttes, en même temps que de la position « stratégique » de certaines d'entre elles, pour désigner cette nouvelle modalité d'engagement et le degré de puissance qu'elle met en jeu (puissance de la domination, puissance de la révolte). Mais alors il faut creuser un peu plus la représentation que nous nous faisons d'une « conversion de la passivité en activité », en particulier pour ce qui concerne la façon dont elle connote des articulations du *collectif* (toute lutte politique est collective) et de *l'individualité* (toute subjectivité est en dernière analyse individuelle, ou mieux transindividuelle), et requiert des négociations de *l'identité* (qui instaure une équivalence entre les sujets) avec la *singularité* (qui ne peut être que différentielle). C'est à l'élaboration de ces questions que je voudrais consacrer mon développement final.

## Identification et singularité : le paradoxe du sujet « activé »

Je dirai tout de suite où je veux aller, en prévenant qu'il ne s'agira pas tant d'une thèse (encore moins d'une « théorie ») que de la formulation aussi serrée que possible d'un *paradoxe*, qui n'est pas un jeu intellectuel mais un problème réellement affronté dans l'histoire et dans la pratique. Je pense qu'il doit toujours subsister une tension irréductible entre deux modalités de l'intersection, qui jouent respectivement au niveau de la construction du sujet comme individualité autonome (même si cette construction ne vise pas à une possession de soi imaginaire, mais à l'échange de « propriétés » et de « capacités » avec d'autres sujets) et au niveau de son incorporation dans une lutte, un mouvement, donc une communauté de

sentiments et d'intérêts, qui ne prend pas nécessairement la forme de la discipline de parti ou de l'indistinction, mais confère quand même une priorité à la valeur de similitude[39]. Il y a comme deux versants de l'intersection qui sont aussi deux modalités de la subjectivation : elles peuvent entrer en contradiction et pourtant devraient ne faire qu'un dans l'action. Chacune peut devenir un obstacle pour l'autre, et pourtant, « ontologiquement », chacune est la condition du renforcement de l'autre. Pourquoi cette division du concept ?

Une *existence individuelle* (terme que je préfère ici à celui de « sujet individuel », parce qu'il marque un devenir, une transformation de soi en cours), c'est toujours une intersection d'identités qui sont imposées par des institutions et des traditions ou qui se construisent dans la relation avec l'autre (des personnes, mais aussi des lieux, des expériences), et coexistent de façon plus ou moins pacifique. Mais, plus profondément, c'est une intersection de choix ou de décisions (pas nécessairement conscientes) quant à la façon de se situer au regard des différences qui partagent l'humain (et ainsi le « font »), donc (comme j'ai essayé de le montrer ci-dessus) quant à la façon de s'inscrire dans les rapports de pouvoir pour les exercer, les subir ou les rejeter. Une telle intersection est toujours en dernière analyse absolument singulière, irréductible à toute autre. C'est d'elle que procède la capacité subjective de refuser la domination, de contester l'ordre existant et ses normes, mais c'est d'elle aussi que peut venir la difficulté, la répugnance à se dissoudre dans un collectif de lutte qui constitue un *sujet politique*.

Car celui-ci obéit à une autre loi, qui est une autre façon de pratiquer l'intersection : non pas la singularité ou l'individualisation de la différence, mais l'identification à la fois « horizontale » et « verticale » c'est-à-dire circulant horizontalement entre les individu(e)s et les assimilant les un(e)s aux autres par la médiation d'une certaine verticalité, qui n'est pas nécessairement l'obéissance au commandement d'un autre individu, mais peut être l'adoption d'un modèle commun d'humanité moral et affectif (passant en particulier par la « conformation » des corps – je vais y revenir)[40]. L'incidence de la problématique de l'intersectionnalité à ce niveau

consiste à récuser ou minimiser les effets d'*essentialisation* (même « stratégique ») qui sont indissociables de l'organisation et de la propagation d'une lutte commune dirigée contre une seule domination, dans laquelle les contradictions et les divergences sont sacrifiées à la défense d'une seule identité (de race, de genre, de classe, de sexualité), ou au renversement performatif d'une assignation d'identité et de la « passivité » correspondante[41]. Mais le dépassement de l'essentialisation ne signifie pas pour autant qu'on va renoncer à rassembler, donc à unifier les subjectivités et les attitudes en face du pouvoir. Au contraire, idéalement du moins, il doit servir à en écarter les obstacles (comme le faisait Crenshaw en parlant d'une « coalition » d'intérêts qui se négocierait à l'intérieur de la communauté elle-même).

La tension ou l'opposition de principe entre deux modalités de la subjectivation demeure donc irréductible, ce qui ne veut pas dire qu'elle est immuable, non négociable. Je parlerai d'une opposition entre la *politique de l'identification*(collective) et *l'éthique de la singularité* (donc de la différence au sein même de la différence générique)[42].

Cette tension est évolutive. La contradiction qu'elle recouvre comporte une solution de principe, qu'on peut énoncer abstraitement. Paradoxalement, dans la transition ou conversion de la passivité en activité qui remet en question les dominations invétérées en refusant les assignations d'identité dont elles se légitiment, une certaine modalité d'intersection en soutient et favorise une autre de signe opposé, ce qui veut dire que les sujets qui deviennent *autres que soi* (et à la limite d'autres « humains ») parviennent ainsi à devenir *les mêmes que d'autres* qui résistent ou se révoltent aussi. Ils partagent avec eux une même « contre-identité » sans pour autant – idéalement du moins – renoncer à leur effort de singularité ou devenir interchangeables. La communauté qui se constitue ainsi dans la lutte est une communauté paradoxale en plusieurs sens : « communauté sans communautarisme », fonctionnant à rebours des formations de masse (*Massenbildungen*) institutionnelles qui « normalisent » leurs sujets pour les rassembler, mais surtout évitant de se boucler sur elles-mêmes dans un effet en retour par

lequel, lorsque des sujets individuels ont identifié leur existence à un même « esprit » collectif (comme disait Hegel), celui-ci devient le modèle unique d'après lequel ils imaginent leur propre « moi » et travaillent à le réformer[43]. Ici, au contraire, il faut imaginer que le rassemblement ait lieu (et même se renforce, s'élargisse) *sans que* ses participant(e)s soient poussées ou contraintes de se modeler les unes sur les autres. Et même que cette « marginalité » qu'elles préservent dans leur solidarité même en constitue un des ressorts[44].

Mais ceci est un schéma idéal, ou plutôt c'est une tendance qui ne peut se réaliser que dans un effort constant contre son opposé, car toute lutte collective comporte une demande d'identification et de normalisation de ses participants, cette identification serait-elle une « contre-identification », qui retourne contre le pouvoir des dominants les stéréotypes et catégories anthropologiques dont il se sert, et qui projette au-devant de soi l'image d'une puissance alternative, résistante, subversive, comme le montre toute l'histoire de la « conscience de classe », de la lutte antiraciste et anticoloniale, voire du féminisme[45]. On peut donc se demander si une problématique « intersectionniste » ne comporte pas, de ce point de vue, par l'accentuation même du paradoxe et par la complexité qu'elle introduit dans l'identité collective, sinon une résolution du problème (qui n'aura jamais lieu), du moins une capacité de l'orienter dans le sens de sa propre élaboration critique.

### L'assemblage des corps et la décision de l'autre

Essayons de préciser encore ce qui est à l'œuvre dans les développements de ce paradoxe. Peut-être faut-il commencer par rappeler ici que les identifications et les rassemblements ne sont pas tant une question d'idéologie, de représentations, de conscience et de convictions (même s'ils le sont aussi), qu'une question d'usage des corps[46]. « Devenir autre que soi » (ou devenir « soi-même comme un autre »), c'est se « donner » un autre corps *autant que faire se peut*. Et former une communauté de résistance ou de lutte (comme le dit bien l'expression « faire corps »), c'est assembler des corps, les faire bouger en synchronie et les faire se ressembler *autant que faire se peut*. Le corps (*Leib*) dont il est question ici n'est évidemment pas un corps anatomique ou physiologique (même s'il ne peut

s'abstraire de l'anatomie et de la physiologie qui en conditionnent la vie, la reproduction, la santé), c'est fondamentalement une apparence sensible, la figure sous laquelle les sujets se perçoivent et s'affectent les uns les autres, avec toute sa violence et toute son équivocité. Il n'inclut donc pas seulement des organes présents ou absents, des membres gras ou maigres, graciles ou musclés, de telle ou telle « couleur », mais des vêtements, des gestes, des parures, des masques, des maquillages, et cette prothèse corporelle que constituent les tatouages, les scarifications, les mutilations... Mais alors il doit être clair que nous sommes ici toujours déjà dans le champ des « différences anthropologiques » telles que j'ai essayé de les décrire : car ces différences ont pour premier objet de configurer les apparences corporelles, de leur imposer des normes, de prescrire les sentiments d'attraction et de répulsion qu'elles nous inspirent, et de nous inciter à y rechercher les marques de l'humanité et de la culture[47]. C'est donc aussi par la façon dont nous « choisissons » de les pratiquer que nous nous individualisons et nous assemblons.

A ce point il s'impose de renvoyer à de remarquables analyses de Judith Butler, mais aussi de les discuter. Depuis *Bodies That Matter* (1993) jusqu'aux lectures de grands textes classiques rassemblées dans *Senses of the Subject* (2015), Butler n'a cessé de développer un « constructivisme critique », autour de l'idée que les discours (en particulier ceux du genre et de la sexualité) *forment* (et déforment) les corps, mais *pas entièrement* (c'est-à-dire non sans un « reste » qui n'est pas saisissable). Mais d'autre part, dans son livre sur le mouvement des assemblées (*Occupy Wall Street*, *Tahrir Square, Gezi Park, Nuit Debout*...), où elle développe une philosophie politique radicalement démocratique, reposant en particulier sur l'idée arendtienne que les citoyen(ne)s se présentent les un(e)s aux autres en tant que « pluralité » sur la place publique, elle affirme que ce qui caractérise les assemblées démocratiques (et plus généralement les mouvements dont elles sont l'expression) est une rencontre des corps qui sauvegarde leur différence : « Le "je", sans pour autant se fondre dans une unité impossible, est en même temps un "nous" [...] on peut dire qu'il y a un groupe, sinon une alliance, qui marche aussi là, qu'il soit visible ou non[48]. » Or je ne dirai pas pour ma part

que le rassemblement des corps dans le cadre (et sur les lieux) d'un mouvement d'émancipation préserve ou suppose leur singularité *par définition* : je ne dis pas que cela n'arrive pas, mais il me semble que c'est l'enjeu d'un conflit de tendances, où le « miracle » d'un événement collectif qui neutralise les mimétismes de foule a lieu, mais s'expose à l'effet en retour des mécanismes d'identification inhérents à la conscience de « faire corps » en face d'un pouvoir dominant[49]. Butler présuppose que les choix « identitaires » ou les *décisions* dont dépend la possibilité de se réunir sans se confondre ont toujours déjà été opérés quand l'événement démocratique se produit. Alors que, me semble-t-il, ils sont toujours encore à faire ou à refaire, et se trouvent mis à l'épreuve par l'événement lui-même de façon profondément aléatoire.

Je parle ici de « choix » ou de « décision » pour laisser la porte ouverte à une discussion encore pendante, et qui serait longue, mais pour mon propos actuel c'est le terme de *décision* qui doit l'emporter. Tout choix n'est pas binaire, mais cette figure est suffisamment prégnante (qu'il s'agisse de la binarité des différences normalisées par la société pour y faire entrer par force la plasticité de l'humain, ou de la binarité de l'alternative entre acceptation et refus de ces codes) pour qu'on la situe tout entière du côté de la passivité ou de *l'impuissance d'agir*. « Ou bien... ou bien ... » est la figure même de l'immobilité. La décision soulève un problème beaucoup plus complexe. Qu'on m'accorde ici un point d'appui bibliographique. Dans des textes désormais très connus, sinon faciles à interpréter, Derrida a posé de façon insistante que « toute décision [véritable] est la décision *de l'autre*[50] ». Ce qui doit s'entendre de deux façons : d'abord en ce sens que ce qui « en moi » décide (pour ou contre une loi, une tradition, une norme) n'est pas « moi-même » mais « l'autre en moi », la puissance excédentaire dont je suis le porteur sans le savoir d'avance ; et ensuite en ce sens que je ne décide jamais seul avec moi-même, mais à travers le lien de dépendance dans lequel je me trouve envers *un autre* (qui peut être une multitude) dont je reçois une interpellation et une identité, mais auquel j'adresse en même temps une requête, ou dont j'attends une réponse. Décider, c'est répondre, et c'est questionner ou demander sans pouvoir « calculer » ce qui en résultera. De telles

considérations qui pourraient sembler spéculatives s'appliquent directement à la façon dont nous nous situons dans le champ des différences anthropologiques. Il nous faut *décider* – d'une décision dont nous ne sommes pas les « maîtres » absolus, et dont le plus souvent nous ne savons pas *d'où elle nous vient,* mais qui n'est pas non plus fixée d'avance, ou prononcée pour toujours – à la fois *sur* les différences anthropologiques (sur le fait qu'elles existent, qu'elles sont acceptables ou inacceptables) et *dans* les différences anthropologiques (dans leur incertitude, leur équivocité, leur fluctuation entre plusieurs définitions), pour pouvoir passer de l'isolement à la communauté, et de la soumission à la révolte ou à la contestation de l'ordre établi, qui coïncide avec un système de normes, de places et de pouvoirs naturalisés. Nous sommes nous-mêmes pris dans ce sur quoi nous décidons (pour nous-mêmes et ainsi pour d'autres, virtuellement). Ce sont de telles décisions, en partie conscientes, en partie inconscientes, parfois libératrices et irréversibles, mais jamais « souveraines », « absolues » ou « unanimes », qui sous-tendent la possibilité de construire des fusions, des alliances ou des ordres de préférence entre les identités qu'abrite toute subjectivité individuelle et qui se confrontent dans un mouvement d'émancipation collectif. Et c'est ce que la catégorie d'intersectionnalité en tant que catégorie ambivalente, « impure », mais adéquate à l'expérience, me semble avoir problématisé d'une façon que nous ne pouvons plus aujourd'hui ignorer.

Au terme de ce parcours, encore incomplet et parfois sinueux, je me risquerai à proposer, non pas une conclusion, mais un schéma de pensée, où convergeraient les leçons de la triple réflexion que j'ai essayé de mener : sur les antithèses de l'intersectionnalité telle qu'on cherche aujourd'hui à la faire travailler dans le champ politique, sur l'impossible possibilité du partage de l'humain tel que s'évertuent à l'imposer des différences anthropologiques qui sont en même temps des relations de pouvoir, enfin sur le paradoxe subj-

ectif inhérent à l'acquisition d'une puissance d'agir à la fois collectivisante et singularisante. Voici comment je le dessinerai hypothétiquement.

La transition d'une condition de domination à une puissance de libération, qui du point de vue subjectif peut être vue comme une conversion de la passivité en activité, ne peut s'effectuer directement, suivant les schèmes traditionnels de la prise de conscience, du passage de la minorité à l'autonomie (Kant), de l'existence « en soi » à l'existence « pour soi » (Marx), ou de l'inauthenticité à l'authenticité (Sartre). Elle doit emprunter un circuit plus long et plus complexe, en *remontant* à une domination plus lourde, mais aussi plus contradictoire, parce que toujours « surdéterminée » ou faite de multiples dominations, à la fois irréductibles et interagissantes, de façon à engendrer la possibilité d'une « agence » elle-même multiple, au sens d'une multiplicité de capacités de lutte affrontant et déstabilisant simultanément une multiplicité de pouvoirs. Elle va donc *d'un multiple à l'autre*, à ceci près que le premier est extensif alors que le second est intensif. Le premier *assigne les identités,* de façon contraignante et cloisonnante, le second les *mobilise* et les *métamorphose*, non pas en d'autres identités tout aussi rigides, mais en identifications ouvertes, c'est-à-dire problématiques, transformables, incertaines de l'avenir même qu'elles construisent. Des identifications qui soient des interrogations plutôt que des réponses. C'est pourquoi je ne peux ici m'empêcher de penser à la dernière phrase de Frantz Fanon, dans *Peau noire, masques blancs*, que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de commenter : « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge. » Et de conclure avec lui. Sans vraiment conclure, donc.

—

## Notes

1 **Les idées exposées dans cet essai ont été éprouvées en particulier lors de mon intervention dans le séminaire de Jeanne Etelain et Patrice Maniglier à l'Ecole Normale Supérieure « Séminaire Permanent d'Histoire et de Philosophie du Structuralisme**

(SPHePS) », le 7 février 2024, et lors du séminaire organisé conjointement par l'Université de Potsdam (*Fines Hominis Lecture*, Thomas Khorana et Eric-John Russell) et par l'Université Humboldt de Berlin (Institut für Europäische Ethnologie, Manuela Bojadzijev et Ivo Eichhorn), les 18 et 19 avril 2024.

2 Kimberlé W. Crenshaw : « Demarginalizing the intersection of race and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics", *The University of Chicago Legal Forum*, 1989, p. 139-167.

3 Etienne Balibar : *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Presses Universitaires de France, 2010 ; *Citoyen Sujet, Essais d'anthropologie philosophique*, P.U.F., Paris 2011 ; « Difference, Otherness, Exclusion », in *Parallax*, 2005, vol. 11, nr.1, 19-34 ; « Ontological difference, anthropological difference, and equaliberty", The Mark Sacks Lecture 2018, Birkbeck College, *European Journal of Philosophy*, 2020: 1-12.

4 Je n'ai bien entendu aucune prétention de connaître l'immense littérature consacrée aujourd'hui à l'intersectionnalité ou qui fait usage de cette notion. J'espère que les textes auxquels je serai amené à faire référence paraîtront suffisamment représentatifs. Je n'ai pas voulu les multiplier, mon objectif n'étant pas ici d'introduire à la question mais d'y intervenir de façon, espérons-le, pertinente.

5 Audre Lorde, « There is No Hierarchy of Oppressions", in *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Crossing Press 1984, tr. fr. *Sister Outsider, essais et propos d'Audre Lorde*, Mamamélis, 2003. Pour une traduction française disponible sur Internet, voir le site docteurgang.

6 Ce dilemme est formulé par Elsa Dorlin en termes d'opposition entre une conception « analytique » et une conception « phénoménologique », dont la confusion lui semble rédhibitoire et justifie sa récusation du concept d'intersectionnalité (sinon des analyses qu'il recouvre). Voir en particulier *Papeles del CEIC # 83*, septiembre 2012 : Elsa Dorlin « L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débat », ainsi que son introduction « Vers une épistémologie des résistances » au volume *Sexe, race, classe, pour*

*une épistémologie de la domination,* Actuel Marx Confrontations, Presses Universitaires de France, 2009.

7 Trad française : A. Davis, *Femmes, race et classe*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Dominique Taffin-Jouhaud, Editions Zulma 2022. Voir l'essai de Bernice McNair Barnett : « Angela Davis and *Women, Race, & Class* : A Pioneer in Integrative RGC Studies", *Race, Gender & Class*: Volume 10, Number 3, 2003.

8 *Stanford Law Review*, Vol. 43/6 (July 1991).

9 Formulation symétrique, semble-t-il, inventée par bell hooks dans l 'introduction de son livre *Ain't I a Woman* (1981) : voir Nira Yuval Davis *Intersectionality and feminist politics*, European Journal of Women's Studies, 2006, 13 (3), pp. 193-209.

10 Voir en particulier l'œuvre de Colette Guillaumin : *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992, 239 p. Réédition: Éditions iXe, 2016.

11 En logique le concept d'intersection désigne l'ensemble des éléments (ou « individus ») qui appartiennent *à la fois* à toutes les classes prédéfinies (s'ils existent, car l'intersection peut aussi être « vide »), par opposition à la « réunion » qui nomme l'ensemble des individus appartenant à *l'une ou l'autre* des classes (par exemple du point de vue du genre les « humains » sont réputés soit hommes soit femmes, mais pas les deux à la fois, même s'ils se considèrent comme « non binaires »). On retrouvera plus loin ces questions à propos de la structure d'*exclusion inclusive* des « différences anthropologiques ».

12 Latente chez Angela Davis. Voir Evelyn Nakano Glenn, « Racial ethnic women's labor: The intersection of race, gender and class oppression", *Review of Radical Political Economics* (1985). *17*(3), 86-108, et la critique par Nira Yuval-Davis, art. cit.

13 *Ganz unten* était le titre sous lequel, dans les années 1980, un journaliste allemand, Günther Wallraff, avait publié le récit de son expérience d'ouvrier « maquillé » en immigré turc (traduit en français sous le titre *Tête de Turc*, La Découverte 1986).

14 Jean Ait Belkhir et Bernice McNair Barnett (entre autres) défendent l'idée d'un « *new integrative race, gender, and class paradigm* » dans leur article : « Race, Gender and Class Intersectionality », *Race, Gender & Class*, Volume 8, Number 3, 2001.

15 Il ne s'agit pas à proprement parler d'une école, mais d'une tendance commune à des autrices françaises (Christine Delphy, Danièle Kergoat), italiennes (Maria-Rosa Dalla Costa, Silvia Federici), étatsuniennes et canadiennes (Nancy Fraser, Danielle Juteau), allemandes (Frigga Haug, Maria Mies) qui critiquent le « tournant culturel » (ou « postmoderne ») du féminisme contemporain et s'inspirent de Marx pour passer d'une théorie de la production à une théorie de la reproduction sociale et du mode de production domestique. Voir « Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et nécessaire », par Stevi Jackson, traduit de l'anglais par Françoise Armengaud, *Nouvelles Questions Féministes* 2009/3 Vol. 28, pages 16 à 33 ; Maewe McKeown : « Global Structural exploitation : Towards an Intersectional Definition », *Global Justice : Theory Practice Rhetoric (9/2) 2016 ;* ainsi que les chapitres sur l'intersectionnalité dans Emmanuel Renault : *Abolir l'exploitation. Expériences, théories, stratégies*, La Découverte, 2023.

16 Hourya Bentouhami-Molino, « Penser les marges ensemble grâce à l'intersectionnalité » (*Racismes de France*, 2020) : « Les risques d'être discriminé dans l'accès au logement, à l'école, au travail et à la santé sont d'autant plus élevés si vous êtes une femme afrodescendante dans un foyer monoparental résidant dans un quartier populaire ».

17 Proche en ce sens de la figure du « prolétariat » telle qu'elle apparaît dans les textes de Marx qui sont les plus imprégnés de messianisme révolutionnaire, où le prolétariat est la classe « absolument dépossédée » (de ressources, de reconnaissance sociale) dont l'émancipation sera aussi celle de toute l'humanité : cf. mon essai « Le moment messianique de Marx », dans *Citoyen Sujet*, ouvr. cit.

18 „Die Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt" (Fichte, cité par Gerald Stourzh, *Die moderne Isonomie,* Böhlau Verlag, Wien Köln Weimar 2015: « l'égalité de tout ce qui a visage humain »).

19 En France ce « retournement » de l'idée de nature a été particulièrement mis en évidence par les travaux de Geneviève Fraisse, depuis *Muse de la raison* (1995) jusqu'à *A côté du genre* (2022). C'était le point de départ du cri de colère et de l'argumentation de Mary Wollstonecraft en 1791 : cf. mon commentaire dans « Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », in *Citoyen Sujet*, ouvr. cit.

20 Nouvelle-Zélande 1893, Russie 1917, France 1944, Égypte 1955, Suisse 1971, Arabie Saoudite 2015…

21 Pour une critique de ce point de vue voir Joan W. Scott, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris, Albin Michel, 2005.

22 Certains de ces mouvements d'émancipation sont d'ailleurs plus visibles que d'autres : voir les développements de Bertrand Ogilvie dans *Inclassable enfance*, Éditions de la Tempête (Bordeaux 2024), qui emprunte la catégorie de « l'Enfantin » à Pierre Péju, *Enfance obscure*, Paris, Gallimard, 2011.

23 Le texte principal (mais non le seul) est le Cours du Collège de France (1974-1975) *Les Anormaux* (Gallimard-Le Seuil, 1999). Je l'ai déjà commenté notamment dans mon recueil *Citoyen Sujet* (ouvr. cit.).

24 Voir la conférence de Foucault : « The Dangerous Individual », version française dans *Dits et Écrits*, III, Gallimard 1994, p. 443 sq., ainsi que mon commentaire dans « Crime privé, folie publique », in *Citoyen Sujet,* ouvr. cit.

25 Un terrain d'exercice de cette différenciation (qui communique immédiatement avec la question du pouvoir et suggère d'appliquer une grille de lecture « intersectionnelle ») concerne la détermination légale et psychologique du *seuil de maturité sexuelle*, en deçà duquel des « rapports » entre individus d'âge différent seront décrétés *a priori* comme « non consentis », à des fins de protection mais aussi de moralité. Ce seuil ne cesse de changer d'un pays à l'autre et d'une période à l'autre.

26 Ce « manque » structurel est l'objet du livre de Bertrand Ogilvie, *La seconde nature du politique, Essai d'anthropologie négative*, Préface

de Pierre Macherey, Éditions L'Harmattan, 2012.

27 C'est la confrontation entre la lecture des œuvres de Frederick Winslow Taylor (sur lequel travaillait mon ami Robert Linhart) et les thèses de la « révolution culturelle » chinoise (dont nous étions loin de soupçonner alors les sinistres réalités auxquelles correspondait leur mise en œuvre) qui, il y a déjà très longtemps, m'avaient conduit à cette question sous l'angle « marxiste » de la « division du travail manuel et intellectuel » (voir mon essai sur ce thème dans Jean Belkhir et al., *L'intellectuel : l'intelligentsia et les manuels*, Éditions Anthropos, Paris 1983).

28 La traduction du français en allemand et inversement crée ici une difficulté qui est aussi une ressource : *bürgerlich* chez Hegel et Marx ne se traduit pas bien par « bourgeois » en raison des connotations politiques du nom *Bürger.* Je propose« civique-bourgeois » dans un contexte comme celui-ci.

29 Etienne Balibar : « Sujets ou citoyens? (pour l'égalité) », *Les Temps modernes*, 40e année, mars-avril-mai 1984, n$^{os}$ 452-453-454 ; Mahmood Mamdani : *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

30 La racialisation de la « pathologie mentale » a été découverte par Fanon dans ses années d'exercice de la psychiatrie en Algérie (voir *Œuvres* - Tome 2, *Ecrits Sur L'aliénation et la liberté*, Editions La Découverte 2015) et se reflète dans sa controverse avec Eugène Mannoni (*Peau Noire, Masques Blancs (*1952). Sur la racialisation de la sexualité féminine dans la colonie, voir Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power : Race and the Intimate in Colonial Rule*, Princeton 2009.).

31 Naturellement, c'est une telle complication de la notion de « pouvoir » que s'est employée à déployer toute une partie de la philosophie contemporaine, à commencer par l'œuvre de Foucault. Mais il faut toujours repartir des discussions de Max Weber qui sont dépendantes de connotations des mots allemands sans équivalent exact en français (*Gewalt, Herrschaft*).

32 Je pense aux développements fascinants de la « Logique de l'essence » (Deuxième Livre de la *Science de la logique*) sur le « phénomène » et sa relève comme « rapport essentiel », dont Marx s'est directement inspiré pour expliciter les propriétés du rapport d'exploitation.

33 Dans sa contribution au numéro spécial de la revue *Raisons politiques* (2015/2/N°58) sur « Les langages de l'intersectionnalité » qu'il a lui-même coordonné (« D'un langage l'autre : l'intersectionnalité comme traduction »), Éric Fassin, qui se réfère aussi à Foucault, distingue et articule « domination » et « pouvoir » d'une façon qui recoupe souvent ce que je dis ici. Mais, se plaçant dans une perspective exclusivement sociologique (et socio-politique), il ne fait pas intervenir de concept anthropologique de la différence. Ce qui nous ramène à une problématique binaire.

34 Liz Kelly, « Le *continuum* de la violence sexuelle » (Traduit de l'anglais par Marion Tillous), *Cahiers du Genre* 2019/1 n° 66. Dans un article récent, Aurélia Michel a étendu ce concept à l'analyse des transitions entre différents niveaux et différentes manifestations de la violence raciste dans nos sociétés (« Le continuum raciste », *AOC Media*, mercredi 8 janvier 2025, https://aoc.media/opinion/2025/01/07/le-continuum-raciste/).

35 Pierre Macherey : *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam 2014.

36 J'ai essayé d'élaborer cette distinction dans *Violence et Civilité*, *Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Éditions Galilée 2010.

37 Les participants et participantes évoquent périodiquement le thème de la « situated knowledge » théorisé par Donna Haraway : « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies,* Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), pp. 575-599. Il y a ici une convergence qui ne peut pas être de hasard mais ne vaut pas synonymie avec la vieille problématique marxiste de la « position de parti ». Elle appelle donc une discussion spéciale. Voir cependant mon essai « *Esser principe, esser populare* : l'épistémologie conflictuelle de Machiavel », in *Passions du concept (Ecrits, II)*, Éditions La Découverte, 2020

38 J'emploie tout à fait délibérément la formule spinoziste qui commande la théorie de la libération dans *L'Éthique* (IIIe partie, Définition 3 et passim).

39 Le mouvement du « *black feminism* » américain emploie systématiquement la terminologie de la « sororité » (*sisterhood*). Silvia Lippi et Patrice Maniglier viennent d'essayer de la « traduire » et de la « transférer » au féminisme en général, tel que le réoriente le mouvement #MeToo, pour abolir la catégorie freudienne de l'identification. Je n'y crois pas complètement, mais il faut une discussion spéciale et informée dont je n'ai pas toute la compétence (*Sœurs. Pour une psychanalyse féministe*, Éditions du Seuil 2023).

40 Je suis ici le modèle proposé par Freud dans son analyse des processus d'identification qui sont à la base de toute institution mais aussi de toute « contre-institution », telle qu'il la propose dans *Massenpsychologie und Ich-Analyse* de 1921. Ce modèle me semble incontournable. Je n'ignore pas pour autant que les présupposés masculinistes de l'analyse freudienne doivent faire l'objet d'une critique approfondie. On peut même penser qu'ils le disqualifient et tenter de lui en substituer un autre antithétique (jusqu'à quel point ? c'est la question) comme viennent de le faire Silvia Lippi et Patrice Maniglier en proposant la catégorie de *sororité*.

41 E. Balibar : *Performative reversals of the name « race » and the dilemma of the victims,* présentation de Thomas Casadei*,: IRIDE,* 19:49(2006), pp. 561-575*.*

42 A la réflexion je crois comprendre pourquoi Gayatri Spivak a finalement renoncé à la catégorie de l'*essentialisme stratégique* qu'elle avait introduite dans le débat sur la « politique de l'identité » aux États-Unis (et ailleurs) : ce n'est pas seulement qu'elle craignait (ou avait cru constater) l'impossibilité de mettre en œuvre l'élément de relativisation ou de critique interne porté par l'adjectif « stratégique » en face de *l'essentialisme* qui sépare et absolutise la différence au détriment de l'universalisme, c'est que cette stratégie lui est apparue comme incompatible avec la pluralité des objectifs d'émancipation que poursuivent les « subalternes ». Or, dans l'usage qu'elle en faisait (centrée sur la résistance des femmes de couleur – *brown women* – aux traditions patriarcales de leur propre société et sur la déformation et l'instrumentalisation que lui impose

le colonisateur), cette catégorie chez elle était toujours déjà « intersectionnelle ».

43 Voir mon essai « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*: le mot de l'esprit", in *Citoyen Sujet,* ouvr. cit.

44 « Marginalité » : le terme utilisé en français pour traduire le mot de Virginia Woolf : *outsiders*. Voir *Virginia Woolf : identité, politique, écriture*, Sous la direction de F. Duroux, *Indigo - Côté femmes*, 2014. Françoise Duroux a repris aux commentateurs de Lacan la notion de « rassemblement paradoxal » pour désigner cette unité de contraires. Cf. « Paradoxes du politique », dans Françoise Duroux, *Une trajectoire féministe. Textes et positions, Le Fil d'Ariane,* Institut d'études européennes, Université Paris 8 Vincennes–Saint-Denis, s.d., p. 469 sq.

45 C'est un thème important d'Elsa Dorlin : « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, N° 39, 2005.

46 J'emprunte à dessein cette formule à Agamben, dont le livre paru sous ce titre pourrait être source de réflexions fondamentales sur le problème qui nous occupe : Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi* (*Homo Sacer*, IV, 2), Neri Pozza Editore 2014.

47 Signalons à ce propos la réédition du beau livre de Sidi Mohamed Barkat : *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, nouvelle édition, Préface de Kaoutar Harchi, Editions Amsterdam 2024.

48 Judith Butler, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Fayard 2016, p. 68-69 (tr. fr. de *Notes Towards a performative Theory of Assembly*, Harvard 2015).

49 Butler n'a pas besoin, semble-t-il, de discuter cette question parce qu'elle identifie le ressort des rassemblements démocratiques et de leur « puissance d'agir » dans une *précarité* ou *vulnérabilité* commune à tous les participants. Ce qui transcende les différences anthropologiques (en faisant accéder d'emblée à la *racine de*

*l'humain*, ou à son *absolu*), court-circuitant toute question d'intersectionnalité.

50 Voir par exemple *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 87-88. Et mon commentaire : E. Balibar, « Jacques Derrida. D'un Autre l'autre », *Éthique, politique, religions*, n° 12, 2018 – 1, *Politiques de Derrida*, p. 23-44.

ÉTUDES | #NATURE | #CATASTROPHE | #FUTUR | #PROGRÈS

# Irréversibilité : quel cours de l'histoire, s'il y en a un ?

Par Peter Wagner | 23-01-2025

**L'impact sans cesse croissant de l'action humaine sur la planète nous pousse à penser de moins en moins en termes d'horizons ouverts du futur, et de plus en plus en termes de temps qui restent pour changer le cours de l'histoire et éviter les catastrophes. Trois essais récents, parus en Allemagne, en philosophie sociale et en sociologie du progrès et du changement climatique, invitent à un débat sur le cours de l'histoire et ses éventuels tournants récents. La catastrophe était-elle, est-elle, inévitable? À quoi tient le changement social?**

Les connaissances accumulées sur la transformation de la planète Terre par le changement climatique, l'extraction des ressources et la dégradation de l'environnement suggèrent que l'humanité et la planète qu'elle habite étaient entrées irréversiblement dans une nouvelle ère. Le terme d'Anthropocène, inventé par les géologues, est censé donner un nom à cette nouvelle ère. Le fait qu'il soit rapidement entré dans le débat public manifeste peut-être non seulement la nouvelle condition planétaire, mais aussi le désir – ou même le besoin – de se situer à nouveau dans le temps historique.

Mais le débat qui a suivi a aussi montré combien il est difficile de cerner les contours du temps nouveau, voire de déterminer si nous vivons dans un temps nouveau. La question du changement d'époque est constitutive des *Temps qui restent*, et, dans son premier numéro, de nombreuses contributions au dossier « Hériter des temps modernes » l'ont abordée sous des angles variés. Faisant suite à ce premier dossier, cet article explore dans quel sens les temps qui restent forment une nouvelle époque et si l'humanité est entrée dans cette époque irréversiblement. Il le fera en examinant

trois ouvrages récents, en langue allemande, de philosophie sociale et de sociologie, qui, malgré leur diversité, partagent d'une certaine manière le souci de comprendre notre époque actuelle, même si seulement deux d'entre eux se concentrent sur l'urgence écologique.

## À la recherche du progrès perdu (Rahel Jaeggi)

Des trois livres qui seront discutés, les réflexions socio-philosophiques de Rahel Jaeggi sur « le progrès et la régression » sont celles qui rejettent le plus explicitement la notion d'époque historique, bien que de manière ambivalente[1]. Sa proposition commence par critiquer la notion de progrès qui a émergé dans la philosophie de l'histoire à la fin du XVIIIe siècle. On postulait alors que l'histoire humaine connaîtrait un progrès global, qui prévaudrait inévitablement dans les processus mondiaux de développement. En accord avec de nombreux autres critiques du progrès, Jaeggi considère que cette hypothèse n'est plus tenable. Contrairement à de nombreux autres critiques, elle insiste cependant sur le fait que nous avons besoin d'un concept de progrès afin de pouvoir reconnaître les changements pour le meilleur – ou pour le pire. Son objectif est de fournir des critères permettant d'identifier le progrès et de le distinguer de la régression. On l'imagine bien, ce n'est pas chose facile.

Pour Rahel Jaeggi, le progrès substantiel ne peut être défini que par rapport à des objectifs concrets. Lorsqu'il s'agit de se déplacer plus rapidement d'un endroit à un autre, le chemin de fer représentait un progrès par rapport à la calèche. Mais le progrès social « global » (*übergreifend*, p. 185) ne peut pas selon elle être défini de cette manière. En effet, « les sociétés ne poursuivent pas des objectifs, elles résolvent des problèmes » (p. 173) ; et le progrès, s'il existe, résulterait donc de la résolution réussie de problèmes. Par cette inflexion importante, Jaeggi considère les sociétés du point de vue de leur présent respectif et non en fonction d'un avenir (meilleur) vers lequel, censément, elles se dirigeraient. Elle « dégonfle » (pp. 168, 196) les hypothèses de la philosophie de l'histoire sur le prog-

rès substantiel global et durable. Pour elle, le progrès est un processus d'accumulation d'expériences et de résolution de problèmes (*cf.* notamment p. 39).

Ce faisant, Jaeggi s'intéresse à des situations plutôt qu'à des durées plus longues. Mais on peut se demander si une telle déflation de l'histoire ne va pas trop loin. Les relations entre passé, présent et futur sont constitutives de la vie des êtres humains. Nous abordons les expériences problématiques avec des attentes quant à ce à quoi pourrait ressembler une solution réussie à un problème et à la manière dont son succès est mesuré. Les sociétés ont également des « régimes d'historicité » différents (François Hartog). Pendant longtemps, notre histoire a été façonnée par le fait que l'« horizon des attentes » était très éloigné de l'« espace de l'expérience » (Reinhart Koselleck). C'est précisément ce qui a conduit à une conception à laquelle nous ne pouvons plus souscrire. Mais nous ne pouvons pas éviter le fait que les attentes normatives ont contribué à façonner le changement social dans nos sociétés de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XXe siècle. Ces attentes, à leur tour, ne peuvent guère être décrites autrement que de manière substantielle – avec en leur centre les principes de liberté et d'égalité. Ces attentes n'ont pas nécessairement un caractère téléologique, elles visent moins la réalisation de quelque chose comme la liberté et l'égalité absolues que la réduction de la privation de liberté et des inégalités, c'est-à-dire l'émancipation. Les attentes substantielles de progrès global ne sont donc pas nécessairement en contradiction avec une conception du progrès comme processus cumulatif de résolution de problèmes. De plus, un changement social façonné par des attentes substantielles n'entraîne pas nécessairement de progrès réel. Il s'agit là d'une question distincte, qui nécessite d'identifier le « revers de la médaille » (p. 210) des attentes de progrès ainsi que de prendre en compte la forte résistance à la réalisation de ces attentes.

On pourrait bien sûr soutenir que les attentes substantielles de progrès ont été épuisées aujourd'hui – soit parce que les objectifs substantiels ont été atteints, soit parce que l'on a pris conscience qu'ils

ernisme et la fin de l'histoire à la fin du xxe siècle. Après cet épuisement, on pourrait alors conclure qu'il ne reste qu'une conception procédurale du progrès. Mais Rahel Jaeggi suggère que l'histoire humaine devrait généralement être lue à la lumière d'une telle compréhension procédurale du progrès. Pour elle, c'est en général que le concept substantiel global de progrès ne peut pas être appliqué aux sociétés. Elle ancre ses réflexions dans un cadre historico-philosophique qu'on peut résumer ainsi : « Aucune philosophie de l'histoire n'est [...] pas non plus une solution » (p. 35). Contrairement à la philosophie de l'histoire orientée vers le progrès dans la tradition des Lumières, Jaeggi opte pour une logique de l'histoire « faible » (p. 168), « fragile » (p. 39), pour laquelle elle mobilise Hegel, Marx et Adorno.

Mais même dans une interprétation nuancée, il est difficile de voir la lecture de l'histoire des deux premiers auteurs autrement que comme « forte ». Pour Adorno, si l'histoire est « fragile », c'est davantage dans le sens d'une substance dure comme du verre qui se brise sous le choc que dans le sens d'une ouverture à des expériences et des solutions de problèmes différentes, comme on pourrait s'y attendre à la lumière de l'argumentation de Jaeggi. Mais celle-ci se réfère à ces interprétations supposées faibles de l'histoire pour ancrer les expériences et les solutions aux problèmes dans une théorie de la société déjà existante et solide. Il semble cependant que les crises et les contradictions soient déterminées de manière structurelle et systémique, tandis que l'expérience est dévalorisée de nouveau par ce contexte structurel. Aussi problématique que soit ce choix conceptuel, c'est seulement de cette manière que l'on peut distinguer quelle solution de problème est « appropriée » et quelle solution est « inappropriée » dans le cadre d'une compréhension procédurale du progrès (p. 196), la première « enrichissant » et la seconde « bloquant » le processus de résolution de problème.

Nous pouvons tester ces critères à l'aide d'un exemple que cite l'auteure elle-même et qui nous intéresse au premier chef : Rahel Jaeggi parle de « l'impasse » (p. 40) dans laquelle se sont retrouvées les sociétés occidentales prétendument progressistes avec leur

« rapport à la nature » et leurs « modes de vie et d'économie ». Mais elle ne va pas jusqu'à dire que, d'un point de vue historique, cette impasse pourrait bien être considérée comme le résultat d'un processus enrichissant d'expérience et de résolution de problème : dans la première moitié du xxe siècle, les sociétés d'Europe occidentale ont connu un blocage dans la résolution de la question sociale, à la suite duquel des démocraties fragiles se sont effondrées. Selon un diagnostic auquel la plupart des observateurs d'aujourd'hui (mais pas tous) souscriraient, il s'agissait d'une régression qui a conduit au totalitarisme et à la guerre. Dans ce contexte, des tentatives ont été faites après la Seconde Guerre mondiale pour accroître le bien-être matériel de la population afin de consolider les démocraties. Cela a été largement considéré comme un progrès, un enrichissement basé sur de nouvelles connaissances, et a même conduit à la renaissance du concept de progrès, discrédité par les expériences de la première moitié du siècle. Mais cette solution au problème a creusé le fossé entre le premier monde et le tiers monde et a conduit à une destruction massive de la nature et au changement climatique. Cette « Grande Accélération » ne doit-elle pas être considérée dès le départ comme une régression ? Ou plus généralement : comment analyser un processus de résolution de problèmes qui semble approprié et progressiste, mais qui peut être réinterprété rétrospectivement comme inapproprié et régressif ? Rahel Jaeggi se sauve de ce dilemme en supposant que la logique faible et fragile de l'histoire est reconnaissable « au moins rétrospectivement » (p. 39, p. 164), mais ce n'est pas une grande consolation pour les contemporains.

Et pas non plus pour les théoriciens du changement social. Jaeggi considère à juste titre le changement social comme une réaction aux crises et aux contradictions, à la « pression des problèmes qui exige un changement » (p. 38). Mais cela ne donne pas lieu à une « théorie du changement social » (pp. 43, 139) qui fournisse des critères « fiables » (p. 197) pour interpréter ces processus comme des progrès ou des régressions. Lorsque les sociétés progressent « d'un problème à l'autre » (p. 40), il n'est pas du tout impossible que la solution d'un problème génère d'autres problèmes plus difficiles à résoudre, voire insolubles. Jaeggi n'exclut pas non plus cette hypot-

hèse en général ; le concept de régression sert à saisir une telle situation. Mais son argumentation oscille entre deux positions : d'une part, elle réduit l'historicité en considérant les problèmes isolément les uns des autres et ne s'intéresse pas explicitement aux séquences de problèmes et à leurs solutions sur des périodes de temps plus longues *(cf.* p. 168). Ce qu'elle appelle son attitude « pragmatiste » est nécessaire pour dégonfler le concept global et substantiel de progrès. Mais d'autre part, elle veut ancrer son concept procédural de progrès dans l'histoire en définissant le progrès (possible) comme « une augmentation de l'expérience, [...] une croissance au sens d'une augmentation de la réflexivité induite par la crise » (p. 194). Ses formulations rappellent le diagnostic, non pas acritique mais trop optimiste, d'Ulrich Beck sur l'avènement d'une « modernité réflexive » dans les années 1980[2].

Les êtres humains font des expériences et, au cours de l'histoire, les expériences se multiplient. Rahel Jaeggi parle d'une « dialectique du progrès » (p. 200) et considère le cours de l'histoire comme « non linéaire » (p. 193). Mais sa logique de l'histoire repose sur la possibilité que les expériences s'accumulent et que des opportunités se créent dans l'histoire, même si celles-ci restent parfois cachées et manquées (p. 212). On ne peut pas être en désaccord avec cette vision en général. Mais lorsqu'elle parle du progrès comme d'une « étape [...] vers le développement du potentiel d'une situation donnée » (p. 204), alors la théorie sociale supposée capable d'identifier ces potentiels me semble trop « forte » et en contradiction avec les préoccupations de Jaeggi. Le terme « potentiel » – souvent utilisé dans des endroits critiques – suggère que des possibilités substantielles futures ont déjà été identifiées et reconnues et que l'action progressiste s'oriente vers leur réalisation. La différence avec la compréhension classique du progrès, qu'elle critique pourtant, devient floue. Ne serait-il pas plus plausible de supposer qu'une solution à un problème peut être fondée sur l'expérience et « enrichissante », mais néanmoins détruire des possibilités futures encore inconnues ? Décrire rétrospectivement une solution à un problème telle la « Grande Accélération » comme régressive ne serait ni adapté aux expériences du passé ni utile au présent. Les critères de progrès ne sont pas fiables à ces deux

égards : il est difficile de juger qu'une solution à un problème est appropriée si elle ignore les aspects substantiels et ne prend en compte que le processus. De plus, il n'est souvent pas clair dans la situation si un processus de résolution de problème est enrichissant ou bloquant. Une dialectique du progrès devrait considérer non seulement l'accumulation d'expériences mais aussi l'accumulation de problèmes et remonter le cours de l'histoire, aussi non linéaire soit-il, jusqu'à la constellation de problèmes du présent. Pour ce faire, nous aurions besoin de comprendre notre présent en tant qu'époque, comme le résultat actuel d'une longue chaîne inachevée de processus de traitement de problèmes substantiels.

## Un autre tournant d'époque (Ingolfur Blühdorn)

Dans les réflexions de Rahel Jaeggi, le présent est peu considéré comme une époque nouvelle, et l'urgence écologique actuelle n'occupe qu'une place marginale. Ingolfur Blühdorn, au contraire, diagnostique un tournant d'époque dans le présent, et la crise écologique est un ingrédient clé de ce diagnostic, publié sous le titre provocateur *Intenabilité. Sur la voie d'une autre modernité*[3]. Les deux ouvrages entrent néanmoins en résonance. Les deux auteurs mobilisent un certain concept de dialectique pour comprendre les hauts et les bas du changement social, et tous deux ont intérêt à distinguer le changement social progressiste du changement social régressif.

Blühdorn, cependant, a une vision beaucoup plus déterminée que Jaeggi de ce qui se passe dans nos sociétés en ce moment. En effet, Blühdorn a un objectif clair dans cet écrit, à savoir sortir la gauche urbaine et écologiste des sociétés européennes – rappelons-nous simplement la carte électorale de la France aux élections européennes – de sa « zone de confort » (p. 336). Il veut déchirer le voile des yeux de ceux qui croient encore à la faisabilité du « projet écoémancipateur » qui a émergé dans les années 1970 avec les soi-disant « nouveaux mouvements sociaux » et qui a été élaboré davantage depuis lors – jusqu'à ce que la durabilité devienne le principe directeur hégémonique des sociétés européennes et que,

du moins dans leur perception d'elles-mêmes, ces sociétés aient assumé un rôle pionnier à la fois dans la lutte contre le changement climatique et dans la défense de la liberté et de la démocratie. Pour lui, ce sont des « illusions » (p. 79) qui ont depuis éclaté, et l'idée temporairement dominante selon laquelle nos sociétés, poussées par une logique de « modernisation réflexive », s'étaient lancées presque inexorablement vers une nouvelle forme de progrès à la fois écologique et démocratique, n'est qu'une « légende » qu'il faut dissiper (p. 210).

Comment Blühdorn arrive-t-il à cette conclusion forte ? Comme beaucoup d'autres observateurs actuels, il commence par décrire une crise multiple dont souffrent les sociétés occidentales marquées par le changement climatique, la pandémie, l'extrémisme de droite, la désinformation, la montée de l'intelligence artificielle et de nouvelles guerres comme en Ukraine et en Palestine. Mais il condense cette multiplicité d'éléments critiques en une seule crise marquée par trois traits essentiels : la crise écologique, la crise de la démocratie et la crise du sujet autonome, qui sont interprétés comme signalant conjointement l'abandon des principes de base de la modernité. Il s'appuie ici sur la conception de la modernité d'Ulrich Beck, déjà mentionnée, dont il emprunte le sous-titre « Sur la voie d'une autre modernité », mais en en modifiant sensiblement le sens.

Pour rappel, Ulrich Beck avait décrit la transition de la première modernité industrielle à une seconde modernité réflexive comme une transformation au cours de laquelle de nouvelles institutions furent créées, mais les principes fondamentaux de la modernité furent non seulement conservés mais aussi plus clairement accentués : il s'agit d'un rapport à la nature qui ancre l'humanité dans la nature face à l'expérience des limites ; de l'autodétermination collective dans de nouvelles formes de démocratie délibérative ; et d'expressions plus riches de l'autonomie personnelle dans le processus d'individualisation. Dans la lecture de Blühdorn, Beck devient, pour ainsi dire, l'intellectuel organique du « projet écoémancipateur » qui se développa à cette époque avec les trois composantes que sont l'écologie, la liberté et la démocratie.

Blühdorn considère que Beck a largement saisi de manière adéquate les tendances transformatrices de la modernité de son époque ; et il s'inspire de l'idée de Beck selon laquelle la remise en cause des principes normatifs et des règles institutionnelles est une force motrice du changement social. Pour Beck, l'avènement de la seconde modernité est le résultat du succès de la première modernité, et non de son échec (p. 193), mais ce succès brise les anciennes formes institutionnelles et en génère de nouvelles par une réinterprétation des principes fondamentaux de la modernité : le succès du contrôle industriel sur la nature a nécessité une nouvelle relation à la nature ; le succès de l'État-nation dans la formation de la société a nécessité une organisation sociale globale ; la quête d'une plus grande liberté individuelle est née de l'expérience d'une compréhension plus collectiviste de l'autodétermination. Beck a appelé la nouvelle modernité émergente de son époque « modernité réflexive », suggérant des processus de résolution de problèmes par l'enrichissement, si l'on utilise la terminologie de Jaeggi.

En acceptant ce diagnostic désormais historique, Blühdorn revient sur un demi-siècle d'expérience avec la seconde modernité et son projet éco-émancipateur et observe de nouveaux processus de sape. Les expériences mêmes acquises avec la transition écologique, la démocratisation accrue de la démocratie et l'expansion des libertés individuelles ont conduit à une remise en question. « L'autodescription et l'image de soi des sociétés modernes en tant que sociétés ouvertes libérales, démocratiques, justes, inclusives, écologiques et orientées vers le monde » sont en train d'être « réajustées » (p. 111) car il faut faire face aux effets secondaires du succès. Loin qu'il faille s'attendre à ce que les tendances autodestructrices du capitalisme puissent conduire à son dépassement, il est selon lui plus plausible de supposer que la préservation du capitalisme occidental avec son mode de vie basé sur la prospérité et la sécurité entraînera des ajustements des valeurs fondamentales – « par libre choix et au nom de la garantie et de la défense de sa propre prospérité » (p. 156). C'est ce qui caractérise la transition actuelle de la deuxième à la troisième modernité : « Les efforts émancipateurs en faveur de l'écologisation, de plus d'autodétermination et de plus de démocratie aboutissent à une non-durabilité

stabilisée, à l'abandon du sujet autonome et au dysfonctionnement de la démocratie » (p. 330). Et : « Pour la prochaine société, on peut supposer qu'elle continuera non seulement à être capitaliste et [...] insoutenable, mais troisièmement, autocratique-autoritaire – non seulement parce que cela est imposé de l'extérieur, mais aussi parce qu'un désir correspondant se développe de l'intérieur » (p. 136). Ce désir intérieur prouve que cette transition doit également être comprise comme une sape et non directement comme un échec.

Si elles émergent de manière similaire, l'« autre modernité » de Blühdorn diffère donc fondamentalement de celle que Beck a esquissée dans les années 1980. Beck voyait la réinterprétation des principes fondamentaux de la modernité comme une évolution progressive dans une appropriation « réflexive » de l'expérience de la première modernité, industrielle. La crise « culturelle » diagnostiquée aujourd'hui par Blühdorn (p. 161) conduit au contraire à un affaiblissement de ces principes fondamentaux, voire à leur abandon complet. Son autre modernité émerge « des ruines de la pensée et de la vie libérales » (p. 162). Le terme « intenabilité » du titre est compris comme une extension et une radicalisation du mot (non-)durabilité. Le mot durabilité est utilisée principalement dans le sens écologique, alors que Blühdorn comprend l'intenabilité comme un terme désignant l'entièreté de la société et souligne l'inévitabilité de l'émergence d'une autre « société suivante ». L'intenabilité renvoie à « la simultanéité de la crise profonde des sociétés occidentales et de la crise du projet éco-émancipateur qui voulait transformer ces sociétés » (p. 17). En bref : elle signale « l'intenabilité de la modernité occidentale dans son ensemble » (p. 36).

Pour analyser les tensions dans l'auto-compréhension de la modernité, Blühdorn mobilise le concept de dialectique, plus précisément « la dialectique de la durabilité, la dialectique de l'émancipation et la dialectique de la démocratie, qui [...] sont directement liées les unes aux autres » (p. 327). Comme pour Rahel Jaeggi, le terme lui sert à saisir les tournants de l'histoire, « du progrès à la régression », comme l'aurait dit Jaeggi. Contrairement à Jaeggi, cependant, il utilise le terme pour une interprétation plutôt « forte » du changement social, en caractérisant par exemple ces dialectiques

comme des « fossoyeurs » (p. 327) du projet éco-émancipateur et de la transformation socio-écologique. Et en arrière-plan, comme pour de nombreux penseurs critiques, il y a la persistance du capitalisme, qui montre sans cesse sa capacité à s'adapter à de nouvelles circonstances socio-écologiques. Dans le tournant récent, selon Blühdorn, cette capacité transforme la modernité au-delà de toute reconnaissance. Une grande partie de ce que dit l'auteur peut être valable d'un point de vue descriptif, mais on peut douter de la triple dialectique qui conduit presque mécaniquement à une issue fatale. Il serait peut-être plus fructueux de parler de paradoxes ou d'ambivalences dans l'auto-compréhension de la modernité, car ces concepts ne nous conduisent pas à attendre une abolition des principes de la modernité, mais nous permettent plutôt d'analyser les glissements interprétatifs à la lumière de la recherche de solutions aux problèmes.

## L'avenir vendu (Jens Beckert)

Jens Beckert est d'accord avec Ingolfur Blühdorn sur l'improbabilité que le changement climatique soit traité efficacement, mais pour des raisons différentes[4]. Son analyse ne laisse pas entrevoir un changement d'époque récent ou imminent. Le problème est plutôt que les choses continuent comme elles le sont depuis un certain temps.

Le principal point de référence conceptuel de Beckert est une « modernité capitaliste », qu'il fait commencer après 1500. Il est important de souligner le choix du terme car le diagnostic de Beckert sur la progression incessante du réchauffement climatique ne se rattache ni directement à la logique de recherche du profit du capitalisme ni au désir prétendument irrépressible de liberté et de confort dans les conditions modernes, comme c'est le cas pour de nombreuses autres analyses critiques de l'urgence climatique. Au contraire, le double terme lui permet de détecter les racines du problème dans la « logique fonctionnelle de la modernité capitaliste » (p. 14), qui, plus succinctement, trouve ses racines dans la diff

érenciation des sociétés contemporaines en différentes sphères d'action – les plus importantes étant une économie de marché, un État démocratique et une société civile.

Un bref détour théorique s'impose ici : cette conception renvoie à la théorie de la différenciation fonctionnelle, telle que développée par Talcott Parsons aux États-Unis et modifiée par Niklas Luhmann en Allemagne de l'Ouest, qui suppose que les différentes exigences fonctionnelles auxquelles une société doit répondre sont organisées dans les « sociétés modernes » en sous-systèmes séparés, chacun ayant son propre code d'action. La différenciation fonctionnelle signifiait pour Parsons la supériorité de ces sociétés modernes sur toutes les autres, notamment parce que le sous-système politico-administratif était doté d'une fonction de pilotage. Cette hypothèse a disparu chez Luhmann qui s'est concentré sur le problème de la communication au-delà des frontières des sous-systèmes. Et nous retrouvons ici Ulrich Beck, qui a accepté la théorie de la différenciation fonctionnelle pour la « première modernité » mais a soutenu que cette communication systémique automatisée était devenue dysfonctionnelle dans les années 1970, l'un des signes importants étant l'augmentation des risques techniques et écologiques. Ce dysfonctionnement devait être contré par l'émergence de la « réflexivité » dans la nouvelle phase de la modernité, comme nous l'avons vu précédemment, qui a fait de Beck un penseur plutôt optimiste pariant sur le succès du projet éco-émancipateur.

Beckert, au contraire, défend une vision de la différenciation dans laquelle l'organisation séparée des sous-systèmes peut rendre difficile, voire impossible, la résolution de problèmes sociétaux qui dépassent la « fonction » qui leur est assignée, comme le changement climatique, qu'il caractérise en ce sens comme un « problème épineux ». Ce sera en particulier le cas si les modes de fonctionnement des sous-systèmes encouragent la continuité sur la voie de l'intensité des combustibles fossiles et découragent et entravent l'adoption de mesures efficaces contre le changement climatique. Ainsi, l'« État hésitant » ne dépend pas seulement fiscalement d'une économie rentable, mais rencontre également la résistance des citoyens à des mesures qui imposent des changements dans leur vie

quotidienne. Si en outre, comme semble le penser Beckert, la société civile est principalement composée de consommateurs individualisés, il n'y a aucun angle sous lequel une politique climatique efficace pourrait être poursuivie. En résumé, les conclusions de Beckert sont assez proches de celles de Blühdorn, même s'il est plus empirique et évite les prédictions. Le résultat le plus probable est néanmoins la persistance d'un capitalisme qui tirera profit des investissements écologiques, tandis que la destruction de la nature deviendra de plus en plus évidente. Et, de manière inquiétante, il ajoute : « On ne sait pas si cela [...] est compatible avec un ordre politique et social stable » (p. 19).

Le raisonnement de Beckert n'est pas très théorique. Il rassemble plutôt des preuves empiriques censées démontrer la difficulté d'amener les acteurs économiques, politiques et sociétaux à aller à l'encontre des règles et des incitations institutionnelles dans leurs sphères d'action. Cette démonstration est extrêmement utile car elle permet d'éviter de s'attarder sur les « illusions » que combat également Blühdorn. Cependant, avec son hypothèse-cadre d'une logique fonctionnelle quasi éternelle de la modernité capitaliste, il s'enferme dans une camisole de force théorique qui conditionne fortement sa sélection de preuves. Il lui est ainsi presque impossible d'identifier et de collecter les contre-preuves de mesures efficaces d'atténuation et d'adaptation au changement climatique, comme l'a récemment souligné Stefan Aykut[5].

Le titre « L'avenir vendu » suggère une forte notion d'irréversibilité. On peut supposer qu'il contient une référence cachée au livre *Du temps acheté*, de Wolfgang Streeck, l'un des prédécesseurs de Beckert à la direction de l'Institut Max Planck pour l'étude des sociétés à Cologne[6]. Streeck considérait l'avenir comme hypothéqué, à la fois au sens littéral, par l'augmentation de la dette publique et privée, mais aussi au sens figuré, comme le dit l'expression proverbiale pour signifier qu'un avenir est douteux. Cependant, le concept d'hypothèque contient au moins la notion, et normalement l'intention, de rembourser la dette sur l'avenir. Une fois l'avenir vendu, il semble y avoir peu de chances de pouvoir le racheter. Dans son chapitre de conclusion, intitulé « Comment

continuer ? », Beckert tente rhétoriquement de maintenir un équilibre, mais il devient clair qu'il pense que nous devrions utiliser le peu de temps qui reste pour l'adaptation au changement climatique plutôt que pour son atténuation – car la perspective d'une action transformatrice qui pourrait modifier la logique fonctionnelle de la modernité capitaliste est faible.

## La question de la réversibilité

La réflexion sur ces trois livres conduit à deux conclusions principales. D'abord, même si Rahel Jaeggi n'en conviendrait pas tout à fait, l'urgence écologique marque une nouvelle époque. Blühdorn et Beckert renouent avec les manières de penser l'histoire en termes de métarécits dans leurs tentatives de comprendre la situation actuelle « intenable » d'un avenir qui a été « vendu ». En insistant sur la nécessité de le faire en termes historiques – même vaguement élaborés – ils rejettent le présentisme. De plus, bien que plus implicitement, ces deux analyses situent également l'urgence écologique dans le cours de l'histoire humaine. Le changement climatique est irréversible à l'échelle humaine. Le dioxyde de carbone est voué à rester dans l'atmosphère pendant de longues périodes, s'accumulera même davantage, et le réchauffement climatique se poursuivra. C'est ce qui fait de l'Anthropocène – sous ce nom ou sous un autre – une époque et pas seulement un problème, et c'est une époque qui a émergé en relation étroite avec les époques précédentes de l'histoire humaine. Cette idée, assez évidente pour les lecteurs des TQR[7], invite à un commentaire supplémentaire sur Jaeggi, d'une part, et sur Blühdorn et Beckert, d'autre part.

Malgré son intérêt pour la résolution située de problèmes, Rahel Jaeggi affirme vers la fin de son livre, de manière quelque peu énigmatique, que le progrès est « irréversible » en termes d'évolution de ses critères. Elle semble vouloir dire que, certes, on peut – empiriquement – prendre du retard sur un « état d'expérience » déjà atteint par le biais du « désapprentissage » (p. 245). Ce serait précisément une régression, détectable par les critères d'enrichissement et de blocage, qui restent intacts. Mais ce raisonnement ne peut

s'appliquer qu'à une histoire déjà connue. Tout « état d'expérience », même s'il pouvait être sauvegardé, ce qui est douteux, renvoie inévitablement au passé. Pour tout nouveau problème, comme l'est certainement le changement climatique, les critères ne seraient d'aucune utilité, si nous n'avions pas les moyens de distinguer l'enrichissement du blocage. En ce qui concerne le changement climatique, en outre, l'irréversibilité supposée des critères est plutôt impuissante face à l'irréversibilité du phénomène. Les critères ont déjà échoué auparavant. Bien que Jaeggi qualifie sa perspective de « pragmatiste-matérialiste » (p. 153), elle se préoccupe assez peu de la matérialité.

L'irréversibilité de l'Anthropocène n'implique pas, contrairement à ce que soutiennent Blühdorn et Beckert, que l'on ne puisse rien faire ou presque face au changement climatique. Appliquant deux approches conceptuelles différentes, ils suggèrent tous deux l'existence de déterminations structurelles et systémiques qui poussent le changement social dans une certaine direction. C'est Jaeggi qui parle le plus explicitement de déterminations structurelles et systémiques. Mais elle le fait dans le but de définir de manière générale des critères de progrès ou de régression, sans vouloir exclure tout changement concret à notre époque – notamment parce qu'elle ne précise pas les caractéristiques de notre époque.

Blühdorn et Beckert, au contraire, identifient les effets structurels comme diminuant radicalement la possibilité de lutter efficacement contre l'urgence écologique. Mais si l'on devait penser de cette manière, ce ne serait pas seulement l'urgence écologique actuelle qui serait irréversible. Cela aurait toujours été inévitable, car le cours même de l'histoire a contenu une forte composante d'irréversibilité, déterminée par les caractéristiques structurelles et systémiques de nos sociétés (ou, dans le jargon actuel des sciences sociales, par une forte dépendance au sentier, *path dependency*, qui s'installe après un moment décisif où une société a été mise sur sa voie actuelle). Entre les deux, l'application de la théorie de la différenciation par Beckert est la plus déterministe, ce qui peut paraître surprenant de la part d'un auteur qui a récemment écrit sur l'imagination sociale des futurs[8]. Blühdorn n'exclut pas explicitement que

le projet éco-émancipateur des années 1970 ait pu réussir. Jaeggi, plus ouvertement, parle de possibilités historiques qui peuvent être saisies ou manquées ; et même si ce n'est pas son objectif, elle pourrait bien être encline à considérer le projet éco-émancipateur comme une tentative ratée d'enrichir la résolution de problèmes, donc comme une opportunité manquée.

Ces dernières observations nous amènent à la deuxième conclusion, sous la forme d'une question qui se pose : comment concilier la vision historico-philosophique selon laquelle l'histoire ouvre des possibilités avec la vision selon laquelle l'histoire, telle qu'elle s'est déroulée, nous a conduits de manière irréversible dans l'impasse de l'urgence écologique actuelle ? Si nous devons accepter l'irréversibilité de la situation planétaire actuelle, la question demeure de savoir si les transformations sociopolitiques passées qui nous ont conduits dans cette situation avaient aussi quelque chose d'inévitable et d'irréversible. De nombreuses analyses récentes de l'Anthropocène issues des sciences sociales tendent à le penser, et on trouve plus d'un écho de cette interprétation dans les livres de Blühdorn et de Beckert. Si, cependant, Rahel Jaeggi a raison de rejeter le concept fort de progrès ainsi que les philosophies fortes de l'histoire, comme je le pense, alors il n'est pas non plus nécessaire de le remplacer par une théorie forte de la régression. La question de savoir si les transformations sociopolitiques, une fois qu'elles se sont produites, ont eu des conséquences irréversibles ou non est beaucoup plus ouverte que celle de savoir si le changement climatique est irréversible. Nous devons l'aborder plus profondément durant les temps qui restent.

—

## Notes

1 Rahel Jaeggi, *Fortschritt und Regression*, Berlin: Suhrkamp, 2023 (toutes les citations des trois livres sont de ma traduction).

2 Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, traduit de l'allemand par Laure Bernardi, avec une préface de Bruno

Latour, Paris, Aubier, 2001.

3 Ingolfur Blühdorn, *Unhaltbarkeit. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 2024.

4 Jens Beckert, *Verkaufte Zukunft. Warum der Kampf gegen den Klimawandel zu scheitern droht*, Berlin, Suhrkamp, 2024.

5 https://www.soziopolis.de/wie-problemverschiebungen-in-die-klimakrise-fuehrten.html

6 Wolfgang Streeck, *Du temps acheté : La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2014.

7 Voir notamment l'article princeps de 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.

8 Jens Beckert, *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016.

—

## Contributeur · ices

Juliette Simont

PROPOSITIONS | #LITTÉRATURE | #BIOGRAPHIE-AUTOBIOGRAPHIE | #MYSTIQUE | #PHILOSOPHIE | #SPIRITUALITÉ(S)

# La confession, première station sur une voie mystique

Par Ahmed Ghazali | 17-02-2025

**Ahmed Ghazali était un ingénieur géophysicen, muséologue, écrivain de théâtre et philosophe, marocain mais aussi canadien et espagnol, mort brutalement cet été par accident dans le désert du Sahara. *Les Temps qui restent* publient ici un texte inédit de cet auteur important, dont la postérité ne fait que commencer. On y retrouve toutes les dimensions de son œuvre, à la fois méditative et sensible, intime et universelle. En écho avec les grands existentialistes de la tradition occidentale dont il se détache, il défend l'idée que la forme de la confession résout la tension entre le philosophique et le littéraire, l'idée et le poème, l'oeuvre et la personne, mais à condition que le Moi ne se reprenne que pour se perdre dans un geste mystique définitif, qui se revendique d'Ibn Arabî. Un beau texte en héritage.**

## *En guise de préface (par Peter Wagner)*

*Ahmed Ghazali et moi nous sommes rencontrés pour la première fois pour parler de la longue durée dans l'histoire des civilisations, en particulier des civilisations monothéistes. J'ai commencé cette conversation avec ma déformation professionnelle de sociologue, pensant qu'on me demandait des conseils d'universitaire. Mais Ahmed s'intéressait au thème lui-même, et non à son cadrage, académique ou autre. Ce fut le début d'une amitié intense mais de courte durée, qui s'est terminée par la mort violente d'Ahmed lorsqu'il a été renversé par une voiture le matin du 27 juillet 2024 à Laâyoune dans le désert du Sahara.*

*Ahmed était un passeur entre les mondes – espaces, langues, domaines de travail, genres d'écriture et conceptions du monde. Il était ingénieur, dramaturge, romancier, muséologue et bien plus encore. Observateur aigu des différences et des frontières, il s'efforçait toujours de relier et de rassembler, de passer de l'un à l'autre.*

*Le texte qui suit est un des nombreux textes posthumes que sa mort subite ne lui a pas permis de publier. Il a été commencé en 1999 et réécrit en 2021. Il part du clivage entre philosophie et littérature, ou entre raison et imagination, comme l'un des « dualismes innombrables de la philosophie occidentale », et il explore les moyens de le dépasser. Contrairement à d'autres écrits, le texte explore ce dualisme dans la forme ainsi que dans le contenu. C'est donc un texte qui se veut littéraire et philosophique en même temps - une écriture expérimentale, qui aborde aussi la relation entre un auteur et son écriture. Mais laissons le texte parler de lui-même - et puisque c'est à lui seul qu'il revient de parler désormais après la disparition de son auteur.*

> Et Moïse dit à son compagnon : je n'aurai de cesse que je n'aie atteint le confluent des deux mers. (Le Coran, XVIII. 59)

## Une vision

Ce qui est au cœur de l'aventure que je m'apprête à partager ici n'est pas une idée, mais une vision. Une vision de la confession au confluent de la littérature et de la philosophie. Il me fallait ensuite comprendre la vision et ce fut le début d'une crise. Comme je suis conscient que la confession ne peut être qu'un moment et non un champ habitable, un espace dans lequel on peut s'installer, je me trouvais alors dans un dilemme. Si la confession est en quelque sorte la fin du philosophique et du littéraire, qu'advient-il après? Il me semblait en effet que celui qui se confesse a renoncé à la littérature et à la philosophie. Au prix d'un voyage motivé par le besoin de résoudre la tension philosophico-littéraire, il est parvenu à ce point de convergence, ce point d'équilibre qui est un point de non

retour. Je fus alors dans l'impasse de celui qui, ne pouvant plus retourner en arrière, même s'il a les pieds dans un endroit sûr, doit avancer, mais aucun chemin ne s'ouvre devant lui. Pourtant il faut que la confession donne sur quelque chose, puisqu'il n'est pas question de rebrousser chemin. Quel est donc ce champ que la confession a en vue, et auquel elle prépare ? Telle fut la question à laquelle je me suis heurté longtemps.

C'est alors qu'au prix d'une crise intellectuelle intense, le brouillard se dissipa d'un seul coup sur cet avant mystérieux : la confession est un moment qui prépare au vol dans le ciel de la mystique. Elle est la rencontre entre la philosophie et la littérature qui, renonçant toutes deux à leurs identités illusoires, se tiennent face à face et s'apprêtent à la fusion mystique. Mais la confession n'est pas encore cette fusion. Elle est le mariage de la littérature et de la philosophie. Elle est ce moment précis où les mariés se tiennent face à face et disent *oui* et s'embrassent, mais elle n'est pas encore l'union amoureuse mystique. Tels l'oxygène et l'hydrogène qui, renonçant chacun à son statut d'élément chimique, s'apprêtent à s'unir. La confession est le moment précis de cette rencontre. Elle n'est pas encore la détonation mystique de laquelle va jaillir l'eau créatrice de vie.

C'est cet itinéraire que je désire raconter ici ou, mieux encore, confesser. Un itinéraire qui prend son point de départ dans cette tension terrible qu'est le philosophico-littéraire. Le besoin d'une résolution de cette tension m'a conduit à faire le voyage vers la frontière tragique entre les deux continents : littérature et philosophie. La confession est le terme de ce voyage. Elle est le dernier moment où on a encore les pieds sur la terre ferme, prêt à sauter du bord de la falaise pour s'envoler dans l'infini mystique.

Je suis conscient que je m'affronte à une tâche infinie qui m'écrase sous son poids. Je ne me sens nullement à la hauteur d'une telle tâche, et combien j'aurais voulu pouvoir m'en détourner !, mais il m'est impossible de le faire sans trahir le moment de vérité qu'il m'est donné de vivre. Je ne prétends émettre aucune vérité, mais uniquement partager une expérience intellectuelle authentique, la

plus intense que j'aie connue. Il va de soi qu'il ne s'agit ici que du balbutiement d'une longue recherche qui ne portera ses premiers fruits véritables que dans bien des années. Ces pages ne font rien qu'annoncer un destin. S'il y a une idée qui doit en émerger c'est celle-ci : il y a une tension philosophico-littéraire qui appelle une résolution. La confession est une résolution par le moyen d'un « centrement » de la tension dans le Moi. Mais ce mouvement centripète dans le Moi n'est qu'une étape qui vise une libération ultime dans le mysticisme.

## Le dilemme de Platon

Le point de départ de cet itinéraire est un malaise devant Platon. En le lisant, je me suis trouvé en face au dilemme suivant : dois-je me fier à ce qu'est Platon ou à ce qu'il pense? Si je me fie à ce qu'il est, je vois en lui un des plus grands poètes de l'humanité qui m'invite à célébrer la poésie et le mythe. Mais sitôt que j'écoute ce qu'il pense, me voici parti avec lui en croisade contre les poètes. Ainsi, dans le geste projectif de sa pensée, le poète Platon rejette la poésie. Il en est ainsi de tout les gestes projectifs de la pensée dans la tradition occidentale. L'œuvre et celui qui la crée font ensemble une totalité. Le centre de cette totalité n'est pas dans l'œuvre. Il n'est pas non plus dans l'auteur. Il est quelque part au milieu, mouvant, invisible et insaisissable. Ne retenir que l'œuvre comme la totalité est une réduction car on ne retient qu'un terme de l'équation. Affirmer que la philosophie platonicienne rejette la poésie, alors même que l'expression platonicienne est poétique, est une aberration.

C'est là, il me semble, une des caractéristiques de la pensée occidentale. Je viens de finir la lecture de *The Wake of Imagination* de Richard Kearney. L'auteur entend faire une analyse philosophique du phénomène de l'imagination dans la culture occidentale depuis ses sources judéo-chrétienne et gréco-romaine. Mais comment monsieur Kearney s'y prend-il ? Il s'efforce de dénicher dans les textes ce que les auteurs ont dit (projeté) sur le sujet. Mais est-il nécessaire de parler ou de projeter quoique ce soit sur l'imaginat-

ion pour que celle-ci soit à l'œuvre dans ce qui est créé ? C'est ainsi que, pour l'auteur, la culture hébraïque et le Moyen Âge n'ont pas connu l'essor de l'imagination, parce qu'il ne se trouve pas dans ces traditions des développements sur l'imagination ! Et il a fallu un XX$^{e}$ siècle et un Sartre qui écrit un livre qui s'appelle *L'Imaginaire* pour que monsieur Kearney trouve matière et s'étende sur le sujet. Mais qui mieux me renseigne sur l'imagination chez Sartre : son œuvre philosophique et littéraire, ou bien sa pensée projective de l'imaginaire? Bref, monsieur Kearney ne retient d'une civilisation que ce qu'elle projette et, ce faisant, il rejette ce qui est vivant dans cette civilisation. C'est là une tradition qui oppose la connaissance à la vie, comme le relève bien Canguilhem dans son livre qu'il intitule sciemment *La Connaissance de la vie* dans un souci de dépasser le divorce entre les deux termes.

Si j'insiste sur mon malaise devant Platon, c'est parce qu'il me semble être à l'origine des dualismes innombrables qui font le lot de la philosophie occidentale. Le geste projectif d'une pensée non organique entraîne une polarisation auteur-œuvre. L'œuvre n'a alors de sens que par rapport à l'auteur.  Retenir une pensée comme une totalité revient à retenir un demi-terme. Or un demi-terme est nécessairement chargé positivement ou négativement et appelle son autre moitié dans l'espoir de retrouver une totalité virtuelle. Nous nous trouvons alors dans un champ d'ions où il n'est pas possible d'avoir des atomes neutres. D'où les dualismes. D'où les écoles. Car seul l'atome est un individu absolu. Un ion appelle une association. Il lui faut son contraire pour survivre. Nous omettons de voir que le rationalisme projeté de Descartes est compensé par sa foi et sa culture religieuse qu'il doit au fait de vivre dans une époque encore très religieuse. Mais qu'on ne retienne de lui que ce qu'il projette, et nous voici appauvris à l'extrême ! Il nous faut alors nous réfugier chez un Pascal pour compenser notre perte, mais, sitôt que nous nous ruons sur ce que projette Pascal, nous voici de nouveau en manque ! Nous retournons alors chez Descartes, à moins que nous allions voir ailleurs. Tel est le jeu auquel s'est livré au fil des siècles la philosophie occidentale depuis Platon.

## La tension philosophico-littéraire

Le rapport entre littérature et philosophie n'est qu'une des conséquences de ce phénomène de perte du centre. Le dilemme de Platon n'est-il pas assez éloquent à ce sujet ? Mais fort heureusement, si Platon le penseur a dénigré Platon le poète, il ne l'a pas tué pour autant. On peut s'interroger sur les raisons de ce paradoxe. Platon serait-il si proche d'une culture mythologique qu'il en est encore fortement imprégné au point de ne pas pouvoir s'en défaire malgré ses intentions ? Toujours est-il que Platon, s'il n'assume pas théoriquement la tension philosophico-littéraire qu'il porte, ne la laisse pas moins agir dans son œuvre et c'est ce qui fait de lui un grand.

Peut-être Nietzsche est-il le philosophe qui a le plus assumé sa tension philosophico-littéraire dans la tradition occidentale. Qu'il passe pour « le platonicien le plus déchaîné », voilà qui montre clairement en quoi il prolonge Platon et en quoi il s'en sépare. Mais si Nietzsche montre comment une philosophie peut abriter une tension philosophico-littéraire, peut-être montre-t-il aussi l'impossibilité de trouver une résolution de cette tension à l'intérieur du continent nommé philosophie. Car, comme nous le verrons plus loin, ce n'est pas dans la philosophie qu'il faut chercher les plus beaux succès d'une résolution de cette tension, mais dans les parcours mystiques. Au moins avec Nietzsche avons-nous vu pour la première fois à l'œuvre cette tension. Une tension somme toute des plus naturelles, qui trouve son moteur dans cette oscillation vitale et créatrice entre la raison et l'imagination, pour peu qu'on ne voie pas en cette dernière « la folle du logis » comme l'a voulu la tradition occidentale.

Mais si la tension a toujours été expédiée c'est parce que son maintien est tragique. En effet, maintenir la tension c'est refuser la séparation du philosophique et du littéraire, c'est assumer une ambivalence permanente. Et ceci est en soi tragique. Que l'on imagine une même personne habiter dans deux continents en même temps.

N'est-ce pas porter atteinte au principe de non-contradiction qui est le fondement de la philosophie occidentale ? Et pourtant c'est bien de cela qu'il s'agit. Sans doute sommes-nous encore piégés par ce monisme qui veut que la vie de l'esprit soit assimilée à la vie du corps. En réalité, la géographie spirituelle n'a rien à voir avec l'espace physique. Et la topologie de l'âme n'est pas que tridimensionnelle.

À coté de ce problème de dimension, il y a un problème de mobilité. La tradition occidentale, on le sait, est férue de stabilité. L'héritage aristotélicien, qui voit dans l'être immobile le signe de la perfection, continue à peser de son influence. Que sur le plan physique on ait renoncé à beaucoup de nos chères immobilités, qu'on ait admis la rotation de la terre, la relativité de l'espace et du temps, cela n'empêche pas que sur le plan de l'esprit on continue à prendre l'immobilité comme un idéal. En séparant la littérature et la philosophie, on parvient à faire de chacune un domaine immobile fermé sur lui-même.

Voilà pourquoi une tension philosophico-littéraire ne peut pas survivre, et pourquoi, par tous les moyens, elle sera sacrifiée sur l'autel du déterminé et de l'immobile. C'est ainsi que l'un des deux termes sera renié au profit de l'autre. Car ainsi la détermination devient possible, puisque, comme le dit si bien Spinoza, toute détermination est une négation. Or la tension exclut la détermination ou, pour être plus précis, la tension requiert une détermination d'un autre ordre, qui n'est pas celui du spatio-temporel dont la tyrannie est dictée par une science classique déjà désuète bien qu'elle demeure notre référence la plus commune.

Si par ailleurs on renonce à tous ces compromis mensongers qui sont une littérature philosophique ou une philosophie littéraire, nous nous trouvons alors en face du vrai problème : comment serait-il possible de résoudre la tension philosophico-littéraire tout en maintenant cette tension ? Et je ne connais de réponse que celle-ci : une telle résolution ne peut se faire que par un voyage vers la frontière, vers le confluent des deux continents, philosophie et littér-

ature. Car c'est ici, et seulement ici, qu'on peut espérer résoudre le tragique de l'ambivalence par une « gaie descente obscure » vers l'origine primaire.

C'est ici que réside la vitalité créatrice de la tension. Elle porte en elle-même une mémoire du chaos originel, un germe de la violence primaire qui contient l'espoir, voire la promesse, d'un retour possible à l'origine. Non que le philosophico-littéraire soit la seule tension. Il y a la tension entre la science et l'art, ou celle entre la religion et la philosophie, qui fut la tension créatrice du Moyen Âge. Il faut dire que ce ne sont là que des manifestations d'une même tension originelle porteuse d'un souvenir de ce que fut cet atome primitif qu'est le mythe avant le big bang que lui a infligé la civilisation.

## La croûte et le magma

Voyage à la frontière donc. Qu'on me permette ici de faire appel à une métaphore géologique. La philosophie et la littérature sont deux continents. La philosophie est ce continent de la plaine dans lequel on se sent si sûr, si maître de soi et du monde. Sur la plaine on construit des villes, on cultive, on s'installe. La littérature, elle, est le continent de la montagne. Ici, c'est le pays du sublime et des hauteurs vertigineuses. Mais oublie-t-on qu'aussi bien la plaine que la montagne ne sont que deux morphologies de l'écorce terrestre ? que l'écorce n'est qu'une croûte qui flotte sur le magma liquide qui en est l'origine et la source ? Certes le pays montagneux de la littérature n'est pas sans familiarité avec le magma. Ici ou là, de temps à autre, un volcan fait éruption et ressource le continent. Certes des poètes tel Hölderlin ont vécu sur le bord d'un cratère, l'œil rivé sur le néant. Mais qui peut commander un volcan ? C'est là la limite de la littérature. Je peux détecter le volcan le plus actif, vivre sur son cratère, mais à la fin il me faut attendre l'éruption. Une limite du littéraire qui en est la frustration. Car, à moins d'être un Empédocle qui fait le choix de rejoindre le magma par le saut fatal, il n'y a d'autre recours, au pays de la littérature, que l'attente.

Mais il existe une race qui ne se contente pas d'une apparente maîtrise dans la plaine et n'aime pas dépendre du volcan. Cette race choisit de faire le voyage vers la frontière entre les deux continents. Vers cet endroit que les géologues appellent *zone de subsidence* où les continents se rejoignent, l'un glissant sous l'autre, s'affaissant dans les profondeurs et finissant par s'unir au magma souterrain et se fondre dans la matrice originelle. Cette race qui sait trouver sa voie vers le néant, c'est la race des mystiques. Eux ont choisi de voyager au confluent des deux continents. Eux savent que la littérature et la philosophie ne sont des croûtes minces flottant sur le magma, qu'à la frontière on peut assister en permanence à la fusion des continents dans l'être originel.

Ainsi la tension philosophico-littéraire devient le point de trauma initiateur du voyage vers une frontière tragique. Un voyage est un retour en amont, un « pas en arrière pour aller de l'avant » selon l'expression de Heidegger, le retour à l'indétermination première.

## Le pays de l'intériorité

Nous voici donc en route vers la frontière. Nous avons laissé derrière nous les pays de la littérature et de la philosophie. Plus on avance, plus le paysage change. Il devient peu à peu désertique. Ici, près de la frontière, il n'y a plus d'écoles, plus de conventions, plus de règles. Ici, il n'y a plus de littérature, plus de philosophie, il n'y a que des solitudes, il n'y a que des voix isolées, des égarés ici ou là. Les signes du néant se font de plus en plus sentir.

Prêt de la frontière, c'est le pays de la mélancolie, du doute. Il faut rendre compte du trajet : est-ce possible que tout cela n'ait été que mensonge ? Est-ce possible que tous ces concepts, ces fictions n'aient été que des artifices ? Est-ce possible que tout ce temps j'aie vécu dans la tête d'un autre ? dans le roman, la cohésion du sens, d'un autre ? Près de la frontière, c'est le pays de la déception, du renoncement qui s'annonce. Combien alors est éloquent l'épilogue de Prospéro dans *La Tempête*, mais n'est-ce pas en effet Shakespeare qui arrive au terme du continent théâtre :

Sans plus d'esprit pour gouverner

Ni de magie pour enchanter,

Il faudra que je désespère

Mais alors que l'extérieur est désert, Prospéro voit surgir une lumière de l'intérieur :

À moins que ne m'assiste la prière[1]

Ici, à ce moment précis où le mot prière intervient, c'est un mouvement de bascule qui a lieu. On vient de pénétrer dans le pays de l'intériorité. L'œil intérieur vient de naître.

## Le moment de la confession

C'est alors le moment de la confession. Le moment où soudain toute agitation interne cesse. Étrangement un équilibre a lieu pour la première fois. La tension philosophico-littéraire s'apaise. La littérature et la philosophie sont en amour. Dans leur embrassade, elles sont à peine reconnaissables car pour la première fois elles viennent de renoncer à leur identités illusoires.

D'où vient cet apaisement soudain ? D'un « centrement » de la tension sur le Moi. En effet, la raison et l'imagination naguère portées dans une oscillation et une agitation extrêmes se trouvent soudain accrochées au Moi. Ce qui était un mouvement d'arrachement linéaire, un terrible va-et-vient, devient une circulation triangulaire paisible, presque une danse à trois. Comme troisième terme, le Moi assure l'équilibre et laisse poindre à l'horizon une totalité possible. Le centre de la totalité auteur-œuvre, jusqu'ici rebelle et fuyant, le voici qui se stabilise dans le Moi. Celui qui se confesse ne fait plus aucun cas de la représentation. Désormais tout geste projectif de la pensée ou de la fiction est une haute trahison contre l'instance du Moi. Une incapacité à s'assumer. Un subterfuge pour contourner une impuissance du *da-sein*, un mal de l'être. La confession est l'expérience ultime de la présence que la littérature et la

philosophie sont encore en mesure de donner, à condition toutefois qu'ils s'y mettent conjointement, car l'une est impuissante à le faire sans le secours de l'autre.

Le troisième terme se manifeste à tous les points de vue. Ce qui était une tension entre la spéculation et l'imagination devient une rencontre harmonieuse dans la méditation. Ce qui était un va-et-vient agité entre le concept philosophique et l'image littéraire est maintenant uni dans le symbole. La fiction et l'argumentation se rencontrent dans une herméneutique, une révélation qui est l'interprétation du sujet à soi-même, médiatisée par un univers symbolique. Avec la confession le langage devient organique. Le verbe est chair ou il n'est pas.

Quand on examine des parcours individuels et collectifs, on décèle souvent une tendance à un dénouement « confessif » de la tension. *Les Confessions* de Rousseau ne sont-elles pas une résolution de la tension entre la philosophie et la littérature, ou, plus précisément, entre le romantisme et le rationalisme des Lumières ? *Les Confessions* de Saint-Augustin ne sont-elles pas un équilibre qui se cherche entre le christianisme (au sens d'une créativité mystique) et la philosophie antique ? Des époques entières ont aussi aspiré à cet équilibre. Que l'on pense à la Renaissance de Montaigne. Que l'on pense au dénouement de la tension cartésienne. En effet dans le méditatif touchant du *je* cartésien, comment ne pas entrevoir un désir de confession à l'œuvre ? Que l'on pense à l'idéalisme allemand, cet équilibre entre le rationalisme des Lumières et le mysticisme de l'âme germanique, qui a trouvé sa résolution dans le Moi de Fichte. Peut-être l'idéalisme allemand fut-il, après la Renaissance, la dernière tentative occidentale organisée qui ait aspiré à une totalité.

## L'appel mystique

Car la confession est le lancement d'un projet : celui de l'individuation. Celui qui se confesse est à la conquête de l'individu souverain et absolu. Mais ce « centrement » sur le Moi ne peut être que

oire. En effet, on ne peut pas vivre dans une confession. La confession est un moment et non un espace dans lequel on peut s'installer. J'arrivais donc à cette conclusion – et je me trouvais dans une impasse. Si la confession est un renoncement au littéraire et au philosophique et si elle n'est pas en soi un champ habitable, à quoi donc prépare-t-elle ?

Quel ne fut mon soulagement quand je pus voir soudain que celui qui se confesse ne centre sur le Moi que pour s'en libérer! Le Moi est le dernier pas sur la terre ferme avant de s'envoler dans le ciel de la mystique. Il est la dernière rencontre auquel ont pu mener le littéraire et le philosophique. Encore ont-ils dû renoncer à leur statut « continental » pour se livrer ensemble à cette tâche. Dans le Moi, la littérature et la philosophie s'embrassent, et ce baiser est le baiser de leur mort.  Car, de la confession à l'extase, il n'y a qu'un pas. Les mystiques ne font-ils pas souvent des confessions extatiques ? Ainsi la confession est ce repli sur soi-même, ce retrait dans le Moi qui n'est total que parce qu'il se veut un élan pour un envol définitif dans l'éther mystique. C'est le moment où le saumon, qui a descendu le fleuve agité sous la gueule de l'ours chasseur, arrive dans l'estuaire. Il se tient dans cet endroit où les vagues de la mer et les courants du fleuve s'annulent pour former une lagune d'accalmie. Le saumon s'arrête un moment, rentre en lui-même, se souvient de ce qu'il est, puis d'un coup plonge dans l'océan infini.

Si la confession est une stabilisation de la tension par le « centrement » sur le Moi, je vois la mystique comme une résolution définitive de la tension par une libération totale du Moi qui devient mobile dans l'être. La totalité auteur-œuvre devient, pour utiliser une image augustinienne, ce cercle dont le centre (le Moi) est partout et la circonférence nulle part. Un Moi totalement libre en union intime avec l'être, qui fait dire à Al-Hallaj, le grand soufi de Bagdad :

> J'ai vu mon seigneur avec les yeux du cœur
>
> J'ai dit : qui es-tu ? Il a dit : toi[2].

Les yeux du cœur en effet. Car, dans le soufisme, c'est bien le cœur qui devient le véritable organe de perception fonctionnant par l'Imagination active au sein d'un *mundus imaginalis.* On peut en dire long sur ce monde médian et médiateur entre le monde de la perception sensible et le monde de l'intuition intellective, monde des idée-images, de la matière immatérielle et des symboles, lieu de l'expérience visionnaire. Si la tension philosophico-littéraire n'est au fond que la quête du troisième terme (terme à la fois médiateur et transcendant), et si la confession trouve une première approche de ce terme dans le Moi, la mystique est l'achèvement de cette quête, un achèvement dont le monde imaginal des soufis est probablement le meilleur exemple.

C'est chez Heidegger que je crois voir une approximation philosophique de cette union mystique  à l'être. Mais si Heidegger a bien pu annoncer la fin de la philosophie, il demeure trop attaché au littéraire puisqu'à l'horizon de la tension il nous promet le Dire poétique. Ainsi, Nietzsche et Heidegger, les deux philosophes qui ont le plus porté la tension philosophico-littéraire, ont tous les deux envisagé un dénouement poétique de la crise. Heureusement que, chez eux comme chez Platon, l'instinct l'emporte sur l'idée et on peut voir que la tension demeure vivante chez l'un et l'autre même si la vue à l'horizon est déformée. Car selon moi, à l'horizon d'une tension philosophico-littéraire, il ne saurait y avoir ni philosophie, ni littérature. Sans doute Heidegger et Nietzsche sont-ils animés d'un souci de justice envers une poésie et une imagination créatrice longtemps dévaluées. Sans doute aussi ne sont-il pas assez libérés d'une culture où la mystique ne peut être conçu que péjorativement à travers la religion. Il n'empêche que, quand on cherche les plus belles percées mystiques de la philosophie moderne, c'est vers ces deux philosophes que nous nous tournons tout naturellement.

Ainsi, la tension philosophico-littéraire s'appuie sur le moment de la confession pour trouver sa résolution définitive dans l'expérience mystique. Et si dans son livre, *Mystiques sauvages,* Hulin cite des méthodes artificielles susceptibles de provoquer une expérience mystique, je proposerai quant à moi la tension philosophico-littér-

aire dont un maintien obsessionnel (ô combien pénible et risqué ! le cas Nietzsche ne doit jamais être oublié) peut aboutir à un dénouement mystique.

Les chimistes appellent *point multiple* ce point de température qui se situe exactement entre les trois états solide, liquide et gazeux d'un corps. Je me délecte à voir dans la confession un point multiple vers lequel converge le solide philosophique et le liquide littéraire, et qui donne sur l'air mystique. Solide en effet est cette philosophie qui se veut les pieds à terre, consistante, constructive et pratique. Liquide est la littérature qui se veut être cette eau dont le Coran dit merveilleusement: « Nous[Dieu] avons créé de l'eau toute chose vivante. » Et combien est léger ce vent mystique, si libre, si présent, qu'il en est invisible.

## La fin de l'exil occidental

Me voici au terme de cet itinéraire. Je l'ai commencé avec Platon, je le termine avec celui que la tradition islamique a nommé le *fils de Platon*. Il s'agit du grand soufi andalou Ibn Arabî. Quelle ne fut ma stupeur quand je découvris que ce mystique immense a eu le même malaise que moi il y a de cela huit siècles. Mais laissons Ibn Arabî raconter lui-même son malaise dans cette histoire – l'une des plus touchantes que je connaisse – où il rapporte sa dernière rencontre avec Averroès, et sans aucun doute, annonce la fin de son exil occidental.

> « Je n'eus plus l'occasion de le rencontrer [Averroès] jusqu'à sa mort qui survint en l'année 595 de l'hégire (1198) à Marrakech. Ses restes furent transférés à Cordoue, où est sa tombe. Lorsque le cercueil qui contenait ses cendres eut été chargé au flanc d'une bête de somme, on plaça ses œuvres de l'autre côté pour faire contrepoids. J'étais là debout en arrêt ; il y avait avec moi le juriste et lettré Abû'l-Husayn Mohammad ibn Jobayr, secrétaire du Sayyed Abû Sa'îd (prince Almohade), ainsi que mon compagnon Abû'l-Hakam 'Amrû ibn al-Sarrâj, le copiste. Alors Abû'l-Hakam se tourna vers nous et nous dit : « Vous n'observez pas ce qui sert de

> contrepoids au maître Averroès sur sa monture ? D'un côté le maître (imâm), de l'autre ses œuvres, les livres composés par lui. » Alors Ibn Jobayr de lui répondre : « Tu dis que je n'observe pas, ô mon enfant ? Mais certainement que si. Que bénie soit ta langue ! » Alors je recueillis en moi cette phrase d'Abû'l-Hakam, pour qu'elle me soit un thème de méditation et de remémoration. Je suis maintenant le seul survivant de ce petit groupe d'amis, que Dieu les ait en sa miséricorde, et je me dis alors à ce sujet : d'un côté le maître, de l'autre ses œuvres. Ah! Comme je voudrais savoir si ses espoirs ont été exaucés[3]! »

Henry Corbin a eu raison de voir dans cette scène « bouleversante de simplicité, ayant la muette éloquence des symboles » le signe du virage décisif que s'apprête à prendre Ibn Arabî. « D'un côté le maître, de l'autre ses œuvres ! » Quel symbole peut rendre mieux le triste sort d'un geste projectif de la pensée. Le centre vital qui ne loge ni dans le maître, ni dans l'œuvre, est désormais perdu. Ce centre vivant, furieux, c'est dans « la bête de somme » qu'il se réincarne à présent, et il demeurera là, à jamais étranger à la société des hommes. Telle fut la vision qui s'offrit à Ibn Arabî de cet occident musulman de la fin du XII$^{e}$ siècle. Un occident aristotélicien, fragmenté, en perte de l'être, dans lequel Ibn Arabî ne voyait plus aucun avenir pour sa vie spirituelle. On connaît la solution du maître andalou : le soufisme. Il le voyait poindre en Orient, à cet endroit qui est au confluent de la Grèce d'Aristote et de l'Inde des Védas.

Trois ans après les funérailles d'Averroès, Ibn Arabî prend la route de l'Orient. Il quitte l'Occident pour ne plus jamais y revenir. Il a alors trente-six ans. C'est l'âge auquel Sohravardî, l'auteur du *Récit de l'exil occidental,* rejoignit l'« Orient de l'âme ».

Au soir de ma trente-cinquième année, mon exil occidental, qui a commencé à l'âge de quinze ans avec les poètes maudits, arrive à son terme avec la Confession. Que c'est doux de voir se lever à l'horizon le soleil de l'Orient natal! Que c'est effrayant de s'engager dans l'abîme qui y mène !

### Note bibliographique

Buber, M. *Confessions extatiques*, Grasset, 1995.

Canguilhem G. *La Connaissance de la vie*, Vrin, 1965.

Corbin, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Aubier, 1993.

Durand, G. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 1992.

Folscheid, D. *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, 1993.

Gondin G. & La Chance M. *Beckett. Entre le refus de l'art et le parcours mystique*, Le Castor Astral, 1994.

Jambet, C. *La Logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, 1983.

Lings, M. *Qu'est-ce que le soufisme ?*, Seuil, 1977.

La rédaction de cet article a commencé en 1999. Je l'ai réécrit en 2021. Ont été constamment présents à mon esprit l'univers et le peu que je connais de l'œuvre des auteurs suivants : Platon, Avicenne, Ibn Arabî, Saint Augustin, Rousseau, Nietzsche, Heidegger. Aussi le mysticisme chrétien, le soufisme, la Renaissance et l'Idéalisme allemand.

—

## Notes

1 W. Shakespeare, *La Tempête*, Flammarion, 1991, p. 277.

2 Cité dans Martin Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, Paris, Seuil, 1977, p. 62.

3 Cité dans Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Aubier, 1993, p. 40.

ÉTUDES | #ANTHROPOLOGIE | #COSMOLOGIES INDIGÈNES | #AMAZONIE | #COLONISATION | #TERRESTRE | #ANIMISME

# Les deux Indiens

Par Eduardo Viveiros de Castro | 21-02-2025

**Pour l'État brésilien, l'indien est douteux : c'est une catégorie juridique qui donne des droits et partage ceux qui le sont « vraiment » et ceux qui sont « seulement » métis. Mais pour une anthropologie qui se refuse à ce genre d'opération, l'indien est surtout douteur : il met en question la catégorie même d'humanité dans laquelle on veut l'inclure afin de mesurer (et restreindre) ses droits territoriaux. Il met même en doute la séparation entre, d'un côté, des sujets (humains) potentiellement propriétaires et, de l'autre, des choses (non humaines) à approprier. Dans ce texte vertigineux, à la fois politique et métaphysique, colérique et spéculatif, Eduardo Viveiros de Castro propose une autre figure de l'indien pour notre monde : traducteur cosmologique qui bloque les certitudes ontologiques sur lesquelles s'appuie ce rapport à la Terre auquel on a donné le nom d'Anthropocène. « Indien » est dès lors, peut-être, le nom d'un autre rapport à la Terre.**

## Avertissement de l'auteur

*Une première version de ce texte a été présentée oralement en octobre 2021, dans l'une des sessions du webinaire « The Multiplicity Turn : Theories of Identity from Poetry to Mathematics », organisé par Gabriel Catren (Université de Paris-Diderot) et Romina Wainberg (Stanford University). Jean-Christophe Goddard était l'autre intervenant de cette session, et Catren le modérateur. Le thème du séminaire était la manière dont la notion d'identité traverse différentes disciplines et institutions, des mathématiques au droit, de la métaphysique au maintien de l'ordre ; la session à laquelle j'ai assisté a abordé la question du point de vue de l'anthropologie de ce que j'appelle les peuples extramodernes. J'ai ensuite choisi de discuter de l'instabilité politique et de l'équivocité anthropologique de la catégorie identitaire*

*«indien» ou «indigène» au Brésil. J'ai pris comme interlocuteur, ou comme germe de cristallisation pour ce qui suit, deux textes de Gabriel Catren, «De la filosofía como polifanía» et «The Trans-Umweltic Express «, dont l'argument central est aujourd'hui publié dans le livre-synthèse* Pleromatica, or Elsinore's Trance[1]. *Ces textes avancent le concept d'une mobilité inter-transcendantale qui traverse à la fois les frontières «culturelles» (intra-espèces) et «naturelles» (inter-espèces) – un concept qui étend et fait exploser la critique anthropocentrique kantienne.*

*Le rapport entre l'ambiguïté de la condition indigène et la question de l'appropriation privée de la Terre - qui sous-tend les contestations de l'identité juridique et donc du droit des peuples indigènes à la possession permanente et à l'usufruit des terres qui leur sont attribuées par la Constitution fédérale - suggère que les notions d'identité et de propriété (au sens juridique, mais pas seulement) sont les deux piliers du temple que «l'Homme» a construit en son honneur. Rappelons que pendant longtemps, dans de nombreuses sociétés occidentales (peut-être dans d'autres aussi), seuls ceux qui possédaient des terres avaient une personnalité politique à part entière - la citoyenneté - et que seuls ceux qui se possédaient eux-mêmes, c'est-à-dire qui n'étaient pas des esclaves, étaient des êtres humains à part entière.*

*Rappelons enfin qu'en 2021, lorsque j'ai rédigé les notes qui ont donné naissance à cet article, le Brésil était dirigé par un gouvernement criminel, présidé par un ancien militaire admirateur de la dictature et de la torture, un individu ignoble, raciste, ethnocidaire et génocidaire. C'est ce qui explique le choix du thème et le ton du texte.*

Le présent texte s'inscrit dans un contexte politique spécifique. Vivre au Brésil rend impossible de ne pas parler de la guerre multiséculaire menée contre les peuples indigènes dans ce pays, car elle semble avoir atteint les derniers moments d'une offensive massive, dont l'objectif est l'extermination physique et métaphysique de ces peuples. Cette guerre est menée par le capital agraire-exportateur,

par l'influence croissante de l'évangélisme fanatique dans les politiques publiques, et plus généralement par la combinaison mortifère du néolibéralisme économique et du fascisme politico-culturel. Le résultat souhaité de la guerre, déjà partiellement atteint, est la privatisation totale du territoire national (les terres indigènes appartiennent à l'Union), la simplification brutale de la biodiversité de cette partie de la planète et l'imbécilisation spirituelle de sa population humaine. Les Indiens sont la principale « force qui retient » la réalisation parfaite de ces objectifs – ils sont l'inattendu visage contemporain du *katechon*, pour reprendre le concept paulinien[2].

On peut distinguer deux fronts dans cette guerre. Le front juridico-législatif vise à geler le nombre et l'étendue des terres indigènes officiellement reconnues à un moment donné du passé (la date de promulgation de la Constitution fédérale en 1988), mais aussi à ouvrir ces mêmes terres à l'exploitation minière et à l'agrobusiness. Le front que nous qualifierions d'ontologique cherche à délégitimer les luttes pour la reconnaissance de « nouvelles » identités collectives indigènes, en mettant en doute l'existence empirique de tels collectifs, là où l'on imagine que le paysage humain n'est constitué que de populations rurales pauvres – et de préférence chrétiennes. Les deux fronts convergent dans le sens d'*interdire l'avenir* aux peuples autochtones : d'une part, il s'agit d'empêcher toute nouvelle extension des terres publiques au détriment du marché foncier capitaliste, ce qui implique, entre autres, la limitation ethnocidaire de l'accroissement démographique de la population indigène ; d'autre part, il s'agit de saper la résistance ou d'empêcher la recomposition de formations socio-spirituelles dotées d'un certain degré de liberté face au *nomos* de l'État brésilien, et en particulier les formations constituées par une relation non propriétaire avec la Terre en tant qu'environnement vital, condition existentielle pour l'engendrement continu de la vie.

Nous opposons ici deux images de l'objet interactionnel (et intensionnel) « Indien » : l'une qui serait « l'Indien du point de vue des Blancs » (l'Indien juridique) et l'autre « l'Indien du point de vue des Indiens » (l'Indien transcendantal). Cela complète l'analyse que

Jean-Christophe Goddard a faite de l'image des Blancs du point de vue des Indiens[3]. (Quant à l'image des Blancs du point de vue des Blancs, ce serait un sujet pour une autre occasion... Mais je soupçonne que ce qu'on appelle « anthropologie philosophique » est exactement cela : une image de l'humain comme Blanc transcendantal.)

Ainsi, à l'Indien « douteux » que les Blancs s'efforcent de redéfinir comme un « métis », comme un « ex-indien », nous opposerons un Indien « douteur », un type de sujet transcendantal qui se constitue en mettant perpétuellement en péril sa condition de titulaire de la position de « sujet ». En d'autres termes, au doute malveillant des Blancs qui, face à des communautés indigènes cosmétiquement peu différenciées de l'apparence misérable qu'ont des citoyens pauvres, disent « ces gens ne sont pas des Indiens », nous opposerons le doute hyperbolique – « peut-être ne suis-je pas un homme » – déployé dans l'histoire de Medatia, un mythe des Ye'kuana, un peuple du nord de l'Amazonie, sur l'origine du chamanisme, que nous commenterons plus loin.

Ces deux figures de l'« Indien » renvoient à deux régimes du temps. D'une part, le temps « historique » présupposé par l'État, structuré par la continuité généalogique et l'irréversibilité causale – l'Indien est ici une survivance d'une humanité archaïque, un vestige du passé *par définition* : il est excusable d'avoir été Indien ; il est regrettable de continuer à l'être ; il est louable de cesser de l'être ; il est « logiquement » impossible de le redevenir. D'autre part, le temps « mythopolitique », qui suppose un régime de double temporalité en au moins trois sens : le chaos pré-cosmologique présenté par le mythe (c'est-à-dire présentifié discursivement) continue à s'écouler sous l'actualité cosmique, et peut toujours sourdre à la surface de la vie quotidienne, pour l'interrompre et en inverser le cours ; mais aussi au sens où la capture d'un peuple par la machine « démondifiante » des Blancs contre-produit l'image insistante du « peuple isolé », féroce et rétif, qui rôde dans les environs des villages déjà « contactés », comme une sorte de réserve ontologique de ceux-là mêmes qui l'imaginent et qui, grâce à cette contre-effectuation spectrale de leur passé, restent dans la position existentielle indigène ; régime

double, enfin, en ceci que l'onirisme spéculatif et l'itinérance transcendantale du chamane témoignent de la *condition extramoderne* de l'Indien, de son extériorité à l'opposition occidentale entre l'ancien et le moderne. Une position *transversale*, donc, à l'eschatologie à sens unique de la déterritorialisation censée mener l'ensemble de l'espèce humaine à l'assaut du ciel, dans la mesure où le chamanisme indigène et son activité de transfiguration spirituelle de la Terre immanentisent l'identité terrestre du sujet humain et procèdent à une *tout autre* déterritorialisation, que l'on pourrait appeler « trans-espéciation » ou « alter-hominisation ». En effet, comme nous le verrons dans le mythe de Medatia, le travail des chamanes consiste précisément à ramener les humains sur Terre, à les racheter des demeures célestes des « Aïeux » ou « Maîtres » des animaux, où ils ont été séquestrés et où ils vivent sous les ordres de ces esprits.

Le pouvoir de décider *qui est Indien* renvoie à l'ordre juridique de l'État brésilien. Tout État se définit par son rôle de distributeur autorisé d'identités ; il est l'agent qui relie, qui fait correspondre des identités et des droits. La question de l'identité « Indien », du point de vue de l'État, est donc la question de définir quels sont les droits auxquels ont droit ceux que l'État reconnaît comme indigènes (le droit d'avoir des droits, comme disait Hannah Arendt.)

Nous soutenons que la question « qui est un Indien ? » n'a pas de réponse univoque si elle est posée comme une question empirique, portant sur une définition en compréhension (qu'est-ce qu'un « Indien » ?) traduisible en extension (*ces gens-ci* sont des Indiens, *ces gens-là* n'en sont pas). Le concept d'Indien renvoie à un type transcendantal complexe, qui s'exprime de façon polythétique dans des types objectifs aux contours variés. La condition « indien » *de facto*, qui justifierait l'identité *de jure* homonyme, est mobile, hétérogène, relationnelle – bref, perspectiviste. Tout en étant surdéterminée de façon réflexive, dans la pratique, par l'identité juridique « indien » reconnue ou demandée – étant donné les conditions actuelles de domination politique « blanche » –, elle fonctionne selon un régime de multiplicité intensive ingouvernable par l'État.

Cherchant un dialogue avec les travaux de Gabriel Catren sur l'existentialisation du sujet transcendantal – sur les modes d'institution du sujet constituant et sur les conditions d'une mobilité inter-monde ou « trans-umweltique[4] » – j'esquisse ici une caractérisation de l' « indigène » comme type transcendantal (et comme personnage conceptuel d'une xénologie philosophique encore à venir). Parmi les composantes de ce type, on trouve les notions d' « immanence terrestre » (déterritorialisation *sur Terre*), d'« animisme » (vieille étiquette colonialiste pour désigner un autre mode d'institution de la fonction-sujet), et « chamanisme » (ou « réduction trans-umweltique sauvage »). Cette caractérisation s'écarte du prototype « Indien » (au sens de la théorie sémantique des prototypes[5]), c'est-à-dire des collectivités considérées comme liées généalogiquement aux populations «précolombiennes», lien qui se manifeste par des traits phénotypiques («naturels») et éthologiques («culturels»). C'est pourquoi j'ai essayé de distinguer, dans un texte écrit il y a des années[6], entre «indien» et «indigène», le premier terme désignant les représentants actuels du prototype «précolombien», et le second une forme de vie beaucoup plus répandue, puisqu'il inclut la diaspora africaine (dé)territorialisée dans les quilombos et plus généralement toute la population «métisse», qu'elle soit rurale ou urbaine (je vois les habitants des favelas brésiliennes comme constituant une sorte de paysannerie afro-indienne (re)territorialisée dans les espaces féraux du capital). J'ai exprimé cette différence par la proposition suivante : « Au Brésil, tout le monde est indien, sauf ceux qui ne le sont pas ». Cette généralisation provocatrice mettait en évidence la position non marquée, au sens que la linguistique donne à ce concept, de la condition indigène au sein de la population brésilienne – une condition dont ceux que les Blancs appellent « Indiens » sont la synecdoque politique et le symbole spirituel.

## L'Indien des Blancs

La Constitution brésilienne promulguée en 1988 consacre un chapitre spécifique aux «droits des Indiens». Ce chapitre constituait une énorme avancée politique, et c'est précisément pour cette

raison qu'il est depuis lors la cible d'une attaque de plus en plus féroce de la part de la droite. Mais ce chapitre ne dit pas *qui* sont les sujets de ces droits. La définition existante remonte à une loi de 1973 qui a été rendue techniquement obsolète, mais qui n'a pas encore été remplacée par une nouvelle réglementation. Cette loi précise certains critères pour qu'un individu (ou une communauté) soit considéré comme Indien : outre « l'origine et l'ascendance précolombiennes », il doit « s'identifier *et* être identifié comme Indien ». Ainsi, si la Constitution actuelle ne définit pas qui sont les Indiens, la loi précédente ne définit pas *qui identifie* comme Indien *ceux qui s'identifient* comme Indiens (ni, cela va sans dire, comment une « origine précolombienne » peut être établie). Derrière ces « identificateurs » indéterminés d'autrui se cache *das Man,* le « on » comme « principe de raison » – de la raison d'État, je veux dire. Il est important de noter que la loi de 1973 part du principe que l'identité indigène est une condition temporellement asymétrique, en ce sens que l'« intégration » et l'« assimilation » des Indiens à la « société nationale » est considérée à la fois comme historiquement inexorable *et* comme un devoir actif de l'État. C'est toujours la conception des classes dirigeantes et plus particulièrement des gardiens autoproclamés de la patrie, la caste militaire, pour qui les peuples indigènes sont une menace pour la souveraineté nationale – ce en quoi les militaires ont plus raison qu'ils ne se l'imaginent, mais pour des raisons que leur raison est naturellement incapable d'atteindre. La Constitution de 1988, en revanche, reconnaît les droits des Indiens comme droits *originaires* et *imprescriptibles*, en ce qui concerne leurs terres et leur mode de vie. Il n'est pas étonnant que la Constitution soit vue comme une menace par les ennemis des Indiens – surtout s'il vient à l'esprit de certains qu'elle doive être réellement appliquée.

Pendant la période de la dictature, le gouvernement a tenté d'imposer des « critères scientifiques d'indianité », dans le but déclaré d'annuler l'identité indigène d'une grande partie des collectivités ainsi classées, se libérant donc du devoir légal d'assistance à leur égard et libérant leurs terres pour le marché. L'initiative n'a trouvé

ue» contre les peuples indigènes n'a pas manqué de se poursuivre sous de nombreuses autres formes. Une pression constante est exercée sur les anthropologues pour qu'ils produisent des rapports d'expertise démontrant la réalité d'entités collectives «indiennes», selon les preuves historico-pragmatiques admises par l'ontologie juridique (chaîne documentaire, anciennes références cartographiques, matériaux linguistiques, histoire orale détaillée, etc.) Le problème, bien sûr, consiste dans le fait qu'il est très difficile (c'est un euphémisme) pour un anthropologue scientifiquement honnête et politiquement décent d'accepter de se trouver dans la position de pouvoir dire qu'une communauté ou un peuple donné *n'est pas* « indien ». Car cela signifie avoir le pouvoir de décider du sort d'autrui, de contribuer, par conséquent, à son éventuelle expropriation ontologique et à la perte de droits qui en découle. Et pourtant, il faut faire face au problème, et chercher la meilleure composition possible entre la compréhension juridique et la compréhension transcendantale du concept d'« Indien», en faisant valoir un concept proprement anthropologique – qui est, en fait, un hybride flottant entre ces deux autres; un hybride, à proprement parler, politique.

«*Nous n'étions pas des Indiens jusqu'à la veille de l'arrivée des Blancs*». C'est ce que dit l'esprit d'un ancêtre Baré à l'un de ses descendants contemporains de ce peuple amazonien, un peuple qui « était identifié et s'identifiait » jusqu'à récemment comme un peuple de *cablocos*[7], sans physionomie culturelle distinctive : « métis », *cabloco*, est en effet le sens même du mot « Baré ». Ce descendant, sans doute, a toujours entendu dire qu'il y avait au Brésil des peuples qui étaient encore de «vrais» Indiens, et des peuples qui n'étaient plus Indiens, comme les Baré, qui seraient donc comme des Indiens négatifs (au sens photographique du terme). En fait, ces gens ne sont plus des *peuples*, car ils font désormais partie du «peuple brésilien». Mais ils ne sont pas exactement des non-Indiens. Ils ne sont plus Indiens sans pour autant être non-Indiens, c'est-à-dire Blancs. Ils ne sont rien. Et lorsqu'ils essaient de récupérer leur condition – juridique, anthropologique, collective, distinctive – d'Indien, lorsqu'ils inversent le stéréotype et affirment qu'ils sont Indiens *parce qu'*ils sont Baré, alors ils sont accusés d'être

de faux Indiens. Ou plutôt d'être des Indiens qui se sont laissés falsifier, escroquer par les Blancs – par les gouvernements qui ont interdit leur langue maternelle, par le missionnaire qui a interdit leurs rituels et enlevé leurs enfants, par le commerçant qui les a convertis à l'alcoolisme – bref, par la promesse que, s'ils cessaient d'être Indiens, ils deviendraient Blancs. Et ils ne le sont jamais devenus. Ils sont restés au milieu. Ni Indien ni non-Indien, ni « chrétien » ni « païen », ou pire, les deux à la fois. Indien secret, Indien rejeté par les « vrais » Indiens et par les « vrais Blancs ». Souffrant dans leur subalternité intercalaire, mais jouissant dans leur inconscient indigène indompté, et maintenant confrontés au problème – ou, à plus proprement parler, à la solution – de reprendre leur devenir-indien, à partir du moment où la Constitution de 1988 leur a reconnu des droits territoriaux imprescriptibles. Car les « vrais » Indiens, ceux qui « sont encore Indiens» sont ceux qui n'ont tout simplement pas cessé de persévérer dans leur devenir indien au cours de tous ces siècles de conquête : « rester Indien » est une action, non un état, tout autant que cesser d'être ou redevenir Indien. Les Indiens qui « redeviennent » Indiens sont les Indiens qui reconquièrent leur devenir Indien, qui acceptent de s'écarter de la Majorité, en reconstruisant minutieusement leur indianité transcendantale, ce qui implique tout d'abord une réinvocation des esprits de l'environnement, de l'*Umwelt* – ces esprits que certains peuples appellent « les *Encantados* », les agents spectraux dotés du pouvoir de réenchanter leurs relations avec la Terre.

## L'Indien indigène

Gabriel Catren a proposé une rupture avec « l'interprétation claustrophobe » de la critique kantienne, en s'ouvrant à un perspectivisme surtranscendantal qui affirme l'existence d'une multiplicité de structures catégorielles et de natures-cultures objectives (des *Umwelt*) corrélées, multiplicité qui sera accessible à un sujet spéculatif inter- ou trans-transcendantal capable de démontrer une mobilité « trans-umweltique ». Cette multiplicité n'opère pas seulement aux frontières entre sujets humains et non-humains ; la rupture inclut la possibilité que l'« espèce » humaine ne constitue pas

un « type » transcendantal unique ; elle serait capable, au contraire, de subir et/ou d'induire des mutations de type transcendantal et partant d'habiter d'autres « terres transcendantales », des « mondes à sujet » qui émergent du champ impersonnel de l'expérience. Réaliser cette mobilité proprement spéculative par rapport à toute structure transcendantale fixe serait la tâche d'une philosophie à venir, à la hauteur de l'effondrement généralisé des fondements qui travaille l'épistémè « post-copernicienne ».

Je suggère, en suivant ici les indications succinctes mais cruciales de Catren sur la figure du chamane, que les peuples indigènes, ou plus généralement extramodernes, constituent un sous-type transcendantal doté d'une puissance spéculative, un sous-type qui est, pour ainsi dire, déjà disponible au sein du type transcendantal humain. Ces peuples constituent la preuve que la mobilité trans-umweltique – sans pour autant remplacer la *Zuhandenheit* quotidienne[8] – est une possibilité beaucoup plus fréquente dans les cultures que l'anthropologie classe comme «animistes» que dans notre tradition culturelle monothéiste, mononaturaliste et anthropocentrique. De tels peuples existentialisent un sujet capable de perspectiver sa propre structure transcendantale et assument, par conséquent, la multiplicité umweltique comme la donnée « surnaturelle » (un des synonymes possibles de « trans-transcendantal ») qui conditionne leur existence en tant que sujets empiriques.

Le sujet des mondes « animistes » est un sujet d'expérience qui agit sur la base du présupposé transcendantal selon lequel la condition de sujet est indéterminée quant à l'espèce ou au « *natural kind* », et que seule l'expérience empirique permet de déterminer si et quand une entité quelconque se trouve effectivement en position de sujet – si elle est, à ce moment- là, une « personne ». Cela signifie que tout, en principe, peut être un sujet. Ce qui n'est pas la même chose que de soutenir, comme dans les métaphysiques pansubjectivistes ou panpsychistes, que « tout est sujet ». L'animisme extramoderne est bien plus une sorte de principe de précaution ontologique qu'un dogme à prétention universelle : tout n'est pas sujet, rien n'est a priori sujet, mais tout peut le devenir (ou presque tout, parce que les penseurs indigènes ont une sorte d'allergie au quantificateur

universel). Toute entité qui apparaît dans le champ de l'expérience possède un surplus subjectif (un « supplément d'âme » au sens littéral) qui peut être actualisé ou non ; que dans certains cas il est nécessaire que le sujet humain actualise, et dont dans d'autres il est impératif que l'actualisation soit entravée sous peine d'une désubjectivation du sujet humain, qui risque d'être converti en objet (une proie, un serviteur) pour cet autre sujet.

Le type de structure transcendantale caractéristique des cultures indigènes des Amériques, mais qui est également présent dans diverses autres parties du monde extramoderne, est ce que j'ai appelé le « perspectivisme cosmologique », et que je considère comme le schématisme mythopratique du perspectivisme transcendantal dont parle Catren. Ce perspectivisme indigène, comme je l'ai exposé dans d'autres travaux[9], existentialise le sujet sous la forme d'une fonction purement pronominale qui accompagne toute transformation projective du point de vue – une fonction capable d'être exercée par des entités indéterminées a priori, plutôt que comme une essence substantive d'une espèce donnée, l'humanité. Cela implique que l'*Umwelt* humain est conçu sous la forme du *socius*, comme une *cosmopolis* où la fonction-sujet est disséminée dans l'environnement mais en perpétuelle alternance exclusive, dans la mesure où tout point de vue désubjective tout autre point de vue possible, y compris celui de l'humain en tant qu'espèce. Je vois cette position transcendantale indigène comme l'expression d'une profonde conclusion existentielle, le résultat de millénaires de réflexion sur la nature radicalement *locale* du type humain dans le champ infini de l'expérience.

La fonction-sujet des habitants de cet *Umwelt* cosmopolitique indigène se manifeste objectivement (en tant que percept, affect et concept) sous la forme de ce que nous appelons des « esprits ». N'oublions pas que la philosophie moderne s'est largement constituée comme une « guerre ontologique » contre les esprits en tant que formes de l'extériorité, c'est-à-dire comme des spectres, et qu'un grand effort a été fait pour dé-spectraliser doublement le concept d'esprit, d'une part en le purifiant, comme substance pensante, ou en l'hypostasiant, comme agent macro-historique, et

d'autre part en réduisant les spectres à des mirages d'une imagination fruste. En ce sens, comme l'a observé Pierre Clastres, le type transcendantal indigène est celui qu'il fallait faire taire – au besoin en exterminant sa manifestation existentielle – pour que le discours sur l'altérité anthropologique (le primitif, le fou, l'enfant) puisse se constituer en discours de la Raison. N'oublions pas, enfin, que de Kant, et ses « rêves d'un visionnaire », à Freud, et sa réduction de l'animisme à un stade infantile de l'espèce, la consistance même des spectres, la *pneumodiversité*, a fait l'objet d'une dissolution systématique dans le cadre historique des décentrements « coperniciens », ce qui suggère une relation complexe entre dé-spectralisation et déterritorialisation. Cette histoire commence en fait bien avant les Lumières ; peut-être faut-il remonter à la « distinction mosaïque » dont parle Jan Assmann (c'est la thèse de Jean-Christophe Goddard),ou à l'« âge axial » de Karl Jaspers.

Le mythe de Medatia que nous avons mentionné plus haut expose de façon magistrale le régime ontologique du monde spectral et la condition intertranscendantale du chamane en tant que sujet spéculatif capable de naviguer par milles équivoques perspectives soulevées par l'errance de la fonction-sujet. Dans ce mythe, Medatia, le premier chamane, part en visite aux strates célestes du monde, jusqu'à atteindre celle où se trouvent les maisons des doubles anthropomorphes des différentes espèces d'êtres. Un peuple d'esprits sages, les « Maîtres du langage », modifie son audition et sa gorge afin que Medatia puisse communiquer avec les autres formes de vie. Mais le voyageur ne peut pas comprendre ce qu'il entend dans ces langues étrangères, car il reconnaît les mots, mais les choses auxquelles ils font référence sont autres : l'Anaconda lui fait cadeau des « chiots », mais Medatia voit des jaguars ; le Peuple de la Foudre lui donne un « hamac » qui est une toile d'araignée, et ainsi de suite. Medatia se demande alors qui est fou, lui ou ses interlocuteurs. Il se rend ensuite dans une autre maison d'esprits sages, les Maîtres du chamanisme, qui lui apprennent à changer d'yeux, et à le faire dans chaque maison qu'il visite ; ainsi il verra les choses comme les autres êtres les voient (« chaque peuple a ses propres yeux »).

Notre voyageur trans-umweltique va ensuite visiter les maisons des esprits-maîtres de différentes espèces. Il y est pris de vertige :

> Certains le voyaient comme un cerf, d'autres pensaient que c'était une araignée. Medatia s'est mis à douter : *« Peut-être que je ne suis pas un homme »*. Les esprits-maîtres du chamanisme l'ont rassuré : « Vous êtes un homme au même titre qu'un cerf et une araignée..... Vous n'êtes pas un *so'to*, vous êtes un *huhai* [chamane]. *Vous pouvez vous transformer en tout ce que vous voulez.* »

Et Medatia commença alors à comprendre ce que les autres êtres disaient, à les voir comme ils se voyaient eux-mêmes (les anacondas en tant qu'humains, par exemple) et à voir leur monde comme ils le voyaient (les « chiens » des anacondas en tant que chiens et non en tant que jaguars, etc.).

Il est nécessaire ici de s'attarder sur le mot *so'to* : il s'agit de l'autodésignation des Ye'kuana, et signifie « personne humaine » (mais aussi « vingt »). L'ethnologue explique :

> les *so'to* considèrent qu'ils sont les hommes authentiques... tous les autres gens ne sont que des membres d'autres familles ou espèces, malgré leur aspect humain[10].

Il en va de même d'ailleurs pour les autres espèces vivantes, qui sont des vraies personnes humaines lorsqu'ils sont dans leurs maisons célestes – qui sont comme des petits dieux en leur propre département, dirait Leibniz.

Un *huhai*, chamane, est à la fois un *so'to* – il est un humain et surtout il est un Ye'kuana – et il n'est pas un *so'to*, car il peut être de n'importe quelle espèce, se voir comme il est vu par les yeux de n'importe quelle autre espèce, et voir n'importe quelle espèce comme elle se voit elle-même. La capacité de « se transformer en ce que l'on veut » situe le chamane dans le monde des esprits et dans le régime pré-cosmologique du mythe, lorsque « tout se transformait en autre chose tout le temps », comme disent les Yanomami, c'est-à-dire lorsque les différences inter-espèces étaient encore à

l'état purement virtuel ; un monde, en ce sens, absolu ou infini (également dans le sens d'inachevé) ; un monde, en un certain sens, impersonnel. Les concepts indigènes que nous traduisons par « esprits » désignent des êtres qui demeurent dans l'état métamorphique originel ; leur action dans le cosmos actuel est donc proprement « spectrale ».

Le concept de *huhai* désigne donc l'humain dans son « moment » ou sa fonction transspécifique, et, réciproquement, les autres espèces dans leur moment « humain ». Toutes les espèces ont un aspect *huhai*, qui se manifeste sous la forme des esprits anthropomorphes ou « maîtres » de chaque espèce. La communication inter-espèces se fait donc entre des *huhai* ; ils sont les seuls capables de sortir de leurs enceintes transcendantales respectives et de les percevoir comme telles, c'est-à-dire comme des variantes des autres enceintes. Le chamane est ce *so'to* qui sait que les autres *so'to* ne savent pas comment ils sont perçus par les autres espèces :

> Nous [les *so'to*] sommes aveugles en dehors de notre propre maison. Nous ne pouvons pas voir les grands-pères de ces autres peuples, les animaux et les plantes... Les maîtres de ces autres peuples, les grands-pères des animaux, *ils savent que nous ne savons pas.* Ils nous capturent et nous font tomber amoureux de leurs filles. C'est ainsi qu'ils font de nous leurs gendres [serviteurs]. C'est pourquoi nous avons besoin de nos *huhai*. Sans eux, nous serions tous prisonniers dans les maisons de ces autres personnes[11].

En fait, la différence entre les concepts de « chamane » et d'« esprit » n'est pas marquée, et dans certaines langues indigènes elle tend à ne pas exister : tout « esprit » est un « chamane », et tout chamane est, ou devient lors de l'exercice de son activité, un « esprit ». Comme nous l'avons vu, la réponse que Medatia reçoit à son doute est négative : il n'est pas un « humain », il est un chamane, c'est-à-dire un esprit multiforme. La différence entre *huhai* et *so'to* semble donc être fortement soulignée par le Ye'kuana. En revanche, les Kagwahiv d'Amazonie centrale disent que

> Tous ceux qui rêvent ont un peu de chamane[12].

Dans cette langue, comme dans d'autres de la famille tupi, les mots que nous traduisons par « chamane » ne désignent pas quelque chose que l'on « est », mais quelque chose que l'on « a » – une qualité ou une capacité adjectivale et relationnelle plutôt qu'un attribut substantiel. Tout n'est pas chamane, mais il y a du chamane partout. Le rêve est donc une sorte de chamanisme à faible intensité. La culture – au sens d'entraînement, de discipline, de sophistication – de l'activité onirique et d'autres « états modifiés de conscience » peut atteindre des extrêmes de rigueur psychopharmacologique chez les individus qui font de cette puissance chamanique universelle une actualisation « professionnelle » ; elle est l'une des caractéristiques qui instituent le type transcendantal indigène. Mais si tous ceux qui rêvent ont un peu de chamane, alors tous ceux qui rêvent ont un peu d'indien. Et pourtant, comme l'a fait remarquer Davi Kopenawa, le grande penseur Yanomami, « les Blancs dorment beaucoup, mais ils ne rêvent que d'eux-mêmes[13] ». Voilà une définition parfaite de *l'identité* anthropologique des Blancs. Rien de tel qu'un Indien pour montrer qui est le vrai narcissique primitif.

La mobilité trans-umwéltique – ou, comme Catren me l'a suggéré, la *plasticité transcendantale* – que permet le style indigène d'onirisme spéculatif implique une relativisation de la stabilité – de l'identité – du concept d'identité, si on définit chaque type de structure transcendantale, et donc chaque type de sujet, par un certain régime d'identité. Toute forme d'identité est hantée par la possibilité d'une métamorphose ; la forme indigène se constitue autour de cette possibilité plutôt que contre elle.

## Comment faut-il prendre la Terre ?

Je voudrais conclure par quelques inquiétudes concernant ce qui me semble être la situation de « schizotopie » (Günther Anders) qui s'installe, à partir de la fin du XXe siècle, dans la sensibilité culturelle de l'Occident. Il me semble que l'avènement de l'Anthropocène – à la fois comme concept et comme événement – exige une réflexion sur la signification du mouvement de déterritorialisation

qui a défini la modernité. L'expérience plurimillénaire de la Terre comme arche immobile et fondement sacré, discréditée, sinon existentiellement abolie, par le processus général de décentrement post-copernicien, semble aujourd'hui retrouver une pertinence politique inattendue, en réactualisant certains aspects de l'ancienne distinction aristotélicienne entre les mondes sublunaire et supralunaire. Le défi qui se pose à nous est de concilier l'indiscutable nullité cosmologique de cette distinction avec sa pertinence cosmopolitique, qui se révèle aujourd'hui à la fois renouvelée et urgente. L'enjeu est d'articuler l'effondrement post-métaphysique qui marque profondément la civilisation dominante – et qui ne cesse de l'enivrer du paradoxe d'un nihilisme triomphant ou, à l'inverse, d'un prométhéisme funèbre – avec la menace existentielle concrète et immédiate (j'allais presque dire « vulgaire ») que la catastrophe planétaire en cours fait peser sur l'espèce humaine. « Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la Terre », disaient Deleuze et Guattari. Comment penser l'abîme du sans fond du point de vue de l'offensive finale contre les espaces terrestres habités par les peuples indigènes, dernières zones à l'abri de « l'appropriation transcendantale » par l'extractivisme et les plantations agrocapitalistes ? Comment penser « la grande déterritorialisée », la Terre, sans perdre de vue la persistance de la « machine territoriale primitive », c'est-à-dire de la Terre comme dimension immanente du type transcendantal indigène – et tant d'autres figurations de la T/terre : territoire géopolitique, sol existentiel, terre agricole, patrie, globe, planète, arche, berceau, tombeau, Gaia, Médée…[14] ? Comment penser en même temps l'injonction lévinasienne de « détruire les forêts sacrées » et la désertification profane de l'Amazonie ? Car la Forêt Noire de Heidegger n'a strictement rien à voir avec la « Forêt-Monde » des Yanomami dévastée par la machine extractiviste. Comment entreprendre « l'assaut du ciel » avant qu'il ne nous tombe sur la tête ? Certainement pas dans les fusées astrocolonialistes des milliardaires californiens. Comment, en somme, suivre la ligne sinueuse et ténue entre l'empirique et le transcendantal qui traverse toutes ces contrées ?

Je n'ai pas de réponse toute prête à ces questions. Tout ce que je peux suggérer ici, c'est qu'en ce qui concerne les peuples indigènes, ce qui compte comme « Terre » est à la fois l'élément sémiotico-matériel qui compose et configure une forme de vie donnée – la Terre comme corps du sujet, le sujet comme partie du corps de la Terre : terre inappropriable et sujet ingouvernable par l'État –, mais aussi quelque chose qui ressemble beaucoup à ce que Catren a appelé la *chair* phénoumenodélique [15]. « Terre » : quand et dans la mesure où le mot est utilisé par les peuples indigènes dans leur lutte pour la reconnaissance politique et pour la garantie du maintien d'une relation non propriétaire, non abstraite et non marchande, avec le territoire, il désigne une coalescence concrète d'affects, de percepts, de concepts et de relations sociales – et pour cette raison le chamanisme, en tant que forme spéculative « typique », est à la fois rêve, art, science et politique –; il désigne aussi une multiplicité intensive, il est le nom indigène du corps-chair-champ d'expérience infini, la dangereuse et incontournable Terre-chair, le plan d'immanence tracé par le discours absolu du mythe, d'où émerge la condition instable et errante du sujet indigène. Cette Terre est peut-être la seule Terre future possible. Le passé est peut-être encore à venir.

—

## Notes

1 **Gabriel Catren, *Pleromatica, or Elsinore's Trance*, Urbanomic/Sequence Press, 2025.**

2 **Le mot *katechon* figure dans « 2 Thessaloniciens 2: 6-7 » : Paul y avertit ses correspondants de ne pas se laisser aller à la peur chaque fois qu'on leur affirme que le « jour du Seigneur » est arrivé (et donc la fin du monde), car il faut d'abord que « se révèle l'Homme de l'impiété » (parfois identifié à l'Antéchrist). Or, ajoute-t-il, sans plus de précision : « vous savez ce qui le retient, de sorte qu'il ne se révélera qu'au temps fixé pour lui. Car le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre; il suffit que soit écarté celui qui le retient à présent. » Ces phrases ont donné lieu à de nombreuses interprétations, parmi lesquelles celles du juriste du IIIe Reich Carl Schmitt, notamment à**

travers sa relecture par Giorgio Agamben, qui ont marqué les esprits. N.d.É : Pour une autre lecture de Saint Paul dans *Les Temps qui restent*, voir le texte de François Hartog, « Temps du monde/Temps de l'anthropocène: le simultané du non-simultané », Les Temps qui restent, Numéro 1, Printemps (avril-juin) 2024.

3 Jean-Christophe Godard, *Ce sont d'autres gens. Contre-anthropologies décoloniales du monde blanc*, Éditions Wildproject, 2024.

4 N.d.É : Le mot « trans-umweltique » est un néologisme de Gabriel Catren. Le mot « *Umwelt* », mot allemand souvent traduit par « milieu » (littéralement « monde environnant »), est marqué ici par l'usage qu'en a fait le biologiste allemand Jakob van Uexküll, dans un livre fameux : *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification* (1934), trad. fr. éd. Denoël, 1965 (éd. Pocket, coll. Agora, 2004).

5 N.d.É : Cette théorie, très influente en psychologie cognitive, a été introduite par Eleanor Rosch dans les années 1970, et soutient que la mise en œuvre d'une catégorie (comme « chat ») suppose l'existence d'un « prototype », c'est-à-dire d'un sous-ensemble d'exemplaires qui accumule le plus grand nombre de traits l'ensemble total et occupe donc une position centrale dans cet ensemble (par exemple « chat de gouttière mâle »).

6 Eduardo Viveiros de Castro, "Les involontaires de la patrie", *Multitudes*, 2017/4, nº 69, pp. 123-128.

7 N.d.É : *Cabloco* est un terme brésilien courant, désignant les métis descendant d'unions entre européens blancs et d'amérindiens.

8 N.d.É. : Le terme *Zuhandenheit*, inventé par Martin Heidegger, désigne la propriété des choses « à portée de la main », dont typiquement les outils, et plus généralement les choses avec lesquelles nous avons une familiarité pratique.

9 *N.d.É.* On trouvera une présentation de ces thèses dans Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales,* P.U.F., 2009.

10 Marc de Civrieux, *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992 (2eme ed.) , p. 262. (N.d.É.: Le livre, d'abord publié en espagnol en 1970, a connu une seconde édition, et est aussi disponible en traduction anglaise : Watunna, *an Orinoco Creation Cycle*, Texas University Press, 1997. )

11 de Civrieux, *op.cit*. p. 213.

12 Waud Kracke, « 'Everyone who dreams has a bit of shaman': cultural and personal meanings of dreams. Evidence from the Amazon ». *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, v. 12, 1987, pp. 65-72.

13 Voir Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel, Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, 2014, p. 412. Voir Davi Kopenawa, « Në ropë », *Les Temps qui restent*, Numéro 1, Printemps (avril-juin) 2024.

14 Patrice Maniglier, « How many Earths? The geological turn in anhtropology », *The Otherwise,* v. 1, 2020, pp. 61-75.

15 N.d.É. Ce terme est une contraction des mots « phénomène » et « noumène », associée au suffixe « -délique », du grec *dēloun* « rendre visible, montrer, révéler » (de *dēlos* « visible, clair », racine indo-européenne **dyeu-* « briller ») et vise la dimension révélatrice de cette chair. (Il n'est pas interdit d'y entendre aussi la résonance avec le mot « psychédélique », qui est construit avec le même suffixe et signifie étymologiquement « qui révèle l'âme ».)

—

## Contributeur · ices

Giuseppe Al Majali & Patrice Maniglier