

LES TEMPS QUI RESTENT

NUMÉRO 5

p. 8

Qui ou quoi est l'*anthropos* de l'Anthropocène ?

Catherine Malabou

p. 14

Les paradoxes de l'anthropocentrisme

Zoltán Boldizsár Simon

p. 31

L'écologie de l'Histoire

Valentin Husson

p. 37

Une planète, mais pas seulement – l'ontologie comme engagement

Alyne Costa

p. 47

Du bon infini

Alexander R. Galloway

p. 62

Invasions du passé. D'une crise d'échelles

Pierre Schwarzer

p. 72

Récits plus qu'humains : comment la narration, en partant d'en bas, interroge les échelles historiques de la crise écologique

Julie Beauté

p. 94

Les trois écos : écosophie, écopoïèse et écocide

Emily Apter

p. 109

Au-delà de toute échelle : auto-extinction et réalisation de la raison

Marcus Quent

p. 120

Gagner du temps face à l'imminence de la catastrophe

Alexander Garcia Düttmann

DOSSIER: L'ÂGE DU LITHIUM ?

p. 129

Métamorphoses de sel

Lise Thiollier

CHRONIQUES

p. 149

Avec tout ce qui fait défaut

Antoine Mouton

p. 155

Small is beautiful

Michel Arbatz

p. 157

Vues de Liège # 4

Grégory Cormann

p. 163

L'Enfant absolu

Pierre Vinclair

p. 178

La transmutation réelle du fond de nos cœurs

Un autre rapport de la poésie à la psychanalyse

Pierre Vinclair

p. 186

La montagne terrassée

Emmanuelle Loyer

p. 190

Les décharges enchantées

Gabriel Bortzmeyer

p. 193

La planète peut-elle changer le monde ? Première épreuve de terrain.

Alexis Gonin

p. 204

Entretien avec Pierre Dardot sur *Instituer les mondes*

Dominic Jenvrey

p. 207

Pas touche ?

Éthique du tact et clinique du presque-rien

Sandrine Detandt

p. 217

Ballade

Anna Gianferrari

VARIA

p. 228

La constitutionnalisation de l'IVG. Un an après

Alexandra Pugh

p. 237

Faut-il, et peut-on, politiser le « coucou-caché » ? Le couple Beauvoir-Sartre, 1929-1980

Alexandru Matei

p. 246

Sur la puissance : À propos de l'écologie de guerre selon Pierre Charbonnier

Dominic Jenvrey

p. 265

Colonialisme et oppression esthétique

Subjectivités algériennes d'aujourd'hui

Ines Aït Mokhtar

p. 277

La querelle qui n'en finit pas, III

***L'Étranger*, ce criminel qui ne cesse d'être jugé**

Juliette Simont

p. 312

De la dénégarion.

Sexe, race, religion

Mohamed Amer Meziane

p. 334

Chronique d'une libération

Reportages de Syrie 1/4

En Syrie, la possibilité du salut

Hamza Esmili

p. 343

Chronique d'une libération.

Reportages de Syrie, 2/4

Le retour inattendu de la question nationale au Proche-Orient

Hamza Esmili

p. 349

Chronique d'une libération. Reportages de Syrie, 3/4

Après l'utopie, le présent

Hamza Esmili

p. 364

Chronique d'une libération. Reportages de Syrie, 4/4

À l'ombre de la révolution syrienne, la nouvelle question moderne

Hamza Esmili

p. 376

Une orange de Jaffa

Mohammed Almughanni

p. 377

Une orange de Jaffa

Carnet de tournage dans une région pas comme les autres

David Frenkel

p. 393

Amazonie sacrifiée : une enquête photographique sur l'extractivisme

p. 405

Du « virtuel » à « l'hyperréalité ».

Une lecture d'« Écran total » de Jean Baudrillard

Pierre-Ulysse Barranque

p. 420

Du point de vue organisationnel: Bogdanov et la gauche augustinienne

Rodrigo Nunes

p. 441

Une histoire de la traite esclavagiste: dramatiser la perte, fabuler les vies perdues

Ariane d'Hoop

p. 453

Google,

merci de m'aider à me souvenir de mon enfance.

avr. 2008

Oriane Pichuèque

p. 455

Lettre ouverte aux Juifs et Juives du Brésil

Peter Pál Pelbart

DOSSIER: ÉCHELLES D'(IN)FINITUDE / SCALED (IN)FINITUDE

Qui ou quoi est l'*anthropos* de l'Anthropocène ?

Par Catherine Malabou | 17-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Donatien Costa

L'*anthropos* de l'Anthropocène est-il un *qui* (un agent responsable) ou un *quoi* (un objet géologique) ? Catherine Malabou dissèque ici la critique heideggérienne de la réduction de l'humain à un « quoi » par la métaphysique occidentale, la déconstruction derridienne du glissement réversible entre le « qui » et le « quoi », ainsi que les fameuses thèses de Chakrabarty qui font de l'humanité une force géologique impersonnelle. Alors que la distinction entre agent et objet s'effondre, elle se tourne vers Bateson et Guattari pour articuler écologie mentale et écologie environnementale et penser ainsi la possibilité d'une responsabilité infinie face à l'urgence climatique.

Je voudrais brièvement contraster quatre approches conceptuelles quant au terme *anthropos* qui semblent opposées et s'avèrent décisives pour l'interprétation de l'*Anthropocène* : celle de Heidegger, celle de Derrida, celle de Chakrabarty et celle de Bateson. Les différentes perspectives qu'ouvre ce dialogue touchent à notre problématique – celle de la « mise en échelle de l'infini » – d'une manière particulière. Elles tournent toutes autour de la même question : l'*anthropos* de l'Anthropocène est-il un *qui* ou un *quoi* ?

Pour Heidegger, la définition traditionnelle de l'*anthropos*, de l'« humain », repose sur un *quid pro quo* entre le *qui* et le *quoi*. Un *quid pro quo*, comme nous le savons, est un malentendu qui consiste

à substituer, à prendre « quelque chose pour quelque chose » d'autre. Pour Heidegger, la définition métaphysique traditionnelle de l'homme repose sur une substitution du « quoi » (« *Was ist der Mensch ?* ») au « qui » (« *Wer ist der Mensch ?* »). Comme il l'explique dans l'*Introduction à la métaphysique*, ce « quoi » se rapporte à la définition traditionnelle de l'homme comme *zôon logon echon*, ou *animale rationale*.

Cette définition de l'homme est au fond zoologique. Le ζῷον de cette zoologie est digne de question à plus d'un égard. Or c'est dans le cadre de cette définition qu'a été bâtie la conception occidentale de l'homme, tout ce qui est appelé psychologie, éthique, théorie de la connaissance et anthropologie¹.

Le *quid pro quo* métaphysique inverse l'ordre des priorités. D'abord, bien sûr, il y a l'ordre de priorité entre l'ontique et l'ontologique. L'humain s'est toujours compris comme « un être », alors que, comme l'affirme Heidegger, la détermination de l'essence de l'être humain n'est tout d'abord *jamaïs* une réponse, mais essentiellement une question ; deuxièmement, le fait de poser cette question est historique et sa décision l'est tout autant – pas seulement de manière générale, mais comme essence de l'histoire ; et troisièmement, la question de savoir qui est l'être humain doit toujours être posée dans un rapport étroit avec la question de savoir comment il se situe par rapport à l'Être. La question de l'être humain n'est pas une question anthropologique, mais une question méta-physique historique. En d'autres termes, la question ne peut être posée de manière adéquate dans le domaine de la métaphysique traditionnelle, qui reste essentiellement de la « physique ». Heidegger conclut : « Parce que l'humanité est elle-même historique, la question sur son propre Être doit passer de la forme "Qu'est-ce que l'être humain ?" à la forme "Qui est l'être humain ?" »². » Cette *Wandlung*, cette métamorphose du quoi en un qui, soulève bien sûr la question de la responsabilité. L'*anthropos* de l'Anthropocène, compris comme un qui, comme un *Dasein*, est un être capable de répondre à sa propre catastrophe.

Dans *La bête et le souverain*, tome I, Derrida commente ce passage et lie clairement la question de la responsabilité à celle de l'infini.

Je rouvre avec quelque violence, et guidé par ce qui nous importe ici en ce moment, *l'Introduction à la métaphysique* à ce point où Heidegger relance la question « qu'est-ce que l'homme ? ». [...] Heidegger commence par dire le caractère secondaire, dérivé en somme, tard venu et au fond très insatisfaisant, du point de vue ontologique, d'une définition de l'homme comme *animal rationale* ou comme *zôon logon echon*. Cette définition, il l'appelle, de façon d'ailleurs intéressante et inattaquable, « zoologique », non seulement mais aussi en ce sens qu'elle allie le *logos* au *zôon* et prétend rendre compte et raison (*logon didonai*) de l'essence de l'homme en disant de lui qu'il est avant tout un « vivant », un « animal »³.

Il insiste sur le passage que j'ai cité précédemment : « la question de l'homme quant à son propre être se transforme, elle n'est plus "Qu'est-ce que l'être humain ?" ("*Was ist der Mensch ?*") mais « Qui est l'être humain ? » ("*Wer ist der Mensch ?*")⁴ ». Cependant pour Derrida, la substitution, le *quid pro quo*, est inévitable. Le titre *La bête et le souverain* est une traduction ou une reformulation de « l'homme est un animal rationnel ». L'homme est un animal rationnel, « souverain » se substituant ici à « rationnel » et « bête » à « animal ». L'animal rationnel est la bête souveraine, qui repose sur la convertibilité de *qui* en *quoi*.

Cette grammaire, autre et la même, fait trembler l'autorité décidable du « qui » et du « quoi » et l'ordre de la substitution. La bête, c'est « qui » ou « quoi » ? Quand il y a substitution, il peut toujours y avoir *qui pro quo*, un *qui* pour un *qui* mais aussi un *qui* pour un *quoi* ou un *quoi* pour un *qui*⁵.

La distinction entre *qui* et *quoi* tombe dans l'indifférence, ou la non-différence. Le *quid pro quo*, sa réversibilité mécanique, ne peuvent être suspendus une fois pour toutes, ce qui explique aussi que la rationalité tombe constamment dans la bêtise. L'inversion constante et inévitable du *qui* en un *quoi* est, pour Derrida, la trajectoire exacte de la bêtise. La souveraineté est l'accomplissement

de la définition métaphysique de l'homme, qui est aussi l'accomplissement de la rationalité comme stupidité. Le problème est qu'essayer d'arrêter la convertibilité ne met pas fin à cette stupidité mais apparaît seulement comme une nouvelle version de celle-ci, comme c'est évident chez Heidegger lui-même ou chez Valéry qui, dans *Monsieur Teste*, tente de « tuer la bête » en lui, de tuer le quoi. Valéry écrit dans le journal de bord de *Monsieur Teste* : « Je ne suis pas *bête* parce que toutes les fois que je me trouve *bête*, je me nie – je me tue⁶. »

Le paradoxe est que la réversibilité entre le *qui* et le *quoi* révèle en même temps leur différence infinie. La relation entre le *qui* et le *quoi* est, comme le dit Derrida, « infiniment différenciée ». Dès lors, la responsabilité consiste à mettre à l'échelle cet infini. Mais comment faire ? La responsabilité, qui est aussi l'acte de mettre à l'échelle l'infinité de la différence entre le *qui* et le *quoi*, réside-t-elle pour ainsi dire « dans le moi conscient ou dans le fond du moi inconscient, dans la conscience ou dans le fond de la non-conscience⁷ ? »

Chakrabarty ajoute une nouvelle faille infinie dans cette indifférence infiniment différenciée. Cette fois-ci, l'écart est celui qui sépare la vie de la matière inorganique, le biologique du biologique. L'humain de l'Anthropocène n'est plus un animal rationnel mais une force géologique. Un *quoi* encore plus neutre et a-conscient.

Les scientifiques du monde entier affirment que l'être humain est devenu quelque chose de beaucoup plus grand que le simple agent biologique qu'il ou elle a toujours été. L'homme exerce désormais une force géologique. [...] Car il ne s'agit plus seulement pour l'homme d'avoir une relation interactive avec la nature. Cette relation a toujours existé, ou du moins c'est ainsi que l'on a imaginé l'homme dans la majeure partie de ce que l'on appelle couramment la tradition occidentale. Aujourd'hui, on prétend que l'homme est une force de la nature au sens géologique du terme⁸.

Une ambiguïté infinie apparaît désormais entre le *qui* et le *quoi*. Le *quoi* est cette fois celui d'un nouvel âge de pierre, indifférent et démotivé, non responsable. « Une guerre nucléaire aurait été une décision consciente de la part des pouvoirs en place. Le changement climatique est une conséquence involontaire des actions humaines⁹. » Chakrabarty demande :

Qui est ce « nous » ? Nous, humains, ne nous percevons jamais en tant qu'espèce. Nous pouvons seulement comprendre ou déduire intellectuellement l'existence de l'espèce humaine, mais nous n'en faisons jamais l'expérience en soi. Une phénoménologie de nous en tant qu'espèce humaine ne saurait exister. Même si nous nous identifions émotionnellement à un mot comme l'*humanité*, nous ne saurions pas ce qu'est une espèce, car, dans l'histoire des espèces, les humains ne sont qu'une instance du concept d'espèce, comme le serait d'ailleurs toute autre forme de vie. Mais on ne fait jamais l'expérience d'être un concept¹⁰.

L'*anthropos* de l'Anthropocène est fait de pierre. Avec Heidegger, nous avons un *qui* ontologiquement différent du *quoi* compris comme animal ou vie animale. Avec Derrida, nous avons un *qui* qui se transforme constamment et mécaniquement en automate, l'automate étant la figure de la bêtise souveraine, tandis que l'infinité entre le *qui* et le *quoi* est paradoxalement maintenue. Avec Chakrabarty, nous avons l'hypothèse d'un *quoi* qui est le seul accès au *qui*. « Le mode d'existence non humain de l'humain, qui est une force impersonnelle, nous dit que nous ne sommes pas simplement une forme de vie dotée d'un sens de l'ontologie. [...] Nous avons besoin de manières non ontologiques de penser l'humain¹¹. »

La différence ontologique ne parvient pas au cœur de la responsabilité, contrairement à ce qu'affirme Heidegger. L'être humain n'est pas seulement responsable de ce qui se passe, il en est le seul responsable. Le problème vise le caractère de la conscience que demande cette responsabilité. Chakrabarty affirme que la transformation de l'homme en force géologique interrompt la structure même de la conscience. Entre la conscience ou la prise de conscience et la pierre, il n'y a pas de réflexivité possible. En même

temps, Chakrabarty croit en la possibilité d'inventer, de créer un nouveau mode de responsabilité « universel » : « Il faut penser les deux figures de l'humain en même temps : l'humain-humain et le non humain-humain¹². »

C'est ici qu'intervient Bateson, qui caractérise cette coexistence comme l'émergence d'un système éco-mental. « Vous oubliez alors complètement que le système éco-mental appelé lac Érié est une partie de *votre* système éco-mental plus vaste – et que si ce lac devient malade, sa maladie sera inoculée à ce système plus vaste de *votre* pensée et de *votre* expérience¹³. » Le mental devient une notion frontière, mais Bateson ne suspend pas le biologique : le système éco-mental comprend l'ontologie, la vie et la matière inorganique.

Je voudrais clore sur la manière dont Félix Guattari, dans *Les trois écologies*, se réfère à Bateson lorsqu'il insiste sur la nécessité de créer une écosophie qui tiendrait ensemble l'écologie sociale, l'écologie mentale et l'écologie environnementale. Il déclare que « toutes sortes d'autres façons d'exister s'instaurent hors de la conscience¹⁴ ». Le *mental* devient alors un terme plus précis que *conscient*. Il devient le terme frontière qui nous permet de rendre commensurables, au moins provisoirement, l'infini et la responsabilité, l'infini de la responsabilité.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Les paradoxes de l'anthropocentrisme

Par Zoltán Boldizsár Simon | 17-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Patrice Maniglier

Alors que le concept de l'Anthropocène souligne l'impact profond de l'humanité sur les systèmes terrestres, une question essentielle se pose : pouvons-nous échapper à la pensée centrée sur l'être humain qui a alimenté cette crise ? Zoltán Boldizsár Simon analyse les paradoxes qui lient l'anthropocentrisme à l'Anthropocène, et révèle comment les efforts déployés pour lutter contre l'effondrement écologique perpétuent souvent la logique même qu'ils visent à démanteler. Sommes-nous pris au piège de nos propres contradictions ?

Anthropocentrisme et Anthropocène

Les notions d'anthropocentrisme et d'Anthropocène sont de toute évidence étroitement liées. Cependant, on pose souvent les deux questions séparément et cela semble provoquer des réponses très différentes, conduisant à des effets opposés. Posez la question de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales, et vous serez immédiatement englouti dans le tourbillon de débats féroces et de désaccords sur la définition de l'Anthropocène, ses débuts et origines, ses responsabilités historiques, et sur l'importance simultanée de mettre l'accent sur les différenciations sociales et d'aborder l'humanité de manière holistique. Posez la question de l'anthropocentrisme, et les conflits sur l'Anthropocène comm-

enient soudain à s'apaiser pour laisser la place à une vision relativement consensuelle qui met en lumière des siècles de pensée et d'action centrées sur l'humain comme principaux moteurs des crises de l'Anthropocène d'aujourd'hui.

D'une part, les interprétations de l'Anthropocène sont multiples. On pourrait suivre la majorité des sciences humaines et sociales et utiliser l'Anthropocène au sens le plus large (et le plus vague) pour désigner les interactions entre l'homme et l'environnement. Mais on pourrait tout aussi bien mettre l'accent sur le contexte chronostratigraphique, dans lequel l'Anthropocène a fait l'objet d'un débat assez vif en vue de sa formalisation dans l'échelle des temps géologiques à l'échelle de l'époque, avec un début au milieu du XX^e siècle¹. On pourrait encore mélanger ces points de vue et considérer que les relations entre l'homme et l'environnement atteignent un point où l'impact de l'homme sur l'environnement devient géologique. On chercherait alors à savoir si cela commence avec la domestication des animaux, avec l'expansion coloniale européenne ou avec la modernité industrielle et l'essor d'une économie fondée sur les combustibles fossiles².

Parmi ces options diverses, on peut aussi penser, comme je le pense moi-même, que l'Anthropocène n'a guère de sens – pas même dans les sciences humaines et sociales – sans reconnaître le contexte de son développement dans la science du système terrestre³. En ce sens, l'Anthropocène ne se réfère pas simplement à un large « impact humain » sur la planète, la « nature » ou l'« environnement ». Il s'agit plutôt d'une situation compliquée et relativement récente dans laquelle l'activité humaine dans le monde social différencié atteint un caractère systémique en poussant l'état de la Terre – considérée comme un système intégré – hors des conditions de l'Holocène qui soutiennent l'effort sociétal humain tel qu'on l'a connu jusqu'à présent, vers des conditions qui pourraient ne plus être hospitalières pour les sociétés humaines. Même si la question du changement climatique induit par l'homme domine les débats publics, la transformation anthropique du système climatique n'est

ent climatique, ni un changement environnemental singulier induit par l'homme, mais une transformation anthropique du système terrestre.

D'autre part, derrière toutes les interprétations conflictuelles de l'Anthropocène et tous les débats sur son commencement et les forces et systèmes sociaux qui en sont les causes, il n'y a guère de contestation sur ce qui se cache derrière toutes ces forces et systèmes sociaux liés à l'Anthropocène : l'anthropocentrisme. Qui plus est, peu importe ce que l'on pense de la question de ce qu'*est* l'Anthropocène, il y a une profonde convergence sur la question de ce qu'il *faut* faire ensuite : l'anthropocentrisme doit être surmonté. Et, en effet, cette injonction est tout à fait raisonnable. Si ce sont les modes de pensée et d'action centrés sur l'homme et traitant tout ce qui n'est pas humain comme des moyens pour atteindre des objectifs humains qui nous ont amenés au problème qu'est l'Anthropocène, il semble à la fois logique et sensé de suggérer que la voie à suivre consiste à devenir non anthropocentrique – ou, du moins, moins anthropocentrique.

Cela semble cependant plus facile à dire qu'à faire. S'il existe un consensus relatif sur les dommages causés par des siècles de poursuite d'une action centrée sur l'homme, l'impératif commun de surmonter l'anthropocentrisme (en tant que réponse adéquate à l'Anthropocène) nourrit un ensemble de paradoxes. Et, d'une certaine manière, ce n'est pas surprenant. Les paradoxes qui émergent dans le contexte de l'Anthropocène en relation avec l'impératif de surmonter l'anthropocentrisme ne sont pas les premiers suscités par la question de l'anthropocentrisme. Ils ne forment qu'un groupe récent dans un ensemble plus vaste de paradoxes autour de la question de l'anthropocentrisme, qui a pris de l'importance dans la seconde moitié du siècle dernier.

Pour comprendre la nouveauté de l'ensemble des paradoxes qui caractérisent la problématique de l'Anthropocène, je passerai donc d'abord brièvement en revue les deux paradoxes centraux de l'anthropocentrisme tels qu'on les a connus à la fin de la modernité. C'est sur cette toile de fond que, dans un deuxième temps, il

deviendra possible d'explorer plus profondément les complexités de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène. Enfin, en guise de conclusion, les nombreux paradoxes de l'Anthropocène exigeront de poser la question suivante : l'anthropocentrisme peut-il être surmonté ?

Les paradoxes tels que nous les connaissons

La pensée environnementale de la seconde moitié du siècle dernier a remis en question l'anthropocentrisme dans plusieurs directions correspondant à différents courants de pensée, allant du mouvement de l'écologie profonde (*deep ecology*) jusqu'aux études animales. Certes, l'anthropocentrisme n'avait besoin d'être remis en question que dans les sociétés et systèmes de connaissance qui considéraient le monde humain comme séparé du monde naturel. Ce sont les sociétés et épistémologies occidentales qui, contrairement à de nombreuses sociétés, épistémologies et cosmologies indigènes, sont arrivées à cette séparation. Selon Carolyn Merchant, cela s'est produit pendant la révolution scientifique, lorsque l'émergence d'une nouvelle vision mécaniste du monde, qui considérait la nature comme un objet de contrôle humain, a remplacé une vision plus organique des relations entre l'homme et la nature qui caractérisait l'Europe pré-moderne⁵.

Cela signifie que, dans les sociétés occidentales, la remise en question de l'anthropocentrisme concerne à la fois le fonctionnement quotidien et les hypothèses les plus profondes de la modernité. L'anthropocentrisme au cœur de la modernité est un complexe social et philosophique : les perspectives et hypothèses anthropocentrées se manifestent dans des systèmes socio-économiques et des pratiques sociales orientées par la technologie qui ont un caractère d'exploitation à la fois sur le plan social et environnemental. Rien ne témoigne plus clairement du caractère socio-environnemental de l'anthropocentrisme que la longue histoire de l'extractivisme et sa transformation structurelle plus récente engendrée par les pratiques néo-extractivistes⁶.

Partout dans le monde, les mouvements écologistes affrontent quotidiennement l'extractivisme et d'autres pratiques anthropocentrées dans leurs contextes sociaux immédiats. Mais, pour que ces mouvements réussissent – non pas dans des cas particuliers mais dans l'ensemble –, il est nécessaire d'aborder et de comprendre correctement les complexités de l'anthropocentrisme au niveau plus profond des hypothèses et des points de vue anthropocentrés qui alimentent ces pratiques. C'est précisément ce qu'a fait Arne Naess dans les années 1970. En développant une écosophie pour le mouvement de l'écologie profonde – l'écosophie étant comprise comme «une philosophie de l'harmonie et de l'équilibre écologiques⁷». Naess a jeté les bases du mouvement en mettant en avant le niveau le plus profond, celui des présupposés. Cela ne veut pas dire que l'écologie profonde ne s'est pas intéressée pas à explicité les liens entre l'action sociale et ses prémisses philosophiques. Au contraire, le mouvement l'a fait de manière assez organique. C'est seulement que, dans un article de 1973 considéré aujourd'hui comme initiateur de l'écologie profonde, Naess a présenté comme le premier (et donc le plus fondamental) des sept principes du mouvement le «rejet de l'image de l'homme-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'image relationnelle de champ de vue total» qui voit les organismes comme «des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques»⁸.

Il n'est pas étonnant que le paradoxe fondateur de l'anthropocentrisme, décelé par la pensée environnementale de l'époque, fonctionne également au niveau des appréhensions du monde. Pour reprendre les termes de Christopher Manes en 1990, «le paradoxe de l'anthropocentrisme est qu'un monde conçu uniquement en fonction des fins humaines semble destiné à devenir inhospitalier pour toutes les fins humaines à long terme»⁹. Inutile de dire que ces mots gagnent des significations nouvelles aujourd'hui, alors que le concept de l'Anthropocène saisit les activités humaines au niveau du système Terre et que, par conséquent, le paradoxe devient également systémique. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'heure, il

semble plus important de retracer un second paradoxe connu avant la diffusion rapide du concept d'Anthropocène au cours des années 2000.

Le second paradoxe de l'anthropocentrisme émerge de la reconnaissance du premier et tourne autour du problème de la réparation des dommages de l'anthropocentrisme. Dès que l'on reconnaît que l'anthropocentrisme consume la planète, il est nécessaire de développer des pratiques, des modes de pensée, des épistémologies, des cosmologies, des visions du monde et des systèmes de connaissance qui se passent d'hypothèses anthropocentrées.

Au cours des dernières décennies du vingtième siècle, parallèlement à l'écologie profonde, plusieurs mouvements théoriques ont tenté de surmonter l'anthropocentrisme sur cette base. Dans les sciences humaines et sociales, les études animales ont été parmi les pionnières de ces nouvelles formations théoriques. Par conséquent, elles ont également été parmi les premières à débattre d'un paradoxe de l'anthropocentrisme qui semblait intrinsèque à l'impératif de développer des savoirs non anthropocentriques. En examinant leurs propres présupposés, les études animales se sont de plus en plus inquiétées de la nature aporétique d'animaux constitués en objets d'études humaines. Au tournant du millénaire, Erica Fudge a formulé avec une clarté exceptionnelle l'énigme éthique au cœur de cet exercice en affirmant qu' «au lieu de saper la domination de l'humanité, étudier les animaux peut en fait mettre en évidence la centralité persistante de l'humanité: paradoxalement, les divers formes d'anthropocentrisme que l'étude des animaux pourrait tenter de contrer sont reproduits par son existence même». «Nous *déchiffrons* les animaux», poursuit Fudge, «comme s'il s'agissait de textes, tout comme les cultures humaines ont exploité les animaux comme s'il s'agissait d'objets»¹⁰.

Les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'anthropocène

À la fin du 20^{ème} siècle, deux paradoxes majeurs de l'anthropocentrisme se sont cristallisés dans la pensée environnementale et la recherche universitaire. Ces paradoxes mettent en évidence les subtilités de l'anthropocentrisme, ancré dans la vision moderne à la suite de la révolution scientifique. D'une part, après des siècles d'action et de pensée anthropocentriques, la conclusion est devenue inéluctable: la poursuite moderne des objectifs humains pourrait avoir pour conséquence de mettre fin à l'entreprise sociétale humaine en rendant la planète inhospitalière pour notre espèce. D'autre part, les premiers efforts visant à surmonter l'anthropocentrisme semblaient eux-mêmes reproduire les hypothèses et les pratiques centrées sur l'homme qu'ils espéraient démanteler.

Arrive alors l'Anthropocène. Au moment où s'est cristallisé le deuxième paradoxe de l'anthropocentrisme, le concept d'Anthropocène s'est largement diffusé. Et, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'ensemble des recherches sur l'Anthropocène à travers différentes disciplines, les schémas d'action et de pensée anthropocentriques persistants sur la longue durée historique ont été tenus pour responsables des crises de l'Anthropocène d'aujourd'hui.

Qu'advient-il alors des paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène? Les anciens paradoxes de l'anthropocentrisme (intrinsèques à la modernité) sont-ils simplement enveloppés dans le nouveau contexte de l'Anthropocène? Ou bien disparaissent-ils, tout en étant remplacés par de nouveaux paradoxes? Eh bien, ni l'un ni l'autre - et les deux à la fois. Il me semble que les paradoxes modernes de l'anthropocentrisme acquièrent une nouvelle dimension en étant mis à l'échelle de l'Anthropocène, tandis qu'en même temps, de nouveaux paradoxes apparaissent en vertu de nouvelles formes d'anthropocentrisme et d'anti-anthropocentrisme. En résulte un tableau assez complexe dans lequel l'action et la pensée anthropocentrées sont remises en question sur tous les fronts et, en même temps, persistent jusque dans cette remise en question.

Je voudrais brièvement passer en revue les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène en en distinguant quatre qui me semblent particulièrement centraux. Je tenterai d'articuler ces

paradoxes sous la forme de quatre thèses, avant de conclure. Deux de ces paradoxes ne sont que des paradoxes anciens prenant de nouvelles dimensions avec l'Anthropocène, tandis que les deux autres représentent des paradoxes nouveaux, spécifiques à la situation difficile de l'Anthropocène. Cependant, qu'ils soient anciens ou nouveaux, les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène présentent une caractéristique déterminante que les pages à venir mettront en lumière : leur caractère systémique.

1. L'anthropocentrisme est un moteur de l'émergence de l'Anthropocène

Pour comprendre ce que signifie le caractère systémique des paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène, examinons, comme point de départ, comment le paradoxe que Christopher Manes a attribué à la pensée environnementale de la fin de la modernité est désormais lié à l'Anthropocène lui-même. Le paradoxe qui en résulte est en quelque sorte le plus simple et probablement celui auquel le contexte de l'Anthropocène apporte le moins de valeur ajoutée, au-delà de sa systématité nouvellement acquise. Mais c'est précisément ce qui le rend très emblématique de la manière dont le caractère systémique rend les paradoxes de l'Anthropocène qualitativement différents des paradoxes environnementalistes antérieurs.

Alors que l'environnementalisme du vingtième siècle a déjà pris conscience que la conséquence de la poursuite unilatérale d'objectifs strictement humains est une planète qui ne supporte plus aucune poursuite humaine, le même argument dans le contexte de l'Anthropocène voit l'action anthropocentrée comme le moteur des transformations du système Terre. L'enjeu n'est plus l'altération de la « nature » ou de l'« environnement », dont on peut facilement affirmer qu'ils ont une histoire aussi longue que celle de la vie humaine. Ce que les modes d'action centrés sur l'homme acquièrent dans l'Anthropocène, c'est une nouvelle forme d'agentivité à des échelles jusqu'alors inconcevables : celle du système Terre

11.

2. Le dépassement de l'anthropocentrisme est la finalité humaine suprême à l'âge de l'Anthropocène.

En interrogeant leurs propres hypothèses, les études animales ont rencontré un paradoxe qui concerne la plupart, sinon la totalité, des savoirs et des pratiques sociétales anti-anthropocentriques : la reproduction de l'anthropocentrisme par les tentatives de le surmonter. Comme pour le cas précédent, transférer ce paradoxe dans le cadre de l'Anthropocène signifie lui conférer un caractère systémique.

Dans l'Anthropocène, l'impératif de s'abstenir de traiter la planète et la vie planétaire comme des moyens au service de fins humaines devient l'ultime fin de l'humanité qui vise à assurer le maintien de sa forme de vie. Ou, comme je l'ai formulé ailleurs, l'anthropocentrisme inéluctable des formes contemporaines de post-, de non- et d'anti-anthropocentrisme est fourni par le fait qu'*il importe aux humains que les humains importent moins*¹². Réduire l'anthropocentrisme et développer des schémas de pensée et d'action non anthropocentriques est désormais dans l'intérêt bien compris des sociétés contemporaines, une fin très humaine qui exige une réalisation immédiate. Si les humains d'aujourd'hui doivent traiter différemment les formes de vie non-humaines, la nature et l'environnement, c'est parce que c'est le meilleur moyen de servir les fins humaines du moment.

Le paradoxe ici n'est pas seulement philosophique et souligne combien le démantèlement de l'anthropocentrisme reste à penser par les humains. Le paradoxe systémique du dépassement de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène consiste à continuer de mobiliser tous les moyens pour atteindre des objectifs humains, quoi qu'exige l'intérêt bien compris, et à constater qu'à ce stade le principal moyen est devenu l'anti-anthropocentrisme lui-même. Mais si l'anti-anthropocentrisme est le moyen, il doit aussi y avoir une fin. Et, dans les discussions récentes sur le dépassement de l'anthropocentrisme, la fin dont l'anti-anthropocentrisme est le moyen semble aussi élémentaire que possible : la survie de l'humanité.

Cela ne veut pas dire que le fait de voir l'humain imbriqué dans un réseau de vie planétaire ne serait pas un impératif éthique, politique, social et culturel souhaitable, face à des siècles d'exploitation humaine de la planète et de ses formes de vie, organiquement liée à l'exploitation des pauvres par les riches dans le domaine socio-politique. Le paradoxe montre simplement que même si le dépassement de l'anthropocentrisme est souhaitable, il l'est précisément parce qu'il est présenté comme un moyen sans alternative pour réaliser l'objectif primordial qu'est la survie de l'humanité.

Pour illustrer les deux premiers paradoxes, prenons l'exemple du raisonnement d'Eileen Crist et Helen Kopnina, datant de 2014. Même sans formuler explicitement leur point de vue dans le contexte de l'Anthropocène¹³, leur raisonnement témoigne du caractère inédit à la fois du fonctionnement de l'anthropocentrisme et de la nécessité de dépasser l'anthropocentrisme dans le cadre systémique des transformations anthropiques en interaction à l'échelle planétaire :

« Pourtant, aujourd'hui, il y a quelque chose de nouveau sous le soleil : une reconnaissance nouvelle de la nécessité de contenir les effets secondaires néfastes de l'expansionnisme humain. Cette nécessité est apparue parce que le mépris de toute limite à la croissance économique, à l'augmentation de la population, à la production alimentaire industrielle, à l'utilisation de l'énergie et à l'extension des établissements humains et des infrastructures industrielles, se retourne contre l'humanité elle-même. La progression ininterrompue de l'entreprise humaine – qui ne posait jusqu'à présent aucun problème en n'ayant de conséquences que pour les autres que l'on pouvait ignorer – se ramifie de manière à mettre en péril toute personne et peut-être la civilisation dans son ensemble : changement climatique rapide, pénuries d'eau, pollution et épuisement des ressources, pour ne citer que quelques problèmes prioritaires pour le bien-être de l'humanité. Un sentiment croissant de troubles imminents à l'horizon de l'humanité est le trait caractéristique de notre époque.¹⁴ »

Au terme de ce «sentiment croissant de troubles» que Crist et Kopnina associent à la mise en danger “de toute personne et peut-être [de] la civilisation dans son ensemble», se trouve, bien entendu, l'interruption de l'entreprise sociétale humaine, dans le meilleur des cas, ou l'interruption de la vie humaine sur Terre, dans le pire des cas. L'impératif anti-anthropocentrique est mobilisé, dans la société comme dans la recherche, afin d'éviter de tels scénarios. En ce qui concerne ce dernier point, c'est peut-être Ewa Domanska qui établit le lien le plus fort entre la survie humaine en tant que fin et l'anti-anthropocentrisme en tant que moyen. En plaidant pour l'intégration des études historiques dans une famille plus large de sciences humaines et sociales post-anthropocentriques, Domanska répond à la question «de quel type de sciences humaines avons-nous besoin aujourd'hui?» en affirmant que «nous avons besoin de connaissances, de savoirs et de sciences humaines qui ont une valeur pour la survie et peuvent aider à la protection et à la continuation de l'espèce.¹⁵»

3. L'Anthropocène à la fois décentre l'humain et invite à l'anthropocentrisme

Alors que les anciens paradoxes de l'anthropocentrisme *s'enrichissent* dans la situation contemporaine en acquérant un caractère systémique, les nouveaux paradoxes émergent en tant que paradoxes systémiques en vertu du fait qu'ils sont intrinsèques à l'Anthropocène. Comme dans le cas précédent, le paradoxe tourne autour de l'objectif d'assurer la poursuite de l'entreprise humaine, mais cette fois-ci, il est profondément associé à l'Anthropocène.

Le concept même d'Anthropocène – concept par lequel l'Anthropocène est à la fois conçu et conceptualisé – implique déjà un double mouvement qui décentre et recentre en même temps l'humain. Cela ne signifie pas pour autant que le concept d'Anthropocène soit anthropocentrique *en soi*. Bien au contraire. La pensée systémique des sciences du système Terre qui sous-tend le concept de l'Anthropocène fait exactement le contraire de ce que la critique des sciences humaines et sociales lui attribue habituellement : elle décentre l'humain en le considérant dans une vision relationnelle des sous-systèmes en interaction du système Terre. La pensée syst

émique de la Terre – comme toute autre pensée systémique – ne connaît pas de centre. Il s'agit d'un mode de pensée holistique dans la mesure où elle considère la Terre comme système intégré, et d'un mode de pensée relationnel dans la mesure où elle perçoit un réseau complexe d'interactions entre les sous-systèmes.

Cependant, si la pensée systémique relationnelle de la Terre décentre l'humain, elle ne le fait que pour attirer l'attention sur la façon dont l'activité humaine au niveau systémique transforme le système Terre et le pousse vers des états de son fonctionnement qui ne sont potentiellement plus hospitaliers pour les sociétés humaines. Autrement dit, le terme scientifique d'Anthropocène décentre l'humain uniquement dans le but de faciliter les actions humaines qui permettraient d'éviter les trajectoires du système Terre pouvant mettre en péril pour le projet de l'humanité sur la planète. Et la mobilisation de l'action humaine à l'échelle planétaire, la mobilisation de l'action visant à éviter ce qui semble être une catastrophe pour les humains, invite à une vision anthropocentrique qui, encore une fois, voit la planète en termes de ce qui convient à l'entreprise humaine.

Le système Terre n'a pas d'états périlleux ni de perspectives catastrophiques en tant que tels; il n'a d'états périlleux et de perspectives catastrophiques que pour les perceptions humaines. Quelle que soit la position de chacun dans le débat sur l'Anthropocène, il semble y avoir un large consensus sur le fait que les perspectives de l'Anthropocène sont potentiellement désastreuses, voire cataclysmiques. C'est dans cet esprit que les articles scientifiques sur le système Terre parlent de trajectoires du système Terre qui seraient « incontrôlables et dangereuses pour beaucoup de gens » et poseraient potentiellement « des risques graves pour la santé, les économies, la stabilité politique [...] et, en fin de compte, l'habitabilité de la planète pour les humains »¹⁶. C'est dans cet esprit que la critique des sciences humaines et sociales appelle à dépasser l'anthropocentrisme, comme dans les propos cités plus haut sur la façon dont « la progression ininterrompue de l'entreprise humaine » met désormais « en péril toute personne et peut-être la civilisation dans son ensemble »¹⁷. Et c'est dans cet esprit que les conceptualisations de

la situation difficile de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales – telles que la « Grande Contraction Planétaire »¹⁸, 324-380.) se référant au rétrécissement de la place disponible pour les humains dans l'Anthropocène – continuent à mettre en lumière la situation difficile contemporaine comme centrée sur le sort de l'humain sur la planète Terre, malgré le fait que le concept d'Anthropocène dans la science du système terrestre ne concerne pas les humains, mais le système Terre.

Dès que l'avenir semble catastrophique, l'exigence d'agir contre la réalisation d'un tel avenir apparaît. Et, une fois encore, quelles que soient les particularités du type d'action qu'on préconise, le simple fait d'agir pour éviter une catastrophe à l'échelle planétaire exige une action humaine à l'échelle planétaire qui continue d'interférer avec la planète et la vie planétaire en vue de satisfaire des besoins humains¹⁹. Il existe évidemment des différences cruciales entre plusieurs positions: la défense d'un « pilotage planétaire », comme le font certains articles scientifiques sur le système Terre en essayant de maintenir les trajectoires du système terrestre sur la « Terre stabilisée »²⁰; se ranger du côté de l'écomodernisme en visant à augmenter les capacités technologiques et poursuivre le projet moderniste de maîtrise de la nature en imaginant la perspective d'un « bon Anthropocène »²¹; ou appeler à réduire l'échelle de l'entreprise humaine et démanteler l'expansionnisme humain²². Toutes différences mises à part, ces formes d'action restent finalement nécessairement planétaires dans leur caractère et anthropocentriques dans leurs objectifs.

4. Même l'idée de l'extinction volontaire de l'humanité reste anthropocentrique, car elle part du principe que l'homme sait mieux que quiconque ce qui serait le mieux pour la planète

L'anthropocentrisme semble indestructible. Si vous le mettez dehors par la porte, il revient par la fenêtre. Il semble que, tant qu'il y aura des humains, il y aura de l'anthropocentrisme. Et si les humains n'existaient plus? Et si nous ne nous contentions pas de réduire l'empreinte humaine sur la planète, mais que nous éliminions l'existence humaine une fois pour toutes afin que la vie planétaire puisse prospérer? Pour être clair, il ne s'agit pas de questions

hypothétiques que j'envisage pour le plaisir d'une argumentation abstraite, mais de questions qui animent certaines positions en marge des débats environnementaux et des discussions sur l'Anthropocène.

Les dernières décennies ont vu l'émergence de courants de pensée qui considèrent l'extinction volontaire de l'humanité comme une réponse adéquate à la reconnaissance du rôle de l'activité humaine dans l'émergence et les crises de l'Anthropocène. Le Voluntary Human Extinction Movement (VHEMT) a commencé à prôner l'extinction humaine par la non-reproduction dès 1991²³, avant la diffusion du concept de l'Anthropocène, mais déjà à un moment où le caractère systémique de la crise était de plus en plus reconnu. Aujourd'hui, trente ans plus tard, le *Manifeste Ahumain* de Patricia MacCormack fait écho aux idées de VHEMT sur l'abandon progressif de l'existence humaine, mais cette fois-ci plus explicitement dans le contexte de l'Anthropocène (même si la compréhension de l'Anthropocène par MacCormack n'a pas grand-chose à voir avec le concept tel qu'il a émergé dans les sciences du système terrestre)²⁴.

Ce qui rapproche l'ahumanisme et les arguments du VHEMT, c'est que tous deux invitent à poursuivre l'objectif de l'extinction humaine par la voie non violente de la non-reproduction, et présentent celle-ci comme la seule action éthiquement acceptable pour autant qu'on prenne au sérieux l'impératif de décentrer l'humain et tant qu'on valorise une vision centrée sur la Terre ou sur la vie. De plus, le VHEMT et MacCormack présentent l'argument de l'extinction humaine non seulement comme une éthique souhaitable, mais aussi comme la seule éthique véritablement non-anthropocentrique. Dans le même ordre d'idées – et en accord avec l'analyse des pages précédentes – l'ahumanisme de MacCormack soutient que l'objectif d'assurer la survie de l'humanité ne peut que rester centré sur l'homme. En établissant un contraste entre les prémisses de la rébellion contre l'extinction et l'ahumanisme, MacCormack critique l'anthropocentrisme de la première, qui voit «la menace de la crise écologique principalement à travers le prisme d'une menace pour la survie humaine», et qui, contrairement à

l'ahumanisme, «ne laisse aucune place à la grâce du geste de se mettre à l'écart et d'embrasser l'extinction humaine pour que puisse prospérer le monde»²⁵.

Si les affirmations analytiques de MacCormack sur les modèles d'anthropocentrisme retenus semblent correctes, il est bien plus douteux que l'ahumanisme offre une perspective véritablement non-anthropocentrique. Je suppose que laisser le monde s'épanouir vise à être libérateur d'une manière ou d'une autre, en libérant le monde de l'exploitation humaine. Mais que signifie exactement l'épanouissement du monde ? Qui décide de ce qui rend la planète et la vie planétaire «florissantes»? Pour qui exactement le monde apparaît-il comme florissant ? C'est bien sûr la perception humaine qui considère la planète comme florissante – et elle le fait en fonction de ce qui plaît à l'œil et à l'esprit humain. La plupart d'entre nous préféreraient peut-être penser automatiquement qu'un tel état florissant de la planète ou du système terrestre ne porte pas l'empreinte de l'homme. Que cette image de la planète florissante soit antérieure à l'émergence des sociétés humaines ou qu'elle soit simplement l'image d'un endroit sur Terre (au moins, relativement) hors de portée de l'homme, il s'agit d'une image sans humains, ou, plus précisément, sans humains de sociétés technologisées. En même temps, cependant, c'est aussi une image profondément humaine. C'est une image humaine d'une planète sans humains, une image qui associe l'abondance de la vie planétaire à l'«épanouissement», et une image vivante que vous voyez sur l'écran large de votre télévision en regardant un documentaire sur la flore et la faune amazoniennes sur la chaîne National Geographic, plutôt qu'une image de la planète rocheuse de l'ère archéenne, avant l'émergence de la vie complexe.

Supposer qu'on sait ce qui est bon pour la planète et ce qui satisferait l'existence d'une planète sans humains constitue, bien sûr, un sentiment très compréhensible, mais très anthropocentrique aussi. L'extinction volontaire de l'humanité prône une décision humaine au nom de la planète et de l'ensemble de la vie planétaire et feint de savoir ce qui est «bon» même pour une planète définie par l'inexistence humaine, et associe cette «bonté» à une image de la planète

esthétiquement attrayante pour les modes de perception humaine socialement légitimes. En fin de compte, même s'il existe de nombreuses raisons de considérer l'extinction volontaire de l'humanité comme une forme plus conséquente de non-anthropocentrisme, il semble qu'il y ait tout autant de raisons de considérer qu'il s'agit d'un anthropocentrisme poussé à l'extrême. La prémisse non examinée de l'extinction volontaire de l'humanité est que, même en l'absence d'humains, le monde doit avoir une fin humaine.

Contre toute probabilité de succès

De tels paradoxes sont intrinsèques à la fois aux différentes formes d'anthropocentrisme et aux différentes formes d'anti-anthropocentrisme ou de non-anthropocentrisme. L'existence même de ces paradoxes rend-elle inutiles les efforts visant à réduire voire dépasser l'anthropocentrisme ? Absolument pas !

Les enjeux de l'Anthropocène pour l'entreprise sociétale humaine sont clairs. Développer des schémas d'action et de pensée dans les sociétés contemporaines technologisées qui ne considèrent plus la planète et la vie planétaire comme des moyens d'atteindre les objectifs humains reste un impératif sociétal essentiel de la situation problématique de l'Anthropocène. Les paradoxes montrent que l'impératif a ses limites. Mais rendre ces limites visibles ne revient pas à contrarier le développement de modèles d'organisation sociale moins anthropocentriques voire, plus conséquemment, non anthropocentriques. Bien au contraire. Ce que ces paradoxes révèlent, c'est que les efforts qui doivent être mobilisés pour réaliser quoi que ce soit qui ressemblerait de près ou de loin à un abandon de cet anthropocentrisme qui traite la planète comme un terrain de jeu pour les humains sans tenir compte de la planète elle-même, que de tels efforts dépassent largement le niveau des efforts actuels.

Connaître les paradoxes, c'est savoir qu'il faut aller beaucoup plus loin. Cela signifie être conscient des probabilités, ainsi que du fait que travailler pour surmonter l'anthropocentrisme revient à trav-

ailler contre toute probabilité de succès. En conséquence, les gains potentiels sont proportionnellement énormes. Étant donné l'imbri-
cation des schémas d'exploitation dans les relations avec la planète
et la vie planétaire, d'une part, et des schémas d'exploitation dans
les relations entre les humains, la réduction de l'échelle des pre-
miers pourrait potentiellement entraîner la réduction de l'échelle
des seconds. Il est vrai qu'il pourrait également s'agir d'une affirma-
tion anthropocentrique – mais, là encore, il s'agirait d'un paradoxe
supplémentaire de l'anthropocentrisme qu'il conviendrait
d'accepter.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled
(In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

L'écologie de l'Histoire

Par Valentin Husson | 17-03-2025

Et si l'histoire de l'humanité reposait sur l'avoir, et non pas simplement sur l'être ? C'est ce qu'affirme Valentin Husson en remontant aux racines grecques de notre vocabulaire et en inscrivant la crise écologique actuelle dans une vaste histoire des idées. Au-delà du « voile » de la modernité, qui a transformé la nature en une ressource privatisée, il s'agit de repenser l'appropriation : non comme une possession prédatrice, mais comme une coexistence éthique. De Heidegger aux batailles juridiques accordant aux rivières le statut de personne, Valentin Husson repense l'« avoir » comme une manière de s'harmoniser avec le *kosmos* de la Terre.

Pour décrire l'historiographie de la crise écologique, il nous faut revenir aux Grecs. Pourquoi ? Car les mots que nous employons pour décrire cette crise sont grecs. Par exemple, le mot d'écologie. Ce terme est construit à partir du grec *oikos* et *logos*. L'écologie est la science de la maison, de l'environnement, des écosystèmes. Nous ne savons pas toutefois le sens que ce mot a philosophiquement. La philosophie ne l'a jamais défini. Mon propos est que l'histoire de la philosophie peut nous apprendre quelque chose de ce nom.

Oikos renvoie aussi à un autre mot grec, celui d'*oikéiosis*. *Oikéiosis* signifie : le fait de s'approprier. Comment penser appropriation et conciliation ? Comment penser une appropriation non-prédatrice de la nature ? C'est-à-dire qui puisse se concilier avec l'ensemble des vivants, et avec l'équilibre de la vie. L'hypothèse de mon livre *L'Écologie de l'Histoire* ¹ est celle-ci : l'Histoire humaine est une

histoire des appropriations (techniques, politiques, économiques, etc.). Heidegger soutenait que l'Histoire était l'histoire de l'être ; nous pouvons dire, en ce sens, qu'elle est l'histoire de l'avoir.

Il s'agit ici de repenser notre compréhension ou plutôt notre non-compréhension de l'avoir. Pour les Grecs, « avoir » ne signifie pas posséder. Il signifie le procès de appropriation de soi. Ce procès de appropriation de soi permet de s'approprier selon ce qui approprié (*appropriate*, au sens de *suiting, fitting*) pour survivre. S'approprier, c'est donc rendre propre son milieu, son environnement. Mais c'est aussi devenir proprement soi, selon ce qui est bon et utile pour soi. « Avoir », au sens grec, n'est donc pas un concept technique, politique ou économique. C'est un concept biologique, éthique et écologique. Si l'on comprend le « éco- » de éco-logie comme *oikos* et *oikéiosis*, la question est alors celle-ci : dans quel maison ou environnement doit-on vivre pour vivre de manière appropriée ? Comment la nature et la nature humaine peuvent-elle coexister ?

Pour comprendre cela, il faut savoir qu'*oikéiosis* signifie aussi : concilier. Il faut penser cette conciliation comme réconciliation. Comment vivre en adéquation avec son milieu ? Comment coexister avec notre environnement et avec les vivants ? Comment les humains peuvent-ils se réconcilier avec la vie non-humaine ? Comment vivre de manière appropriée dans cette copropriété des vivants ? Il nous faut déconstruire nos catégories de pensée, et notre langage, pour sortir de l'Anthropocène.

L'urgence écologique actuelle est une urgence historique ou « historique ». Premièrement, l'écologie politique est le défi historique de notre génération et des générations futures. Pour Hegel, le sens de l'Histoire était la libération universelle des hommes. Pour Heidegger, il s'agit de sortir de l'oubli l'être. Aujourd'hui, le sens de l'Histoire n'est-il pas de sauver la vie terrestre ? Autrement dit, le sens de l'Histoire est, pour nous, que l'Histoire humaine ait encore un sens et un avenir. La crise écologique est le résultat de notre métaphysique occidentale, et de sa logique appropriationniste. Il y a deux formes d'appropriation. La bonne appropriation renvoie au mot grec *oikéiosis*. La mauvaise renvoie au mot grec *ktésis*. *Ktésis*

signifie : la possession matérielle. Socrate compare cette possession au manteau que l'on possède sans se vêtir avec. C'est une accumulation de biens, d'objets et de possessions qui n'ont pas d'utilité. On croit qu'il existe une discontinuité entre la nature et l'humanité. C'est ce que Descola appelle le naturalisme : l'homme se croit spirituellement supérieur à la nature. C'est pourquoi il la considère comme sa propriété. Heidegger, lui, parle de *Gestell* : d'installations techniques qui ont pour but de transformer la nature en ressources économiques et calculables.

Il nous faut donc redéfinir le concept d'« appropriation », puisque notre Histoire est le résultat d'une prédation et d'une privatisation appropriationniste. L'Anthropocène procède de ce mouvement historique de capture de ce qui est commun : la nature, les énergies. Sortir de l'Anthropocène nécessite d'écouter autrement le concept d'« appropriation ». Il n'a pas toujours eu le sens de prédation, de possession ou de privatisation. Ce terme a d'abord signifié la nécessité de laisser-vivre le vivant selon ce qui lui est approprié pour survivre. Il a eu pour sens de vivre en conformité avec ce qui est approprié pour sa nature et la nature en général. L'écologie pourrait s'écrire « échologie ». Le préfixe écho- renvoie à l'*ekhein* et à l'*oikéiosis*. L'écologie politique détermine donc ce qui est approprié pour les vivants afin de vivre dans la conciliation. De Socrate aux stoïciens, la philosophie a donc pensé quelque chose comme l'écologie – c'est du moins ce que j'essaye de dire et de soutenir. Le scandale est que l'écologie dépend de l'avoir et non de l'être.

Nous ne devons pas être naïfs. L'appropriation de notre environnement est une nécessité. Nous devons maîtriser la Nature, pas la posséder : il était nécessaire pour l'humanité de maîtriser le feu, la cuisson de la viande a permis le développement cérébral et physique de l'humain ; l'humanité s'est protégée des intempéries et des prédateurs ; elle a inventé la médecine pour soigner les maladies ; elle a inventé l'agriculture pour nourrir ses prochains. Toute appropriation n'est pas mauvaise. Elle est mauvaise quand elle devient une possession morbide, quand elle est une dérégulation de l'harmonie de la vie. La Modernité a modifié l'Histoire. On connaît la phrase de Descartes : « nous rendre comme maîtres et possesseurs

de la nature ». À partir de la modernité, le destin du monde a changé. La maîtrise est devenue possession et propriété. Ce n'est pas la faute de Descartes : le philosophe français voulait améliorer les inventions techniques, pour que l'homme mange à sa faim, pour soigner le corps et l'âme, pour augmenter l'espérance de vie. Au XIX^e siècle, nous sommes devenus des possesseurs de la Nature. Et cette privatisation du monde a détruit la vie humaine et non-humaine.

Il y a donc bien une double finitude. La modernité est finie, car son projet a détruit le monde. On doit penser au-delà de la Modernité, et être postmodernes. Le monde, aussi, est fini maintenant. Le concept de monde a perdu son sens. Nous savons plus ce que « faire monde » signifie.

Cette réconciliation des vivants humains et non-humains nécessite que l'on repense la question du monde. Chez les Grecs, le monde était un *kosmos*. Chez les Latins, le monde était une nature définie par des lois. Chez les Médiévaux, le monde était un Orbe gouverné par Dieu. Chez les Modernes, il était une harmonie. Malgré ces différentes compréhensions, le monde était un bon et bel ordre. Il était, en fait, une *cosmétique*. Le mot cosmétique vient du grec *kosmos*. Le *kosmos* était un ensemble cohérent, ordonné et harmonieux. Par « cosmétique », nous entendons la coappartenance harmonieuse des vivants et des non-vivants relativement à leur environnement. Biologiquement, cette conciliation du vivant est la condition de la permanence de la vie terrestre. Politiquement, la cosmétique a pour but de réparer les dommages écologiques, et de restituer la beauté et l'harmonie du monde. Une harmonie est un rapport de parties à un tout qui a une efficacité. Un organisme vivant est harmonieux, comme peut l'être un écosystème. Cette harmonie est la *beauté* du monde et de la vie. Toute écologie politique a pour finalité de créer une cosmétique.

Repenser l'Histoire, c'est donc repenser l'appropriation et le monde. C'est aussi comprendre que la philosophie et la science ont défini notre rapport au monde. Par exemple, toute cosmologie concorde avec une représentation du politique. Toute cosmologie

concorde avec le modèle hégémonique d'organisation politique de son époque. La cosmologie n'est pas neutre. Toute philosophie est une décision politique. Les modèles scientifiques en sont aussi. Le *kosmos* grec concorde avec la démocratie athénienne où l'ordre est harmonieux (où l'intérêt de chacun est condition de l'intérêt de tous). Les lois de la nature des Latins concorde avec un empire à la puissante magistrature. L'Orbe des Médiévaux concorde avec la monarchie de droit divin (le roi étant le représentant de Dieu sur Terre). Et l'harmonie des Modernes concorde avec l'État libéral, où le droit réconcilie les différences.

Pour penser l'écologie, nous devons penser ces différentes époques. L'essence de la politique n'est pas politique. Peut-être est-elle cosmologique ? Ou inversement. Pour savoir où l'on va, nous devons savoir d'où nous venons. Notre avenir a un passé. La crise écologique a une histoire. Comment changer le monde maintenant ? Nous sommes à l'époque de l'acosmisme. L'acosmisme est le fait qu'il y ait un monde, mais que ce monde n'est plus politique. Le monde est planétaire ; et le planétaire est économique. Cette économie est une mondialisation. Planète, en grec, se dit : *plainesthai*. « Astre errant ». Nous sommes dans l'errance. La globalisation n'a aucun projet politique : elle est la privatisation et la possession de la Nature. Elle est la transformation des ressources naturelles en ressources financières. Comment sortir de la mondialisation et de l'Anthropocène ? Sortir de cela, c'est comprendre que l'avoir est une exigence. Avoir n'est pas une possession statique. Avoir est une dynamique. Nous avons à être plus soigneux. C'est un devoir, et un effort politique.

Cet effort politique est aussi juridique. Nous avons à penser un droit de la nature, comme l'ont fait la Bolivie, la Colombie et la Nouvelle-Zélande. Les vivants non-humains doivent être considérés, aujourd'hui, comme des personnes juridiques. Certains vivants auraient ainsi des droits. Comme c'est le cas du fleuve Atrato en Bolive, du fleuve Amazone en Colombie ou du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande. Si les vivants deviennent des personnes juridiques, alors l'humain devra en prendre soin. Ces droits garantiront que les vivants vivent selon ce qui est approprié pour eux. Le

kosmos – ou la cosmétique – est cette coexistence des vivants selon ce qui est bon et utile pour leur continuité biologique. Le droit est la condition de la coappropriation d'un monde harmonieux. Il est donc une réparation ou une restitution. Il s'agit de restituer, c'est-à-dire de re-situer, les vivants à leur place propre dans l'ordre écosystémique.

Pour conclure, on peut dire que la crise écologique nécessite de repenser certains concepts. Premièrement, l'appropriation n'est ni une possession ni une propriété privée. Elle est le processus de appropriation de soi selon ce qui est approprié (bon et utile) pour s'adapter à son environnement. Elle est un laisser-être. Deuxièmement, il faut repenser le monde comme *kosmos* ou cosmétique. La beauté du monde est son harmonie écosystémique. C'est cette beauté que l'on doit protéger juridiquement. Comme les Stoïciens le savaient, il nous faut « vivre selon la Nature » (*vivere secundum naturam*). Répondons donc à tous les financiers qui volent notre bien commun, ce que Diogène avait répondu à l'empereur Alexandre : « Ôte-toi de mon soleil ». Cette phrase n'est plus une simple provocation, elle a un vrai sens écologique. Les énergies et la Nature sont les communs de la vie. Ils sont le seul universel.

La question de l'universalisme doit être repensée écologiquement. Spinoza le disait : l'humain n'est pas « un empire dans un empire ». Nous sommes la Nature. Humain et non-humain, nous vivons des mêmes énergies, de la même harmonie. Toute vie vit selon ce qui est approprié pour elle. Toute vie est reliée aux autres vivants. Toute vie est liée au *kosmos*. Toute vie vit de la vie du Tout.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Une planète, mais pas seulement – l'ontologie comme engagement

Par Alyne Costa | 19-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, revu par Jeanne Etelain

L'Anthropocène exige de repenser la Terre comme une entité dynamique et contestée. La contribution d'Alyne Costa explore les tensions entre l'effondrement écologique mondial – un « universel négatif » – et l'impératif d'honorer les diverses ontologies des peuples extra modernes. À travers une analyse des tensions contemporaines entre universalisme et ontologies multiples, cet article invite à repenser les fondements politiques, scientifiques et éthiques de notre époque – avant que les fractures de l'Anthropocène ne deviennent irréversibles.

Récemment, l'interrogation sur le statut ontologique de la Terre et ses modes d'existence est devenu l'objet d'une attention croissante dans le domaine des humanités environnementales. Au pluriel, car la Terre est peut-être la seule que nous ayons, mais elle a changé tant sur le plan de l'Histoire que sur celui de la relation qu'elle entretient avec les êtres qui la composent et l'habitent. C'est l'un des constats les plus frappants de cette nouvelle époque géologique qu'on appelle Anthropocène et qui pourrait bien plutôt porter le nom d'époque de la Terre – c'est-à-dire, l'époque où la Terre cesse d'être un simple scénario et devient le centre des préoccupations de tous ses habitants. Cette reconnaissance d'une époque de la Terre impose désormais une série de luttes et d'exigences.

L'une de ces luttes concerne les nouveaux problèmes posés par la relation entre l'un et le multiple, résumés comme suit : d'une part, nous devons reconnaître la légitimité des mondes vécus et conçus par les peuples extra-modernes, des mondes qui divergent du monde occidental sur de nombreux aspects importants. D'autre part, nous ne pouvons pas ignorer le fait que ces peuples sont également, comme tous les autres êtres vivants terrestres, confrontés au « même » effondrement écologique global¹.

La question est importante car, alors que l'idéal de l'universalisme semblait avoir perdu de son prestige dans les sciences humaines (en raison de l'accumulation des atrocités commises en son nom), l'Anthropocène menace de le remettre à l'honneur. Le caractère global de la catastrophe écologique impliquerait-il l'indestructibilité épistémique de l'universel ? Qu'en est-il de l'ontologie politique – comprise, comme nous le verrons, comme une nécessité d'établir « un monde fait de plusieurs mondes », comme le diraient les Zapatistes² – face aux preuves accablantes de cette catastrophe ? La difficulté pour saisir les contours de ce phénomène global – considéré par beaucoup comme un « universel négatif »³ – s'accompagne donc d'une exigence renouvelée. Une telle enquête doit s'*engager* dans la défense de l'autodétermination ontologique de ces collectifs qui n'ont jamais été modernes⁴, depuis leurs luttes pour l'autonomie politique jusqu'à leurs propres façons de concevoir et d'interagir avec des êtres autres-qu'humains.

Avant d'approfondir ce sujet, il peut être important d'examiner brièvement ce pluralisme ontologique qui conditionne mon enquête sur le « global ».

Au cours des 30 dernières années, le concept d'« ontologie », qui a une longue tradition respectée en philosophie, a été mobilisé dans des théories issues d'autres disciplines que la philosophie (bien que souvent en dialogue étroit avec elle). Le champ qui a été le fer de lance de ce mouvement est l'anthropologie, et son « tournant ontologique », associé aux travaux d'auteurs tels qu'Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Philippe Descola et Bruno Latour. Historiquement, les études anthropologiques tournaient

autour du concept de « culture » – un concept fortement influencé par la philosophie d'Emmanuel Kant, qui postulait un fossé infranchissable entre le monde et sa représentation⁵. Inversement, le tournant ontologique en anthropologie exprime l'*engagement* pris à considérer comme des réalités légitimes, et non comme de simples représentations culturelles, l'agencement d'êtres, de temporalités, d'espaces et de relations qui façonne les modes de vie non modernes.

Au sein de ce mouvement, les anciens paramètres qui servaient à définir les êtres qui constituent la réalité – paramètres qui, aux yeux des soi-disant Occidentaux, semblaient universels – sont désormais considérés comme historiquement et géographiquement spécifiques. En d'autres termes, ils sont considérés comme des particularités d'un mode de vie qui n'a pas de privilège ontologique sur les autres. Ce tournant ontologique de l'anthropologie comporte donc un fort aspect politique. Par exemple, Viveiros de Castro⁶ affirme que l'ontologie est mobilisée comme « une machine de guerre philosophique à la fois anti-épistémologique et contre-culturelle (dans les deux sens de 'contre-culture') ». En outre, pour Marisol de la Cadena⁷, une anthropologie guidée par l'ouverture ontologique permet de situer la politique moderne et de remettre en cause son hégémonie en exposant ses ambitions universalistes. De plus, selon des auteurs comme Eduardo Kohn⁸, Elizabeth Povinelli⁹, Bjørn Bertelsen, et Synnøve Bendixsen¹⁰, le tournant ontologique constitue une réponse aux problèmes conceptuels et aux contradictions qui émergent de la confrontation entre les fondements humanistes de l'anthropologie et la crise écologique au cœur de l'Anthropocène.

Les concepts et thèses mentionnées ci-dessus permettent de clarifier le défi que représente la politique ontologique, tel que le conçoit la philosophe Isabelle Stengers: la nécessité de « prendre parti pour certaines conceptions de la politique et de l'ontologie, et contre d'autres »¹¹. La notion de politique à laquelle elle fait référence renvoie à un concept familier à ceux qui suivent son travail: la cosmopolitique. Je tenterai ici de le définir, même si je n'en saisis pas toutes les nuances. La cosmopolitique peut se définir comme la

croyance spéculative selon laquelle la politique peut oeuvrer en tenant compte des objections de ceux qui subiront les conséquences des décisions, même si ces objections ne font pas partie de la délibération. Cela implique que les participants soient prêts à abandonner les certitudes qui leur assurent que les préoccupations des autres «n'ont pas tellement d'importance» face à la gravité de la question et à l'urgence de la décision à prendre¹².

Cependant, en ce qui concerne l'ontologie politique, Stengers considère la cosmopolitique comme «malheureusement limitée». Ce concept a été conçu pour des situations où différentes personnes sont engagées dans une cause commune. Mais lorsque les seules personnes concernées par une cause impliquant des sujets plus-qu'humains auxquels elles se sentent liées sont les autres que nous (par exemple, lorsque le chaman Yanomami Davi Kopenawa exhorte les non-indigènes à cesser l'exploitation minière de l'Amazonie pour éviter d'effrayer les esprits qui assurent la fertilité de la forêt), ce qui entre généralement en jeu, c'est la tolérance: nous pouvons accepter qu'une telle cause soit importante pour eux, mais nous ne nous sentons pas personnellement concernés. C'est pourquoi Stengers affirme qu'en matière d'ontologie politique, l'ontologie doit être une question d'engagement – un engagement en faveur d'un monde où plusieurs mondes peuvent coexister. Je soutiens pour ma part que cette forme d'engagement se comprend mieux comme une forme de compromis, ou plus précisément que le compromis est le moyen de produire un véritable engagement.

Pour approfondir ce sujet, il peut être intéressant de noter que le mot «engagement» en portugais est «compromisso» - qui évoque à la fois la conclusion d'un accord (compromis) et le fait d'être lié par une promesse ou une intention (engagement). D'un point de vue étymologique, il vient du latin *compromittere* - une combinaison du préfixe *com* (ensemble) avec *promittere* (promettre) - qui signifie «ajuster ou résoudre par des concessions mutuelles».

Cette promesse de mutualité est peut-être le plus grand défi de la politique ontologique car, sans elle, la revendication du pluralisme risque de glisser vers une «simple bonne volonté»¹³ qui se manif-

este par une demande abstraite de « respect » pour d'autres modes de vie. Malcom Ferdinand¹⁴ qualifie cette manifestation inoffensive de solidarité de « sympathie-sans-lien ». Je ne veux pas dire par là qu'il faille renoncer au respect. Mais s'il n'y a que le respect, ces divergences peuvent être traitées comme incommensurables, ce qui nous ferait perdre la possibilité de les penser et donc de faire en sorte que les luttes vitales des autres peuples deviennent aussi les nôtres.

Il est toutefois important de souligner qu'il ne s'agit pas d'« adopter » la cosmologie de l'autre, de comprendre la mutualité comme une suppression des différences. Comme l'affirme Viveiros de Castro, cela reviendrait simplement à « inverser [notre] irrépressible pulsion missionnaire » : « s'il ne s'agit plus de faire en sorte que les autres pensent comme nous, alors nous devons penser comme eux ». Au contraire, nous devrions « penser avec eux », « prendre au sérieux la différence de leur pensée », dit-il. « Ce n'est qu'en embrassant pleinement cette différence et ces singularités que nous pouvons imaginer (construire) le commun »¹⁵.

Ainsi, l'ontologie devient véritablement une question d'engagement lorsque nous en faisons un outil pour construire ce commun – compris ici comme une unité possible fondée sur la multiplicité, un commun qui ne serait pas un « même ». Pour reprendre le slogan zapatiste, « pour un monde fait de plusieurs mondes », l'ontologie en tant qu'engagement concerne non seulement la multiplicité des mondes mais aussi l'unité qui inclut cette multiplicité – l'accent étant mis sur le commun qui émerge de la reconnaissance de l'interdépendance entre divers mondes. Dans la suite de ce texte, j'essaierai donc de préciser un sens du « monde » capable de faire place à l'interdépendance. Puis je préciserai les contours de ce « global ». Enfin, j'indiquerai quelques « dispositions affectives » (faute d'un meilleur terme) qui peuvent aider à prendre cet engagement.

Dans un article récent, la chercheuse et artiste Patricia Reed affirme qu'un monde est « composé de contenus, de l'identification de ces contenus et des relations entre ces contenus – d'un point de vue sémantique, opérationnel et axiologique »¹⁶. Un monde se

concrétise au fur et à mesure que les manières de faire et de dire affirment la cohérence entre ces trois éléments, mais pas seulement : sa montée en consistance est liée aux critères d'habitabilité, ce qui signifie qu'un monde ne se fait monde qu'à travers des processus de localisation. Toujours selon Reed, «la durabilité d'un monde dépend du degré auquel ses conditions de nécessité [...] contraignent [...] ses membres à affirmer sa configuration dans la pratique, en dépit des attitudes dissidentes qu'ils peuvent avoir à son égard»¹⁷. Dans l'exemple qu'elle donne, il est possible d'être fortement opposé au capitalisme tout en étant incapable d'échapper au paiement de ses factures, de sorte que les mondes capables de résister et d'absorber de telles frictions sont les plus durables. De telles conditions de nécessité produisent une perception de l'inaltérabilité de ce monde : c'est pourquoi les mondes semblent complets, totaux ou naturels. Mais tous les mondes peuvent finir par prendre fin, en raison de l'incapacité d'une configuration existante à absorber les frictions.

Lorsque nous reconnaissons «le seuil de frictions impossibles à supprimer»¹⁸ qui germe à l'intérieur d'un monde, nous pouvons entrevoir son ouverture et la possibilité, sinon de sa fin, du moins de sa reconfiguration. C'est le point où nous semblons nous trouver aujourd'hui, dans la mesure où nous constatons la divergence entre les pratiques euro-modernes de la globalisation et ce que beaucoup ont appelé le «planétaire» : un modèle théorique qui explique comment l'habitabilité de la Terre a été façonnée au cours de millions d'années par l'interaction entre des processus physiques, chimiques et biologiques, et qui doit être pris en compte dans les modes d'habitation de tous les terrestres. Nous sommes tous perplexes et stupéfaits parce que nous ne savons toujours pas comment «faire monde» avec la planète.

Ce que je veux souligner ici, cependant, c'est la promesse de mutualité et de renouveau portée par la perception de l'incomplétude d'un monde. Reed affirme que les modes d'habiter de la globalisation ont des tendances monodimensionnelles : une seule métrique pour mesurer la valeur, la prolifération des monocultures agricoles, un seul modèle de comportement humain, une seule «géographie

de la raison». Orientée vers l'élimination de la diversité, l'expansion de ces modes d'habitation repose sur un effort pour créer un «petit» monde. L'élimination de la diversité occule également le rôle des frictions comme moyens de produire des «points de vue extérieurs» qui nous permettraient de voir l'incomplétude de notre monde – l'un des symptômes de cette occultation est la croyance nous serions entièrement soumis à la logique capitaliste. Cela conduit l'auteur à suggérer que «les luttes pour d'autres mondes exigent un engagement spéculatif minimum envers l'incomplétude de tous les mondes: qu'il est possible de configurer la coexistence différemment»¹⁹.

Pour Reed, le planétaire est un appel à composer un «diagramme spatial multidimensionnel» capable d'accueillir la «multiplication exponentielle des relations entre diverses entités, temporalités, chimies et matériaux»²⁰. Habiter la planète implique donc de donner la priorité à une «épaisseur» structurelle: «l'espace du problème passe de la question de l'emplacement des choses [...] à celle de la façon dont les choses 'tiennent' ensemble»²¹; l'accent passe du paradigme de l'existence à celui de la coexistence. Cette perspective, extraite de champs allant des sciences du système Terre à la métaphysique, nous invite à considérer la proposition de Denise Ferreira da Silva selon laquelle «les différences sont inséparables: elles existent et ne peuvent être aplaties par l'imposition d'un petit monde, mais surtout, elles coexistent dans une configuration planétaire à n dimensions, ce qui signifie qu'elles sont liées par une certaine relation qualitative»²².

C'est ainsi que l'on peut aussi lire l'«ontologie de la Terre» que développe le philosophe Patrice Maniglier²³. Peut-être est-il plus juste de dire qu'il s'agit moins d'une théorie de la Terre «en soi» ou «en général» que de la Terre considérée comme entité globale, c'est-à-dire lorsque la Terre se montre capable de reconfigurer la distribution spatiale des terrestres – un mode d'existence qui nous était inconnu avant l'avènement de l'Anthropocène. Plus qu'un ensemble d'écosystèmes constitués, la Terre se conçoit aujourd'hui comme l'ensemble des paramètres qui conditionnent la diversité

écologique du monde. C'est au niveau structurel de la régulation globale des variations que la Terre se manifeste le mieux, du moins dans sa version scientifique, que beaucoup appellent *Gaïa*.

Cependant, la réalité globale de la Terre ne se retrouve pas uniquement dans l'image de *Gaïa* : la science offre une version très importante de cette entité, mais elle doit être composée avec d'autres versions. Donner à la science le privilège de définir le global reviendrait à répéter la structure coloniale et dès lors le global impliquerait l'exclusion plutôt que la composition. En s'appuyant sur l'anthropologie comparée pour complexifier cette conception de la Terre comme structure de variation, Maniglier propose que les mondes des différentes cosmologies constituent des réalités divergentes ; la Terre serait donc la structure dans laquelle ces réalités se rapportent les unes aux autres à travers leurs divergences mêmes. Prendre au sérieux l'interdépendance et le pluralisme ontologique implique de penser la Terre comme le résultat de la composition entre les différentes versions que prend le monde dans les diverses ontologies ; ce n'est qu'ainsi que la Terre peut exprimer une totalité suffisamment ouverte pour constituer un seul et même monde. Trouver la Terre parmi ses variations ontologiques deviendrait ainsi l'engagement politique de notre temps.

Enfin, quelles sont les dispositions affectives qui peuvent favoriser cet engagement ? Stengers et Debaise²⁴ associent l'effort de fabrication d'un monde étrié – ils parlent d'amincissement du monde – à « la peur d'être dupe » qui caractérise l'expérience moderne. Généralement exprimée par l'opposition du savoir et de la vérité avec la croyance et le faux, cette peur aurait donné naissance à une culture de la méfiance qui fait que les modernes suspectent tout et soumettent tout à des tests – ce qui coïncide avec la disqualification des savoirs qui ne mesurent pas leur efficacité à l'aune de ces mêmes tests. Citant William James, pour qui « les philosophies sont des parties intimes de l'univers : elles expriment quelque chose de la pensée que l'univers a de lui-même »²⁵, les auteurs s'interrogent : « Quel univers se fabrique à travers et avec notre méfiance ? »²⁶.

Pour eux, l'association moderne de la vérité au désenchantement a un pouvoir performatif qui produit, comme conséquences ontologiques, l'amincissement du monde.

En ce sens, Debaise et Stengers suggèrent de soumettre nos idées à un test plus pertinent que celui qui distinguerait le vrai du faux : il s'agit de vérifier si nos idées favorisent l'amincissement ou l'épaississement de nos conditions d'existence et de pensée. Une idée telle que la « dépendance » opère le premier mouvement : le capitalisme est expert dans la création de la dépendance. Il le fait en liant les chaînes les unes aux autres et en rendant la négligence irréversible, en créant les « alternatives infernales » qui nous font nous sentir divisés et impuissants. À l'inverse, une idée qui favorise l'épaississement du monde est celle de l'*interdépendance*. Stengers affirme ailleurs que « si la Terre est non seulement habitable mais grouillante de vie, [...] c'est grâce à la création de relations d'interdépendance. Des relations qui n'éveillent pas l'imaginaire de la libération parce que les êtres qui y participent deviennent capables de ce dont ils ne seraient pas capables par eux-mêmes »²⁷. Les auteurs concluent : l'interdépendance, comme la dépendance, est une abstraction, mais une abstraction qui épaissit le monde.

Consentir à la pensée de l'interdépendance peut donc être un moyen de *se réapproprier*²⁸ une confiance dans le pouvoir générateur des relations au sein de sociétés formatées par la logique du « petit-monde ». Elle permet de produire une puissance collective qui nous rend capables, avec d'autres, de ce que nous ne pourrions pas faire seuls. Du point de vue de l'ontologie politique, l'interdépendance est liée à un pari spéculatif selon lequel nous pourrions apprendre non seulement à « croire » aux sujets autres-qu'humains auxquels s'adressent les peuples non modernes, mais aussi à être affectés par la manière dont ces peuples honorent leurs obligations à l'égard de ces autres-qu'humains. Faire de l'ontologie une question d'engagement implique donc de « [suspendre] les ontologies et les épistémologies, les 'tenir à la légère', en faveur d'histoires plus audacieuses et expérimentales »²⁹ où les divergences ne conduisent pas à des oppositions, mais plutôt à des solidarités capables de produire des modes inattendus de *response-abilité*³⁰. C'est une attitude

essentielle pour la composition du commun que Stengers et Debaise appellent le *plurivers* (un autre bon terme pour notre concept du global).

En conclusion, toutes ces propositions permettent de rendre apparente la silhouette du global ou du commun dont il est question ici. Le sens du « global » qui en émerge fonctionne comme un moyen de garder active la différence entre les mondes et de résister à la tentation d'imposer un monde unique – tentation qui peut surgir avec la reconnaissance du caractère planétaire de la crise écologique. L'examen des chemins qui construisent (et détruisent) l'interdépendance entre différentes ontologies nous permet ainsi de réaliser les possibilités qu'ont ces ontologies de continuer à devenir autres – ce qui est crucial pour entrevoir de nouvelles façons d'occuper cette Terre qui subit une transformation si importante.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Du bon infini

Par Alexander R. Galloway | 17-03-2025

Traduction de Pierre Schwarzer, avec Vanessa Morisset et Arto Charpentier.

Alexander Galloway développe une critique stimulante d'un discours écologique obsédé par la finitude, en diagnostiquant les distorsions idéologiques à l'œuvre lorsque l'humanité se replace au centre du jeu au moment même où elle cause sa propre destruction. Contre le fatalisme nihiliste (qui nous invite à « vivre avec » l'effondrement climatique), Galloway ressuscite le « bon infini » de la philosophie contemporaine dans le but de réinternaliser la crise comme une occasion d'agir politiquement. Pourrons-nous troquer l'orgueil égocentré pour un *amor fati* révolutionnaire, afin de transformer le déterminisme climatique en une action politique qui mette fin au capitalisme ? Un appel audacieux à nous ressaisir de l'infini pour lutter contre l'apathie.

Il y a quelques années, une nouveauté a surgi sur les rues et les trottoirs de la ville de New York, les Américains ayant enfin rattrapé le reste du monde, où des changements de ce genre s'étaient déjà produits. Les poubelles de recyclage avaient enfin fait leur apparition dans l'espace public. Près de chez moi, les poubelles sont arrivées par paires, chacune portant une étiquette : « Recyclage » et « Décharge ». Cela me sembla un moment typiquement baudrillardien. La poubelle de recyclage est le faux supplément qui existe pour nous faire croire que la poubelle est réelle. Et il ne s'agit plus seulement de déchets, mais de *décharge* (*landfill*). L'entité même que les écologistes des années 1970 s'efforçaient d'endiguer réapparaît aujourd'hui sur le mode d'un privilège spécial accordé à tous. Je

recycle les déchets de la main gauche et je les fais proliférer de la main droite. À l'instar de ce mécanisme sournois qu'on appelle les crédits de pollution, qui accorde aux industries toxiques le droit de polluer à condition qu'elles monnayent ce droit sur les marchés, je peux désormais ruiner la terre sans culpabilité, à condition de recycler. Je revendique mon droit à la décharge parce que, après tout, c'est *ma* terre, et que je peux en abuser comme bon me semble.

Le concept d'Anthropocène réalise une opération idéologique similaire. Il y a plusieurs années, des experts, des critiques, des philosophes et des scientifiques ont commencé à décrire l'époque actuelle comme l'Anthropocène, une époque de l'histoire géologique de la Terre définie par la présence de l'être humain, et en particulier de ses polluants. Il y a peu de temps encore, l'humanité pensait la nature comme une Grande Nature, une sorte d'entité trop impénétrable pour se prêter à la description, trop massive pour être réellement comprise. Or, l'histoire naturelle de la planète a désormais été irréversiblement altérée par l'influence démesurée de l'humanité.

Comme la poubelle nommée « Décharge », le concept d'Anthropocène est en proie au vertige postmoderne. Il accuse l'humanité d'avoir failli à son devoir, mais seulement pour promulguer un nouveau récit historique où l'humanité se retrouve au centre. On dit à l'humanité qu'elle a échoué, puis on la met en vedette. On nie sa capacité d'agir, puis on la lui attribue de nouveau. Ironiquement, ce terme est utilisé le plus souvent par des écologistes autoproclamés, ces opposants de toujours aux changements provoqués par l'être humain. Dans les milieux universitaires, c'est un terme à la mode chez les post-humanistes et les nouveaux matérialistes, qui affirment, à des degrés divers et de différentes manières, que les humains n'ont pas de privilège ontologique, qu'ils sont une entité sur un pied d'égalité avec toutes les autres entités. Mais qu'en est-il ? Est-ce que nous sommes spéciaux, oui ou non ? Est-ce que nous sommes suffisamment spéciaux pour nous mesurer à la planète ? Ou bien ne sommes-nous qu'un tas de machines désirantes comme les autres, pas si différentes d'une humble souris ou d'une chaîne d'acide désoxyribonucléique ?

Donnons un autre nom à cette inversion idéologique. Au lieu d'Anthropocène, appelons-la l'orgueil du réchauffement (*warm pride*). L'orgueil du réchauffement, c'est se sentir suffisamment important pour altérer les territoires à l'échelle des temps géologiques. L'orgueil du réchauffement, c'est être suffisamment puissant pour réorganiser la planète (mais apparemment pas assez pour l'arrêter). L'orgueil du réchauffement, dans un tel état conflictuel, se divise selon les lignes classiques de la métaphysique. L'orgueil du réchauffement a une composante ontique et une composante ontologique. La première concerne l'existence réelle dans le monde, l'autre se rapporte à l'être en tant que tel. L'orgueil du réchauffement insiste sur le fait que les humains ont un impact en matière d'existence, mais qu'ils sont périphériques en matière d'être. Il stipule que l'humanité peut être ontiquement fière, tant qu'elle reste ontologiquement humble. Le clivage entre ces deux domaines fait partie du carburant qui alimente la *warm pride*. Quelqu'un peut faire preuve d'orgueil envers le monde naturel, à condition de souscrire à l'annihilation au niveau de l'être. La logique du *vivre avec* ne fonctionne que parce qu'elle est dissociée de la logique de l'*extinction*. Telle est la logique de la *warm pride* d'aujourd'hui. L'humanité occupe une place de choix dans l'histoire géologique, mais uniquement dans le cadre d'un récit de déclin qui se termine d'une seule et unique manière. L'humanité est assez puissante pour faire *n'importe quoi*, mais seulement s'il s'agit d'une seule et unique chose. Les pouvoirs de l'humanité semblent infinis, à l'exception du climat où nous restons à jamais prisonniers de notre propre finitude.

Pendant ce temps-là, le discours autour de l'écologie ne cesse d'évoluer. La discussion autour du réchauffement climatique a évolué lentement mais sûrement, en passant de « lutter » contre le réchauffement à « vivre avec le réchauffement ». On est passés du vocabulaire de l'équilibre naturel à celui d'une évolution irrésistible. Je trouve cela particulièrement étonnant. Nous, les modernes, partisans d'une rationalité sobre et de l'absence de toutes contraintes, avons fini par succomber à l'ultime *amor fati*. Toujours réticente à adhérer à un régime disciplinaire qui restreindrait son mode de vie, l'humanité se soumet désormais volontairement à la

plus grande des forces. Les anciens pragmatiques les plus pondérés adoptent aujourd'hui, sans le vouloir, un fatalisme brutal. Le changement climatique = le destin.

Une telle manipulation idéologique met en péril la croyance en l'écologie, du moins pour moi. La proximité à la fois étymologique et conceptuelle de l'écologie avec l'*économie* n'arrange rien. De plus, l'écologie est souvent liée aux discours sur *les réseaux, les environnements et les systèmes*, un ensemble de concepts qui mérite une bonne dose de scepticisme. La prépondérance de ces concepts indique une sorte de pessimisme du réseau, que l'on peut définir comme la tendance à considérer que tout fait immédiatement partie d'un réseau ainsi que la tendance à exclure toute alternative à ces réseaux, si ce n'est en inventant un nouveau réseau, encore plus séduisant. Compte tenu de mon scepticisme prononcé à l'égard de la pensée en réseau, j'ai également cultivé un scepticisme similaire à l'égard de l'écologie ou de la pensée écologique. Tout comme les soi-disant défenseurs de la démocratie traitent les publics qu'ils sont censés représenter avec violence et cruauté, les défenseurs de l'écologie comptent parmi eux certaines des institutions les plus sales et les plus réactionnaires de la planète, qui se vantent généralement de noms heureux tels que « Fonds vert pour le climat » ou « Beyond Petroleum » (Au-delà du pétrole¹). En parallèle, des intellectuels influents comme le sociologue français Bruno Latour ont insisté sur le rejet du concept de nature en faveur de l'écologie et de la pensée écologique, la nature étant intrinsèquement entachée d'essentialisme et de romantisme, du moins dans la version latourienne. Pourtant, aujourd'hui, il semble de plus en plus judicieux de se rallier à l'opinion exactement inverse. Que signifierait rejeter l'écologie *et préférer la nature* ?

Heureusement, une série de contre-courants ont émergé ces dernières années pour aider à démêler ce fouillis. Je fais référence à l'attention accrue portée à l'écologie (et même à la nature) dans la théorie marxiste contemporaine, une aile de la gauche intellectuelle qui était sous assistance respiratoire depuis plusieurs décennies, ne reprenant vie qu'occasionnellement au milieu d'un déclin en apparence interminable. De nombreux marxistes, dont ma

propre personne, ont été encouragés par l'ouvrage de Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, une enquête marxologique approfondie sur le penchant du vieux Marx pour la géologie, les nutriments du sol et ce que Saito décrit comme une série de préoccupations écosocialistes². (Ne vous attendez cependant pas à un livre sur le pétrole, les panneaux solaires ou le véganisme ; les talents exégétiques de Saito entraînent les lecteurs et lectrices dans une odyssée d'un autre genre). Parallèlement, Andreas Malm s'est imposé comme l'un des intellectuels et activistes les plus intelligents, mais aussi parmi les plus fougueux de l'aile écologiste du marxisme. Il est célèbre pour son livre sur les pipelines (qui fût adapté au cinéma³), mais je suis également enclin à recommander son livre, *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, dans lequel il démolit plusieurs tendances intellectuelles récentes qui visent à parler au nom de l'écologie tout en sapant activement toute possibilité de changement politique réel⁴. Il s'agit notamment du connexionnisme à l'eau de rose latourien et du matérialisme kitsch de la théoricienne politique américaine Jane Bennett, deux tendances auxquelles Malm s'oppose fermement. « Moins de Latour, plus de Lénine » ; « L'analyse exige des lames de rasoir » : Malm possède assurément une sacrée plume⁵ !

Malm et Saito s'attardent tous deux sur l'expression de « rupture métabolique » (*metabolic rift*), un concept que John Bellamy Foster semble avoir fabriqué à partir de plusieurs références chez Marx⁶. L'adjectif « métabolique » fait référence à la relation dynamique entre l'humanité et le monde naturel, tandis que le terme de « rupture » implique que cette relation est dérégulée. Jusqu'à présent, tout va bien. Seuls les conservateurs les plus convaincus contestent encore que quelque chose ne va pas, même si de nombreux conservateurs (et en fait de nombreux libéraux aussi) contestent vigoureusement les remèdes possibles. Pourtant, des auteurs comme Malm et Saito ne craignent pas de passer à l'étape logique suivante. En effet, si « croire en la science » signifie admettre la rupture métabolique, cela veut dire également admettre une ontologie dualiste. Quelles sont les choses qui se séparent si ce n'est le monde naturel et le monde artificiel ? Je dois admettre que j'ai été surpris de voir

ces deux auteurs très lus se prononcer en faveur d'un dualisme ontologique entre la société et la nature, en utilisant Marx comme preuve, compte tenu de la force de l'orthodoxie contemporaine qui rejette la bifurcation de la nature. Comme Saito, mais de manière plus directe et conflictuelle, Malm montre que la critique des binarismes est, en quelque sorte, stupide. En réalité, la critique finit par être plutôt réactionnaire lorsqu'il s'agit du débat sur le climat. Toujours aussi sèchement, Malm a même choisi « La valeur des binarités » comme titre de section dans *Avis de Tempête*. Pour Malm, les binarismes sont nécessaires, à la fois au niveau du diagnostic (*l'humanité détruit la nature*), et au niveau de l'action (*de quel côté êtes-vous ?*). Je ne peux qu'imaginer la réaction probable des différents publics, en particulier celle venant des rangs du féminisme et de la théorie *queer*. Pas positive, j'imagine.

Permettez-moi donc d'exposer clairement ma position, qui n'est pas compliquée. Nous devons éliminer la pollution par le carbone de l'atmosphère. Pour ce faire, nous devons mettre fin au capitalisme. C'est une question de *motivation, d'action et de volonté*. Les questions épistémologiques telles que « croire en la science », et *a fortiori* les querelles sur le fossé nature-culture, sont pratiquement dénuées de sens à ce stade avancé.

L'infini, mauvais et bon

« La terre est finie », écrit Saito dans *Marx in the Anthropocene*. Et pourtant, « le capital est incapable de se limiter lui-même⁷ ». En effet, la catastrophe climatique nous invite à nous interroger sur la relation entre le fini et l'infini. Pourtant, rares sont ceux qui, avant l'époque contemporaine, c'est-à-dire avant l'avènement de l'effondrement écologique induit par l'homme, auraient affirmé que « la terre est finie ». Au contraire, la terre, son sol, sa nature, ont fonctionné pendant des millénaires comme l'exemple même de l'absence de limites.

Tout au long de l'Antiquité, l'infini est apparu à travers une série de crises, des paradoxes de Zénon à la découverte des nombres irrationnels par les Pythagoriciens. À cela s'ajoute la tradition de l'atomisme, qui tentait d'arrêter la régression infinie de la nature continue par une sorte de fondement ultime, l'*atomos* ou élément « indivisible ». Peut-on se passer de ces sortes de fondations ultimes ? Peut-on penser directement le continu ? « Anaxagore a été le premier à nous donner le concept d'infini », a écrit le mathématicien Hermann Weyl dans son livre *Levels of Infinity*. Il cite Anaxagore : « Dans le petit, il n'y a pas un plus petit (absolument), mais il y a toujours un plus petit (relativement). Car ce qui *est* ne peut (par aucune division, quelle qu'en soit l'étendue) jamais cesser d'être »... « Le continuum, selon Anaxagore, poursuit Weyl, ne peut pas être constitué à partir d'éléments discrets⁸ ». Pendant des siècles, le continuum a entretenu une relation spéciale avec l'infini, à la fois de manière extensive et intensive. À l'extérieur, le continuum s'étend indéfiniment, tandis qu'à l'intérieur, il se poursuit sans ruptures ni lacunes, sans aucun ancrage fixe qui puisse servir d'unité de mesure de base.

Même à cette époque-là, l'infini était compris selon deux espèces fondamentalement différentes : l'*apeiron* (ou l'illimité) et l'*aoristos* (ou l'indéterminé). Le premier indique la continuité de l'infini – soit interne (l'infinitésimal), soit externe (le transfini) – tandis que le second agit comme une sorte de *cryptage*, littéralement une dissimulation, ou une façon de dire moins, l'indéterminé étant la chose dont on ne peut que dire moins. Si l'*apeiron* est célèbre en raison de la discussion assez molle d'Aristote sur l'infini dans la *Physique*, le second, *aoristos*, est tout aussi familier, du moins pour toute personne qui a étudié la grammaire grecque ancienne, car l'« aoriste » est le nom donné au passé simple indéterminé. Pendant longtemps, jusqu'à la période scolastique, l'opinion d'Aristote sur l'infini a occupé une place d'honneur. Aristote avait notoirement rejeté toute forme d'infini « réel », n'autorisant qu'une sorte d'infini potentiel, un infini en attente qui pouvait être postulé, mais jamais réellement atteint⁹. Cela a finalement conduit au dicton scolast-

ique, *infinitum actu non datur*, « il n'y a pas d'infini réel », et débouché sur de nombreuses années de scepticisme à l'égard de la réalité de l'infini.

L'histoire typique, voire cliché, de la modernité est celle du nihilisme et de la finitude. L'homme a été jeté dans une existence sécularisée, dans ce monde banal et profane, et il doit s'en accommoder d'une manière ou d'une autre. Rappelons l'importance de la finitude dans l'œuvre de Martin Heidegger ou, beaucoup plus récemment, dans le livre de Martin Hägglund intitulé *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom* publié en 2019¹⁰. Le travail de Hägglund est souvent captivant, notamment parce que la finitude devient l'impulsion logique d'une *éthique*. Pour Hägglund, les êtres humains sont des créatures intrinsèquement finies. Personne n'est immortel. Ainsi, selon Hägglund, l'essence de l'humanité devrait être fondée sur une éthique du soin. C'est donc dans l'absence même de l'infini que Hägglund trouve son programme éthique moderne.

Notons que cette histoire moderne de la finitude n'est pas tout à fait vraie. Ou du moins, plusieurs personnalités éminentes ne seraient pas du tout d'accord, voire arriveraient à une position diamétralement opposée. L'une des objections les plus virulentes viendrait probablement de G.W. Leibniz. Dès le XVII^e siècle, Leibniz a élaboré une fantastique philosophie de l'infini. Sa croisade visait le niveau de l'être et de la pensée, mais on peut également dire qu'il a inventé (ou co-inventé avec Isaac Newton) une technologie de l'infini qui existe réellement et que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *calcul infinitésimal*. Leibniz a même complété ses calculs sur papier en construisant une machine à calculer, un proto-ordinateur capable de mécaniser l'infini, pas à pas.

Au-delà de ses réflexions ésotériques sur l'infini dans les mathématiques et le calcul, Leibniz a également porté son attention sur le monde naturel, avec parfois un langage qui ressemble aujourd'hui à un discours écologique. Leibniz aimait illustrer ses idées par ce que nous pourrions appeler une théorie de l'infini naturel qui en fait l'analogie d'un « bassin de marée » ou d'un « étang de forêt ». *Imag-*

*inez que vous vous promenez sur une côte et que vous regardez dans un bassin de marée, invitait Leibniz à ses lecteurs, vous y trouverez une fantaisie microscopique de petites créatures, chacune avec son propre monde, chacune contenant des univers à l'intérieur d'autres univers. Ou, comme l'écrit Leibniz dans sa *Monadologie* : « il y a un Monde de créatures, de vivants, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Âmes dans la moindre partie de la matière¹¹ ». Le fantasme de la régression se poursuit vers l'infiniment petit. « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un Étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang¹² ».*

Le calcul mathématique de Leibniz a sans doute influencé sa conception d'une régression naturelle vers des morceaux de plus en plus petits, sans fin. Les historiens des sciences ont également identifié un outil plus tangible, le microscope, qui a pu influencer le philosophe baroque. Le développement des microscopes dans les décennies qui ont précédé ses écrits a probablement aidé Leibniz à imaginer un monde caché d'infinitésimaux. Ou, comme l'a décrit l'experte du classicisme Catherine Wilson :

Les progrès de la microscopie [ont convaincu Leibniz] qu'à chaque degré d'une échelle allant du visible à l'infiniment petit, on retrouvait de l'organisation et de l'activité... [Le monde de Leibniz] grouille de vie et d'activité ; les animaux sont pleins d'animaux plus petits et même les espaces vides entre les animaux sont remplis de créatures vivantes... [Leibniz] a expliqué dans une lettre [...] que le microscope révèle la présence de 800 000 petits animaux dans une seule goutte d'eau « dont chacun est aussi éloigné du premier élément de Descartes que nous-mêmes » et dont chacun peut être composé d'animaux et de plantes plus petits ou de « corps hétérogènes » jusqu'à l'infini¹³.

La vision leibnizienne de la nature infinie est d'une grande beauté. Il s'agissait d'une nature fractale, d'une nature complexe. Pourtant, cette complexité délicate était également déterministe dans sa totalité. Même les plus petites créatures étaient soumises au principe

de la raison suffisante, une règle d'or de l'univers. Si elle n'est pas toujours visible à l'œil humain, elle est certainement connue de façon absolue dans l'esprit de Dieu. C'est pourquoi Gilles Deleuze, dans un séminaire de 1980, a décrit Leibniz comme un philosophe de *l'ordre*, un philosophe de *l'ordre et de la police*, des mots durs venant de Deleuze, bien sûr. « Abominable », insistait-il. « Leibniz est abominable¹⁴ ». (Pour comparer, Deleuze qualifiait Spinoza d'« anti-Leibniz », un surnom révélateur, compte tenu de l'affection que Deleuze portait à Spinoza¹⁵.)

Mais ces fantaisies microscopiques – les 800 000 petites créatures de Leibniz nageant dans une seule goutte d'eau – indiquent également pourquoi Deleuze a choisi de ne pas rejeter Leibniz d'emblée. En fait, Deleuze a organisé pas moins de trois séminaires sur Leibniz au cours des années 1980, suivis d'un livre d'étude, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, publié en français en 1988. Ce court volume est sans aucun doute l'un des miracles secondaires de Deleuze – je le dis sans hésiter – surtout que le livre n'a certainement pas gagné en qualité avec la fameuse traduction anglaise de Tom Conley. Pourtant, même avec une connaissance superficielle de Deleuze, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce philosophe a été attiré par les mondes en poupées russes de Leibniz, un univers fractal, continu et identique à lui-même à tous les niveaux d'échelle jusqu'à l'infini le plus petit. J'imagine Deleuze amusé, mais aussi émoustillé en lisant les passages de Leibniz sur la loi de continuité et l'identité des indiscernables. Après avoir trouvé quelques références éparses aux « plis » chez Leibniz, Deleuze a refondu le vocabulaire peu deleuzien du philosophe baroque (monades, âmes, langue universelle, suffisance de la raison) en une histoire parallèle où il était question d'opérations, des caractéristiques, des plis de la matière et des plis de l'âme. « L'unité de matière, le plus petit élément du labyrinthe, est le pli », écrit Deleuze, enivré par l'univers leibnizien. « Toujours un pli dans le pli, comme une caverne dans une caverne¹⁶ ».

Après avoir évoqué le potentiel *éthique* de la finitude moderne, nous pouvons maintenant nous pencher sur la nature *morale* de l'infini. Ce n'est pas G.W.F. Hegel qui a rendu l'infini moral, un

exploit déjà accompli il y a des millénaires, mais c'est lui qui a formulé la question le plus franchement en établissant une distinction nette entre le *bon* et le *mauvais infini*¹⁷. Un pli dans un pli, une caverne dans une caverne, x dans x – hélas, tous ces mots d'ordre restent pour Hegel prisonniers du mauvais infini. L'infini (le mauvais) peut être défini comme une série d'opérations répétitives. Comment compter jusqu'à l'infini ? La réponse de Hegel était : *ajoutez un, et continuez à ajouter un pendant très longtemps*. Entrez dans une caverne, puis dans une caverne plus petite, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Pourtant, si ces cavernes imbriquées pouvaient induire l'infini, ce serait un mauvais infini. « Une seule et même alternance ennuyeuse » est le mot d'ordre de Hegel pour renoncer à ce genre de boucle arithmétique¹⁸. Poussé par une simple obligation mécanique, le mauvais infini poursuit sa route, englobant une étendue infinie (au mieux), sans jamais surmonter sa propre régularité statique¹⁹. L'infini de Leibniz était-il un mauvais infini ? Hegel, au moins, a répondu par l'affirmative.

Tout cela revient à insister sur le bon infini, à insister, même en ces temps cyniques, sur le fait qu'il existe un bon infini et que le bon infini est en effet *bon*. En fait, bien que l'expression « mauvais infini » apparaisse plusieurs fois dans *La science de la logique*, Hegel n'a jamais parlé de « bon infini » en tant que tel. Il fait plutôt référence au « véritable » concept d'infini et à « l'infini de la raison », comme les marques d'une sorte de subsumption qualitative du simple comptage arithmétique²⁰. En un sens, Hegel a anticipé au début du XIX^e siècle ce que Georg Cantor allait démontrer vers la fin du siècle, à savoir la distinction absolue entre deux registres différents de l'infini, entre ce que Cantor a défini comme l'infini naturel et l'infini réel²¹. Bien qu'il semble que le mauvais infini de Hegel soit identique au plus petit infini de Cantor (l'infini composé des nombres rationnels, également connu sous son nom technique aleph-zéro), il n'est pas certain que le bon infini de Hegel corresponde au plus grand infini de Cantor (l'infini composé des nombres réels). La dialectique de Hegel ne fournit pas tant le réel continu que « l'unité si décriée du fini et de l'infini²² ». En d'autres termes, la *logique* de Hegel passe de l'arithmétique à la dialectique, et non pas simplement de l'arithmétique au réel.

Le philosophe français contemporain Alain Badiou a désambiguïsé encore davantage ce maquis compliqué. Étant donné que Cantor a été l'une des principales influences de Badiou et qu'il est à l'origine de la théorie mathématique moderne de l'infini, il n'est pas surprenant que la rencontre avec l'infini traverse une grande partie de l'œuvre de Badiou. Badiou a consacré une longue section à l'infini dans son important traité de 1988, *L'Être et l'événement*²³. Et l'infini est le cœur opérationnel du récent volume *L'immanence des vérités*, dans lequel Badiou bouleverse la position finitiste défendue par Heidegger ou Häggglund. « Le fini n'est jamais qu'un résultat », a insisté Badiou. « [L]e fini est en général le résultat du croisement opératoire de deux infinis de type différent (de puissance différente)²⁴ ». En d'autres termes, pour Badiou, il existe deux vastes infinis – peut-être les deux de Hegel, ou peut-être les deux de Cantor – et ces infinis se croisent d'une manière ou d'une autre. À l'intersection apparaissent des choses finies de différentes sortes (y compris des sujets). Ou pour traduire en vocabulaire hégélien : le bon et le mauvais infini se croisent ; le résultat, c'est nous.

Selon Hegel, cette intersection était une « unité décriée », mais Badiou a poussé le scandale encore plus loin. Dans *L'immanence des vérités*, ainsi que dans d'autres ouvrages, Badiou a défini la modernité elle-même comme une séquence de l'infini et du fini, en affirmant plus précisément que *l'infini précède le fini*. Du point de vue du mauvais infini, cela n'a guère de sens ; le mauvais infini est défini comme la somme d'étapes finies, effectuées les unes après les autres, avançant de façon monotone vers l'infini. En un sens, Badiou a inversé le récit typique de la décadence moderne. La modernité n'est pas le signe que l'humanité s'éloigne de l'absolu et qu'elle est donc obligée de se confronter à la finitude terrestre. Au contraire, selon Badiou, la modernité part de l'infini et engendre ensuite des entités, des rencontres et des expériences finies. D'un point de vue technique, cela est sans aucun doute vrai : ce n'est qu'à l'époque moderne que les mathématiciens ont été en mesure de fournir des bases rigoureuses pour penser le continu. « Dedekind est un vrai moderne », a déclaré Badiou à propos de Richard Dedekind, un contributeur important à la théorie moderne du continu. « Dedekind sait que l'infini est *plus simple* que le fini²⁵ ».

Une apathie bouleversante

Il n'est donc pas étonnant que Badiou ait également conservé une place spécifique pour Leibniz dans son panthéon, puisque Leibniz a lui aussi mis l'infini au centre de sa philosophie. Plutôt qu'une abomination (comme le disait Deleuze), Leibniz était une véritable merveille moderne aux yeux de Badiou. « Leibniz ! Quelle virtuosité ! Quel agrément constant ! Quel appétit de connaissances et de jouissances ! » écrit Badiou dans *Logique des mondes*²⁶. En fait, Badiou fait l'éloge de Leibniz avant d'admettre qu'il ne peut pas « prendre Leibniz entièrement au sérieux », étant donné le penchant de Leibniz pour la collecte et la réconciliation de tant de fils disparates. Sur ce point, Badiou est d'accord avec Deleuze : l'architecture mentale de Leibniz était en fait une architecture baroque, comme « les églises baroques du sud de l'Allemagne, qui ressemblent à d'immenses boudoirs de femmes légères »²⁷). Un tel enthousiasme joyeux représente un apaisement bienvenu dans la crise climatique actuelle, qui elle est plus susceptible de susciter une apathie bouleversée qu'une action énergique. Les livres les plus diffusés sur le climat regorgent d'histoires poignantes de blessures et de récits tristes de chagrins, tous rendus avec une délicate amertume²⁸. En effet, l'apathie bouleversante est courante dans la culture fataliste d'aujourd'hui. Walter Benjamin nous avait déjà mis en garde dans son célèbre essai « L'auteur comme producteur ». Méfiez-vous des écrits simplement « tendancieux », disait-il, des écrits qui peignent une image triste. Méfiez-vous de la Nouvelle Objectivité, qui cherche simplement à « renouveler... le monde tel qu'il est »²⁹. Or, pour lutter contre l'apathie bouleversante, le conseil de Benjamin est de *changer sa vie*.

L'orgueil du réchauffement est la forme ultime du narcissisme. En tant que narcissiques, nous sommes tellement épris·es de nous-mêmes que tout ce que nous faisons devient formidable et vrai. Comme un nourrisson gloussant de joie après un crachat, nous

nous délectons de notre création parce que, bon sang, c'est *nous* qui l'avons créée. Nous marchons la tête haute dans le grand vent de la défaite.

L'une des grandes tragédies de la vie contemporaine est que de si nombreuses personnes sont devenues de vulgaires déterministes, admettant qu'il existe une force unique échappant au contrôle de l'humanité. Mais elles se sont trompées de force, elles ont abdiqué le pouvoir de l'humanité devant la mauvaise sur-nature. Presque tout le monde est d'accord pour dire qu'il existe une force quasi-infinie et supérieure à l'humanité, la force du désastre climatique. En d'autres termes, le réchauffement climatique *fait de nous tous les croyants d'une sorte d'absolu religieux*, que nous soyons laïcs ou pas. La vraie question est : pourquoi cet absolu-là et pourquoi pas un autre ?

Qu'il est dur de trouver la bonne théologie. Qu'il est dur de changer de régime disciplinaire. Si nous sommes tous déterministes en fin de compte – le climat comme fatalité –, pourquoi ne pas choisir une détermination avec laquelle nous pourrions vivre ? Si nous sommes tous théologiens en dernière instance, pourquoi ne pas préférer une forme moins destructrice de commandement inébranlable ? Comment passer d'une détermination externe à une détermination interne ? Nous avons besoin d'un volontarisme de la volonté, mais nous sommes ici, coincés et défaitistes.

Ainsi, je soupçonne que l'espoir écologique ne réside pas tant dans une plus grande liberté humaine – comme le suggèrent sans cesse les crétins qui ont créé ce désastre – mais dans ce déterminisme même. *L'amor fati* est la clé, mais ce n'est que le début. Le fatalisme de l'humanité apparaît ici sous une forme inversée ; nous devons inverser les valences, comme Fredric Jameson aimait le dire, afin de remettre les choses en ordre³⁰. Le premier pas est déjà derrière nous. Nous avons déjà accepté que *la vie changera*. En d'autres termes, la conversion politique a déjà eu lieu au moment où l'individu a réalisé que sa vie ne baigne pas dans la liberté naturelle.

Mais l'étape suivante sera encore plus difficile. Le bon infini arrivera lorsque nous aurons cessé d'obéir aux diktats de la Grande Nature pour nous tourner d'abord vers nous-mêmes. La dernière étape consistera à ravalier notre orgueil du réchauffement et à réveiller la force d'un autre infini.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Invasions du passé. D'une crise d'échelles

Par Pierre Schwarzer | 24-03-2025

Traduit par l'auteur, avec Arto Charpentier

Et si la crise climatique n'était pas seulement une crise du système-Terre, mais aussi une crise des temporalités historiques ? En croisant Dipesh Chakrabarty et Andreas Malm, Pierre Schwarzer retrace les effets de la collision entre le temps de la planète et celui du capital. À travers une re-lecture critique de l'histoire énergétique, il déconstruit l'illusion d'une « humanité » monolithique, qui masque les inégalités économiques et les rapports de pouvoir sous-jacents. Il nous invite à repenser le concept d'anthropocène et à repolitiser ces temporalités éco-socio-historiques pour rejeter la fatalité – bref, à rouvrir cette histoire enchevêtrée pour mieux la transformer.

« La tradition de toutes les générations défuntées est un cauchemar qui pèse sur le cerveau des vivants », écrit Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*¹. Cette phrase prend pour nous aujourd'hui une autre tournure : les instances actuelles du réchauffement climatique n'appartiennent pas entièrement au présent, elles sont le produit d'émissions passées accumulées dont nous ne ressentons les effets que maintenant – un étrange cocktail d'échelles temporelles.

Lorsque les énergies fossiles ont été brûlées, la plupart de leurs victimes n'existaient pas encore. Les écosystèmes servent ainsi de média ou support à la lente violence des économies fossiles. Plus

cette violence se poursuit, plus l'histoire se met à écraser le présent, plus le passé nous souffle, littéralement, dans le dos. L'universalisme négatif que tente de saisir le concept de l'Anthropocène est involontaire. Redevable aux sciences naturelles, il décrit le passage de la capacité à façonner le climat du domaine de la nature à celui de l'humain.

Du point de vue des sciences naturelles, le rôle de l'humain dans le changement climatique est évident. Cependant, l'échelle à laquelle opèrent les sciences naturelles est, d'après la conceptualisation de Chakrabarty, le « temps planétaire »². Ce temps planétaire fonctionne comme un proto-transcendantal qui est antinomique avec l'échelle de l'histoire humaine. Autrement dit, la relation entre le temps historique et le temps planétaire est une non-relation : d'une part, Chakrabarty affirme que le temps planétaire ne peut s'imposer qu'au sein du temps historique ; de l'autre, le temps historique se trouve incapable d'exprimer ou de penser ce temps planétaire. Le temps planétaire constitue une aporie manifeste au sein du temps historique, une limite, qui le range du côté de l'idée, dans la mesure où il se trouve être une impasse épistémique, une altérité qui ne saurait être apprivoisée. Nous ne pouvons le rencontrer qu'à travers ses masques et ses doublures : les catastrophes particulières.

Cette tension entre le temps historique et le temps planétaire est curieusement problématique. Le temps planétaire opère à une échelle qui semble infinie. Et son infinité confère une finitude au temps historique. Or, avec le réchauffement climatique, le temps planétaire lui-même nous apparaît comme fini dans la figure de l'écocide. Nous nous retrouvons ainsi avec une limite *au sein du* temps historique dans lequel nous sommes inévitablement projetés. De plus, cette limite est elle-même redéfinie par les conséquences de ce qui s'est passé dans le temps historique. En d'autres termes, l'aporie du temps historique a été cannibalisée par ses produits, la finitude est devenue encore plus équivoque à travers le phénomène du changement climatique et notre discours le concernant. L'idée d'une fin de la planète n'est pas nouvelle, mais elle était auparavant encadrée par une cosmologie religieuse, et impliquait

donc une entité transcendante, un au-delà ou une extériorité absolue. La modernité a donné naissance à des scénarios de plus en plus puissants d'apocalypses engendrées par l'espèce humaine, mais aucun d'eux n'est aussi cumulatif, involontairement lié à notre espèce et scientifiquement avéré que celui de l'écocide par les émissions de gaz à effet de serre.

L'infini du temps planétaire qui servait d'asymptote au temps historique est lui-même rendu fini ; le temps planétaire trouve donc une nouvelle limite à travers le temps historique. Il y a un là un brassage de finitudes. La fin ou la césure du temps planétaire devenue pensable à cause du réchauffement climatique pèse lourdement sur notre époque, car elle nous invite à substantier notre présent sur le mode d'une apocalypse. Ce mécanisme d'adaptation est à la fois tentant et dépolitisant. Il risque de transformer la finitude en quelque chose d'infini : si la finitude de la planète nous invite à mettre un point final à l'histoire humaine dans un effacement défaitiste et nihiliste de notre incertitude quant au futur, l'histoire finirait par devenir substantielle, naturelle, inéluctable, et, en tant que substance, paradoxalement intemporelle.

Chakrabarty souligne à la fois l'impossibilité de séparer ces deux échelles, et leur inconciliabilité. Ce n'est qu'au niveau de l'histoire humaine et de l'historiographie qu'une possibilité d'action subsiste.

Supposons que l'ouverture du temps historique repose sur son rapport à sa limite, le temps planétaire, et que ce dernier a été préalablement pensé comme infini sous la forme d'une idée de la nature dont les boucles et les cycles étaient déjà construits par opposition à l'intervention humaine via la technique. Le réchauffement climatique a désormais forcé cette limite. Forcer cette limite implique la fermeture du temps historique. Or, c'est justement au sein du temps historique que cette limite doit être restaurée et abordée. En d'autres termes, il faut fendre de nouveau ce temps de l'histoire, il faut rouvrir l'histoire pour que cette double finitude ne devienne réelle.

Une telle ouverture de l'histoire ne peut se faire par un déni de la temporalité de la planète. Cependant, sa reconnaissance immédiate, sa traduction directe est tout aussi impossible et problématique, car elle nous rend inattentifs à la genèse historique de cette situation. Examinons donc brièvement les facteurs techniques, sociaux et économiques qui nous ont amenés jusqu'à ce présent « déjà trop tard ».

Dans son historiographie du capitalisme fossile, Andreas Malm tente de reconstituer la naissance du réchauffement climatique induit par les combustibles fossiles³. Cette histoire trouve son origine en Grande-Bretagne qui, dans les années 1820, était responsable de 80 % des émissions mondiales de CO₂, de 62 % en 1850, et encore de plus de la moitié des émissions mondiales dans la suite du 19^e siècle. Au début du 19^e siècle, la majeure partie de l'économie britannique, en particulier sa plus grande industrie, celle du coton, fonctionnait grâce à l'eau. Sur les îles britanniques, l'eau était abondante, gratuite et déjà utilisée efficacement grâce aux roues à aubes. Selon Malm, l'écoulement de l'eau n'est devenu un problème pour l'économie qu'en raison du conflit entre deux forces sociales, le travail et le capital. Le capital cherchait à allonger les horaires de production autant que possible, tandis que la force ouvrière avait un intérêt opposé, celui d'assurer une partie de la journée pour ses propres besoins. Le débit de l'eau était susceptible de s'arrêter par moments, alors que le stock que représentait le charbon, résultat de photosynthèses passées enfouies dans la terre, pouvait être utilisé à tout moment. L'introduction du charbon comme source principale d'énergie a ainsi permis de dissocier dans l'espace la source d'énergie et sa conversion. La machine à combustion pouvait se trouver n'importe où. Alors que l'eau était une source d'énergie de par son mouvement naturel, le stock que constituent les combustibles fossiles est statique, il doit être extrait par le travail. Du point de vue du capital, cette relation est inversée : l'écoulement de l'eau est stationnaire, le charbon est en mouvement, dans la mesure où le travail peut être dirigé et commandé à un certain endroit. Contrairement au charbon, l'eau, la lumière et l'air sont des *biens communs*, il est physiquement impossible de les capturer pour une appropriation exclusive. Leur utilisation nécess-

iterait donc une planification, une coordination et une prise de décision collectives. Dans l'Angleterre du 19^e siècle, l'énergie hydraulique se trouvait être abondante, moins chère que la vapeur et techniquement viable. Cependant, les projets de réservoirs ou les innovations en termes de roues hydrauliques nécessitaient des compétences en ingénierie et en gestion qui auraient renforcé la demande pour une force ouvrière intelligente et éduquée. L'introduction de la vapeur a donc permis ce que nous appellerions aujourd'hui une « déqualification managériale ». En d'autres termes, la machine à vapeur a gagné parce qu'elle était la force productive la moins avancée, elle n'avait aucun avantage technique intrinsèque au moment du changement. Située entre les niveaux inférieurs et supérieurs de la société, la vapeur a permis aux capitalistes britanniques de mettre un terme à la grande vague de syndicalisation en mouvement dans les usines britanniques, qui avait assuré des hausses de revenus significatives aux travailleurs et à leurs familles, alors même que l'économie britannique traversait sa première grande crise financière avec le krach de 1825 (dû à des prêts bon marché). On ne se souciait jamais d'un manque d'eau en Grande-Bretagne avant nos jours – et les usines britanniques n'ont jamais été dépendantes du bois ou d'autres ressources potentiellement rares. Il n'y a donc aucune explication naturelle ou technique à cette transition, et aucun des récits économiques courants (néomalthusien, ricardien, techno-déterministe, etc.) ne parvient à en rendre compte. D'où l'argument de Malm : c'est dans le systèmes d'usines hydrauliques que les rapports de production capitalistes ont pu se constituer et se concentrer sous une forme qui a engendré le passage aux énergies fossiles. L'énergie hydraulique n'était pas privatisable, son côté commun était incompatible avec ces relations de production, il fallait donc l'abolir. La capacité d'une technologie de changer le climat découlait donc de sa valeur pour ses propriétaires, par opposition à ses non-propriétaires. Comme le montre Malm, la naissance de l'économie fossile en Grande-Bretagne au XIX^e siècle a même coïncidé avec une sous-utilisation des biens communs : les moulins à eau et à vent ont fermé. En se réfugiant dans l'isolement du charbon, les capitalistes ont déployé une nouvelle logique spatiale de centralisation, produisant un espace à la

fois abstrait *et* éminemment terrestre, rendu possible par des strates concentrées d'énergie qui permettent la mobilité du capital dans l'espace.

Comme le montre l'histoire du capitalisme fossile au-delà de l'Angleterre, aucune des phases de mécanisation successives n'a entraîné une diminution du travail – au contraire, chacune des mécanisations a produit de nouvelles dépendances vis-à-vis du travail humain : les machines doivent être produites et manipulées, les combustibles doivent être extraits, les marchandises transportées (l'eau en tant que source d'énergie n'avait pas été produite, alors que le charbon, lui, a dû être extrait par de la main-d'œuvre).

À travers l'historiographie de Malm, nous pouvons comprendre comment cet effondrement des échelles du temps s'est produit, à savoir par la création d'un espace abstrait du capital, par l'interface de stocks immobiles d'énergie à extraire, au service de la mobilité du capital tout autant que d'un temps abstrait. La substitution qui sous-tend la transition aux combustibles fossiles n'est donc pas transhistorique, elle est un processus qui doit être maintenu et répété, elle est un outil de pouvoir, jamais au repos tout en ne restant jamais seulement *formelle*. Son résultat involontaire, la catastrophe climatique actuelle, est donc une instance évidente de ce pouvoir, au sens double du terme.

L'intemporalité du stock de combustibles fossiles est devenue, avec la révolution industrielle, une prothèse du temps abstrait. Cette fonction prothétique est encore en usage aujourd'hui à chaque fois que l'on s'oppose à la réduction de la consommation de combustibles fossiles, illustrant un refus total de notre position et situation, un « et alors ? » caractéristique de la ruse de la raison dans sa capacité de dénégaration.

C'est dans ce contexte que le concept d'Anthropocène a été développé et a pris une dimension à la fois descriptive et prescriptive. Dans un premier temps, le concept a visé une dénaturalisation : le

changement climatique est désormais le fait d'une seule espèce. Cependant, lorsqu'il est immédiatement lié à un trait humain inné, une re-naturalisation se produit.

Cette renaturalisation apparaît partout, tant dans les lamentations de la science populaire que dans les travaux universitaires, lorsque le réchauffement climatique est lié à l'utilisation du feu par l'homme ou à d'autres attributs liés à l'espèce, ou lorsqu'on tente, comme le fait le psychanalyste John Keene, d'attribuer le réchauffement climatique à la croyance inconsciente selon laquelle « la planète est une "mère-toilette" illimitée, capable d'absorber nos produits toxiques jusqu'à l'infini⁴ ».

Sauter immédiatement d'une échelle à l'autre induit une certaine jouissance : face au nouveau protagoniste du temps planétaire, l'histoire humaine est dépassée, subsumée, soit dans une mise en garde, soit dans l'expression d'une stase, d'une position mélancolique. Bien que la capacité à manipuler le feu ait été une condition nécessaire à l'avènement de l'économie fossile, il serait absurde de lui attribuer la crise actuelle – pire encore, ce serait en obscurcir les origines. La recherche d'origines est à la fois impossible et inévitable – et la concomitance actuelle des récits illustre à la fois son importance et les implications politiques qui découlent de ces récits.

Pour citer Malm : « Les capitalistes d'un petit coin du monde occidental ont investi dans la vapeur, jetant les bases de l'économie fossile. À aucun moment, l'espèce humaine n'a voté pour cette économie, ni avec ses pieds, ni avec des bulletins de vote, ni par une marche à l'unisson mécanique, ou l'exercice d'une quelconque autorité partagée sur son propre destin et celui du système terrestre. Elle n'est pas apparue comme acteur sur la scène de l'histoire⁵ ».

À supposer que cela soit vrai, une rhétorique qui cherche à ancrer le changement climatique dans les attributs d'une espèce ne commet-elle pas une erreur de catégorie ? Les contradictions intra-espèces ont conditionné le développement de l'économie fossile ;

cette dernière a été imposée au reste de la société. Ironiquement, la capacité à manipuler le feu, une cause triviale dans laquelle certains cherchent à ancrer l'avènement du changement climatique, a été l'un des principaux outils pour y résister (brûler une machine était devenu passible de la peine de mort dès que l'industrie britannique avait pleinement adopté la vapeur). L'institution des énergies fossiles n'a jamais fait l'objet d'une délibération démocratique.

Le dernier rapport des Nations unies sur les inégalités climatiques, publié en mai 2023, souligne que 75 % des pertes relatives de revenus dues au changement climatique affecteront les 50 % les plus pauvres (tandis que les 10 % les plus riches ne subiront que 3 % des pertes relatives). Les 45 % les plus pauvres de l'humanité génèrent 7 % des émissions actuelles, tandis que les 7 % les plus riches en produisent plus de 50 %⁶.

Une telle polarisation croissante, une telle aggravation de la situation ne sauraient être conciliées avec l'identification de « l'humanité » dans son ensemble comme agent géologique. La croissance démographique, souvent présentée comme un argument « libéral » en faveur du rôle géologique de l'humanité, a été multipliée par 6,6, tandis que les émissions ont été multipliées par 659 entre 1820 et 2010. Des recherches suggèrent même une corrélation négative entre les deux⁷.

Aucune autre espèce ne présente une disparité interne similaire – l'humanité est une catégorie trop abstraite pour supporter le poids de ce qui s'est produit. Le déplacement de la nature vers la nature humaine efface le caractère sociogénique du changement climatique anthropique. La division intra-espèce était une part intégrale de la consommation des combustibles fossiles. Nous devrions donc être très prudents avec cette naturalisation par la bande de l'origine du changement climatique : elle se sert clandestinement de la situation politique catastrophique dans laquelle nous nous trouvons pour combler le fossé entre les sciences naturelles et les sciences sociales qui n'existe qu'en raison de l'économie politique capitaliste des savoirs et de leurs divisions.

Si nous étions des pingouins, des loutres ou des ornithorynques et que nous cherchions les responsables de la réduction de notre monde de vie, la perspective de l'espèce aurait un sens. Pour nous, cependant, elle risque de conduire à une paralysie qui ne permet pas d'examiner de près à quel point les récits historiques que nous possédons mériteraient d'être enrichis par la perspective du changement climatique – et la manière dont cette absence témoigne de la persistance du statu quo de l'économie fossile. La logique caractéristique de la pollution passée, celle de reporter le problème à plus tard, revient ainsi sous une autre forme : l'espèce qui saurait concilier l'historiographie de ses divisions internes et de leur rôle dans le changement climatique serait, contrairement à la pulsion mortifère qui anime notre époque, une espèce soucieuse de vivre et de survivre.

Il faudrait défendre le concept d'Anthropocène contre une telle naturalisation pour retrouver sa dimension prothétique : qu'est-ce que signifierait de penser le concept d'Anthropocène comme étant lui-même historique, d'envisager son usage, dans cet étrange présent où nous sommes, dans l'ambivalence que porte tout outil ? Si le concept a une vocation critique, il faut se garder de la substantiation de l'humanité à laquelle il invite. Si le réchauffement climatique nous concerne effectivement en tant qu'espèce, brouillant la distinction entre le social et le naturel, la subsomption qu'opère le concept d'Anthropocène doit, selon moi, être considérée comme une invitation à diviser de nouveau, une invitation à refaire nos distinctions – et à les rendre pratiques. Nous vivons tous déjà au milieu d'échelles et de positions incompatibles entre elles, nos vies sont déjà remplies d'abstractions. Les nouvelles apories du temps planétaire ne doivent pas nous plonger dans une énième mélancolie – il s'agit d'inventer, avec joie, les armes qui nous permettraient d'*agir*.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Récits plus qu’humains : comment la narration, en partant d’en bas, interroge les échelles historiques de la crise écologique

Par Julie Beauté | 24-03-2025

Photos de Julie Beauté

Comment traverser la collision des temps humains, géologiques et capitalistes dans l’Anthropocène ? À travers une enquête de terrain sur les sanatoriums de Tskaltubo, en Géorgie, l’autrice aborde l’architecture en décomposition comme une archive vivante : des communautés déplacées, une flore envahissante et une négligence capitaliste s’entremêlent à toutes les échelles. En fabulant avec les ruines et les plantes, le texte propose des récits qui résistent aux histoires monolithiques. Les histoires fragmentées et situées peuvent-elles guérir notre imagination temporelle fracturée ?

Les intimations du tournant écologique

Pour questionner les enjeux d’échelles temporelles du tournant écologique, je suis partie d’un double constat, d’un double enjeu, identifié dans *Après le changement climatique, penser l’histoire* de l’historien Dipesh Chakrabarty¹. Le premier point que j’ai retenu

est la question du télescopage temporel. Dès la première thèse, du chapitre « Quatre thèses », Chakrabarty souligne que les explications anthropiques du changement climatique ont entraîné l'effondrement de la distinction entre histoire humaine et histoire naturelle.² Le climat et l'environnement ne sont plus la toile de fond des actions humaines, ni simplement en interaction avec les humain·es. Au contraire, les humain·es sont devenu·es, historiquement et collectivement, une force de la nature au sens géologique, un agent géologique planétaire. Ainsi, le géologique s'est introduit dans le quotidien. Nous sommes même dans une réalité où le « présent » de l'histoire humaine s'est entremêlé au « présent » long des échelles de temps géologique et biologique. Avec l'Anthropocène et la crise climatique, il faut pour la première fois tenir ensemble l'histoire du globe et l'histoire planétaire, l'histoire enregistrée et l'histoire profonde, l'histoire du capital et l'histoire de l'espèce, malgré leurs temporalités incommensurables. L'enjeu est désormais de penser simultanément sur plusieurs registres, de mélanger des chronologies – combinaison qui étire l'idée même de compréhension historique. C'est une « collision », un « télescopage³ », de l'histoire du système Terre, de l'histoire de la vie et de l'histoire de la civilisation industrielle, qui ont toutes des échelles, des vitesses, des calendriers différents⁴. Au final, « La crise climatique nous oblige à des va-et-vient pour penser d'un même mouvement sur ces différentes échelles⁵ ».

Le télescopage temporel, qui implique des échelles humaines et des échelles non humaines, m'amène à mon second point : la question du non humain, qui appelle un décentrement de l'humain. Chakrabarty insiste sur le fait qu'il faut repenser la place de l'être humain dans le réseau du vivant et du non-vivant, et son insertion dans les histoires différentes et connectées du globe et de la planète. Le *pluriversum* dont parle Schmitt⁶ ne peut plus être focalisé sur les seuls êtres humains. Il s'agit donc de les mettre dans la même position que toute autre créature, et non au premier plan⁷. Chakrabarty invite ainsi à étendre le politique au-delà de l'humain. Pour ce faire, l'enjeu est de proposer un autre récit – une histoire dont les humain·es ne sont que des parties, et même de petites parties, pas toujours responsables. En s'appuyant notamment sur les Sciences

du Système Terre, Chakrabarty en vient alors à explorer la piste de l'histoire de la planète – car, à l'inverse du globe, qui est une construction humanocentrique, la planète décentre l'humain·e. Le protagoniste de cette histoire est la vie en général. Son enjeu est l'habitabilité – et non la soutenabilité.

« L'habitabilité ne renvoie pas aux humains. Son souci central est la vie – la vie complexe, multicellulaire, en général [...]. La question centrale du problème de l'habitabilité n'est pas ce qu'est la vie ni comment elle est gérée dans l'intérêt du pouvoir, mais plutôt ce qui rend une planète propice à l'existence continue de la vie complexe. [...] Si les humains ne sont pas au centre du problème de l'habitabilité, l'habitabilité est centrale pour l'existence humaine.⁸ »

L'histoire de la planète ouvre ainsi des perspectives sur les humain·es sans qu'ils ne soient pour autant au centre de cette histoire. Les vies humaines s'entremêlent de façon critique aux processus géo-chimiques de la planète. Dès lors, souligne Chakrabarty, deux tâches nous incombent : il nous faut étendre nos soucis de justice à l'univers des non humains (et pas uniquement à quelques espèces) et mettre à portée des structures affectives du temps de l'histoire humaine les vastes échelles des temps de la géobiologie.

Le double enjeu est donc ici d'élaborer un récit qui, d'une part, pense plusieurs registres ou régimes temporels et qui, d'autre part, décentre l'humain en intégrant sensiblement et affectivement le non humain. Chakrabarty formule l'espoir qu'une telle histoire soit en mesure d'aider à engendrer de nouvelles perspectives pour considérer les conflits et contribuer directement ou indirectement à les atténuer. Elle pourrait faire figure d'« histoire universelle négative » au sens où elle semble permettre au particulier d'exprimer à la fois sa résistance et son imbrication dans la totalité :

« [C]e qui est non identique à la totalité doit pouvoir s'exprimer en résistant à son incorporation complète dans la totalité alors même qu'il est incorporé [...]. Pareillement, [...]

le non humain devrait pouvoir se faire entendre sans être anthropomorphisé ou sans avoir à parler le langage des humains.⁹ »

Cette histoire ne partirait pas de la Terre vue du ciel, mais des fragments : elle ne passerait pas par le récit surplombant et dominant, ni qui ne fusionnerait les histoires liées, mais différentes des différents agents. Cette histoire, qui, dit-il, est peut-être encore au stade d'un conseil éthique, serait en tous cas à même de faire un geste vers un « nous », qui pourrait être plus qu'humain¹⁰.

Pour répondre à ce double enjeu et pour opérer ce geste, ma proposition est de déployer des récits plus qu'humains, dans une perspective écoféministe¹¹. Mon but sera de montrer que ces histoires multiples, qui partent du bas, disruptent la grande Histoire de surplomb, et que la narration offre des clés pertinentes pour appréhender les temporalités complexes et multiscalaires de la crise écologique. Je suivrai tout d'abord les pas de la philosophe écoféministe Val Plumwood, pour montrer comment mettre en œuvre une épistémologie du décentrement avec de tels récits plus qu'humains – des récits relationnels d'animaux humains ou non humains, de végétaux, de microbes, voire même de minéraux ou d'artefacts. J'illustrerai ensuite la manière dont ces récits permettent à la fois de connecter des échelles temporelles hétérogènes et de donner à voir une agentivité plus qu'humaine : à partir d'une investigation de terrain, je mettrai en lumière la dimension narrative d'une ruine de sanatorium soviétique dans la ville de Tskaltubo, en Géorgie.



1. Une épistémologie narrative du décentrement

Apprendre à voir d'en-bas

Pour se décentrer des êtres humains et de l'histoire globale, je propose d'apprendre à voir d'en bas avec l'écoféministe Val Plumwood (1938-2008). Plumwood est une philosophe australienne, pionnière en philosophie de l'environnement et militante écologiste. Parmi les lieux signifiants pour elle figurent, d'une part, le Kakadu

National Park, où, en 1985, elle échappe de justesse à un crocodile marin et, d'autre part, la montagne boisée au sud de Canberra, où elle construit sa maison en pierre et d'où elle tire son propre nom – Plumwood, d'après l'espèce emblématique de l'écosystème forestier local. Son rapport aux lieux et à l'environnement témoigne du fait que les non humains et les territoires sont au cœur de sa pensée. La philosophe développe en effet ses réflexions à partir de sa situation : elle articule expérience vécue et pensée critique, vie et théorie¹². C'est notamment le cas dans *Dans l'œil du crocodile*, écrit à la suite de son accident avec le crocodile. Cette expérience va influencer son travail de manière cruciale :

« Certains événements peuvent transformer votre vie et votre travail de fond en comble, même s'il faut parfois beaucoup de temps avant de prendre la mesure de l'ampleur de cette transformation. Ils peuvent vous conduire à percevoir le monde d'une façon entièrement différente, à tel point que vous ne pouvez plus le voir comme avant. Vous avez atteint une limite au-delà de laquelle les étoiles changent de trajectoire.¹³ »

Cette approche concrète, caractéristique de l'écoféminisme¹⁴, mais qu'on retrouve aussi chez Chakrabarty, a une visée didactique et critique : elle permet de développer un mode de connaissance empirique et non *a priori*, de partir de l'expérience sensible et incarnée, afin de sortir d'une épistémologie objectivante et inerte.

Ce faisant, Plumwood s'inscrit dans le sillage de la théorie du point de vue, et notamment des *savoirs situés* de la philosophe Donna J. Haraway¹⁵. Les savoirs situés s'opposent à toute « astuce divine » qui prétendrait à un point de vue universel et omniscient. Ils s'efforcent de se dégager d'une vision qui verrait tout depuis nulle part. Au contraire, les savoirs situés se déploient en quatre motifs qui permettent d'éviter ce travers¹⁶.

- Premièrement, toute connaissance est issue d'une incorporation particulière, au sens où la corporalité s'avère décisive au sein d'une connaissance contextuelle et relationnelle. C'est

d'ailleurs le cas de Plumwood, qui ne cesse d'insister sur la dimension incarnée de notre existence terrestre et qui pense elle-même à partir des aventures de son propre corps.

- Deuxièmement, les connaissances reposent sur des perspectives partielles. Dans le texte « Journey to the Heart of Stone », Plumwood souligne par exemple que les pierres nous confrontent aux limites de nos connaissances : en tant qu'observateurs humains, nous ne pouvons jamais connaître l'histoire complète qui correspond à la complexité des formes rocheuses que nous voyons. Nous ne pouvons en discerner que quelques grandes lignes¹⁷. Bien plus, non seulement toute connaissance se doit d'être délimitée et localisable, mais seule une perspective partielle garantit une vision objective, contre toute prétention à un point de vue faussement omniscient.
- Troisièmement, les connaissances exigent une responsabilité : la conscience de son propre positionnement désamorce toute prétention d'innocence et engage à répondre de ses actes et de ses écrits. Plumwood se montre à ce propos toujours très réflexive et prudente sur son statut de philosophe blanche travaillant avec des Aborigènes¹⁸.
- Enfin, les savoirs situés requièrent une pratique critique de l'objectivité, qui consiste à sans cesse interroger, déconstruire et reconstruire les connaissances et leurs méthodologies. Ce faisant, ils mettent à mal le dualisme opposant l'objet de connaissance et le sujet qui connaît. Ils invitent alors à reconnaître l'agentivité des objets de connaissance, dont on peut apprendre. Cette préoccupation est présente dans toute l'œuvre de Plumwood, qui ne cesse de s'interroger sur sa pratique philosophique et de choisir des enseignant·es humain·es et non humain·es qui ne publient pas de livres universitaires.

Dans la lignée de Haraway, Plumwood s'efforce donc de décentrer son regard en apprenant à voir d'ailleurs et d'en bas, en se dotant d'instruments d'optiques forgés à partir des regards minoritaires¹⁹. Elle promeut ainsi des concepts de rationalité plus sensibles et plus responsables, et engage à réinvestir de parole, d'action et de sens les personnes réduites au silence – y compris la terre et ses pierres, considérées comme les membres les plus insignifiants de la communauté terrestre. Un tel programme de décentrement peut, selon elle, non seulement nous donner un sens plus modeste de notre rôle humain, un sens qui cultive davantage l'autoréflexion et la gratitude, mais aussi à conduire un élargissement de nos sensibilités au-delà des frontières conventionnelles de l'humain, vers des éléments inhumains du monde²⁰. Plumwood appelle ainsi à une transformation radicale de la culture, afin que celle-ci soit à même de déployer une connaissance approfondie et concrète, une connaissance écologique, dans un contexte de crises politiques et écologiques²¹.

Parler-avec : pour un cadre dialogique

Contre le réductionnisme et le mécanisme de la culture dominante, Plumwood propose un animisme philosophique et un matérialisme enrichi : elle invite à parler, penser et vivre la « nature à la voix active²² ». Ce projet consiste à enrichir, animer et intentionnaliser le monde, c'est-à-dire à reconnaître que nous sommes entourés d'une matière créative, active et attentive. Les non humains, notamment, ne sont pas de la matière morte, de simples ressources ou des outils sans caractère remarquable²³. Au contraire, Plumwood prend au sérieux tous les êtres comme des fins en soi et comme des éléments clés de leur lieu de vie. Elle les fait passer de l'arrière-plan à l'avant-plan de la conscience, du silence à la parole, de l'absence d'esprit à de l'agentivité intentionnelle²⁴. Cet univers est caractérisé par une créativité dispersée et une intentionnalité décentralisée. Plumwood anticipe ici l'accusation d'anthropomorphisme en la renvoyant à du jargon réductionniste : cette accusation suppose en effet que le langage intentionnel ne peut s'appliquer qu'à la sphère humaine. À l'inverse de cette position particulièrement pauvre, nous devons élargir notre sensibilité aux acteurs et aux éléments non humains :

« Comment ré-animer la matière ? En acceptant de voir comme une agentivité créatrice non humaine ce qui est trop souvent présenté comme un hasard dénué de sens. Nous pourrions ainsi entendre les sons comme des voix, percevoir les mouvements comme des actes, l'adaptation comme une intelligence et un dialogue, la coïncidence et le chaos comme la créativité de la matière. La différence réside ici dans l'intentionnalité, c'est-à-dire la capacité d'employer un| vocabulaire intentionnel. C'est surtout la possibilité de présenter la nature à la voix active, comme le domaine de l'agentivité.²⁵ »

La réanimation du monde engage alors à privilégier le « parler-avec » et non le « parler-de » (à propos), afin d'éviter les possibilités de mécompréhension et les injustices épistémiques envers les êtres intentionnels. Plumwood critique en effet la réaffirmation, dans le discours, de l'autorité et des privilèges, ainsi que le dualisme impérialiste opposant l'agent qui connaît et l'objet de la connaissance. Elle invite alors à passer du monologue au dialogue, de la domination à la négociation :

« C'est la rationalité du monologue, qualifié de monologique parce qu'il ne reconnaît l'Autre que dans un sens unique, dans un mode où les Autres doivent toujours entendre et s'adapter à l'Un, et jamais l'inverse. Les relations monologiques bloquent l'adaptation mutuelle et ses corollaires : la négociation, l'accommodation, la communication et l'attention aux besoins, aux limites et à l'action de l'Autre.²⁶ »

Elle oppose donc la rationalité du monologue, qui consiste en une relation unilatérale et centrique, à l'adaptation mutuelle du dialogue qui repose sur l'accommodement, la négociation, la communication et l'attention. Contre une liberté monologique – instrumentale, égocentrique, irresponsable et vide de sens²⁷ –, elle appelle à réinventer des manières de dialoguer avec les gens, les choses et les lieux. Dans *La crise écologique de la raison*, elle soutient même que, dans les circonstances actuelles, il est rationnel et urgent de remplacer les modèles monologiques, hiérarchiques et mécanistes qui ont caractérisé notre partenariat dysfonctionnel

avec la nature, par des modèles fondés sur la réciprocité : ceux-ci pourraient en effet nous permettre de relancer ce partenariat sur des bases plus saines²⁸.

Ce parler-avec dialogique a de profondes conséquences sur la façon dont nous nommons les choses. Plumwood nous invite à nommer ou à renommer de manière soucieuse, attentive et dialogique. Elle promeut une « dénomination profonde » (*deep naming*), une pratique qui relie les noms aux récits²⁹. Le *deep naming* n'est pas simplement un exercice d'étiquetage ou de labellisation. C'est une façon de forger une relation significative avec la terre en reconnaissant son agentivité et sa présence communicative. Contrairement aux pratiques colonisatrices qui imposent des noms de manière anthropocentrique et eurocentrique, la dénomination profonde cherche à saisir l'esprit du lieu, un terme qui, pour Plumwood, ne désigne pas une essence mystique, mais la capacité du territoire à créer une profondeur narrative, une mémoire et une signification relationnelle. Chercher le nom d'un lieu, c'est demander une révélation, écouter attentivement ses histoires et reconnaître sa voix dans un dialogue écologique et culturel plus large. Le *deep naming* relie ainsi différentes formes de connaissances, permettant aux humain·es et aux non humain·es de co-créeer du sens. C'est dans cet esprit que Plumwood a changé son propre nom pour mettre son identité en dialogue avec le lieu où elle vivait : un bois de pruniers (*a plumwood*). Ce changement de nom n'est pas seulement personnel, mais constitue un projet de réconciliation, de décolonisation et de convergence culturelle, qui mythifie à nouveau la terre et rétablit une relation plus réciproque.

Écouter par la narration

La pensée écoféministe de Plumwood s'inscrit dans un paradigme communicatif qui repose sur des méthodes narratives, servant à nommer et à raconter les vies humaines et non humaines.

« Un autre paradigme de propriété et d'appartenance est celui de la communication, qui s'appuie sur des méthodes narratives pour nommer et interpréter la terre en racontant

son histoire d'une manière qui montre une connaissance profonde et aimante de celle-ci et une histoire d'interaction dialogique.³⁰ »

Raconter une histoire, c'est élaborer, par une interaction dialogique, une connaissance intense et partagée, pour rejoindre l'épaisseur narrative du monde. Plumwood analyse par exemple les patterns narratifs aborigènes de dénomination, connectés non seulement à la communauté terrestre, mais aussi à des récits : « ces récits saisissants ont pour fonction à la fois d'imprimer leur sens de manière astucieuse et irrésistible dans la mémoire, et de relier les connaissances botaniques, expérientielles, pratiques et philosophiques³¹ ». Ces récits donnent de la profondeur, du sens, une voix à la Terre et à ses habitants. La capacité à se relier dialogiquement au monde plus qu'humain est source de récits et fait place à une multitude de sujets narratifs, humains et non humains, sur une terre parlante, pleines d'histoires et de voix mythiques. La narration permet de constituer l'identité morale des êtres vivants. Plumwood honore ainsi explicitement l'agentivité et la créativité du monde plus qu'humain.

Le choix épistémologique du récit privilégie un mode de pensée sensible, au contact de l'expérience, qui ne coupe pas les idées de leur milieu. C'est aussi ce que l'on retrouve dans la pensée de l'écrivaine de SF Ursula Le Guin, pour qui la narration est un moyen et une façon de vivre :

« La narration est [...] un moyen et une façon de vivre. La narration ne vise pas à l'immortalité ; elle ne cherche ni à triompher du temps ni à lui échapper [...]. Elle affirme, elle revendique le temps directionnel, elle y prend part ; le temps dont on fait l'expérience, le temps chargé de sens.³² »

Dans un autre texte du même ouvrage, « The Carrier Bag Theory of Fiction³³ », ou « Le fourre-tout de la fiction, une hypothèse » dans la traduction française³⁴, Le Guin revient sur le récit préhistorique qui raconte l'histoire des chasseurs de mammouths, en omettant celle des cueilleuses d'avoine sauvage. L'autrice appelle « histoire-qui-tue » ce récit de combat, de défaites et de violence :

« celle-là, on la connaît, *tous* nous savons *tout* ce qu'il y a à savoir sur *tous* les gourdins, javelots, cimenterres, tout ce qui assomme, transperce et frappe, toutes ces choses longues et dures ». ³⁵ Ce récit héroïque, l'« Histoire de l'Ascension de l'Homme Héros », ressemble à la trajectoire d'une flèche ou d'une lance. Sa principale affaire est le conflit et nécessite un héros. Pour contrevenir à l'hégémonie du Grand Récit, Le Guin appelle à passer de la figure de l'épée à celle du panier. Le panier est un contenant ordinaire (une chose dans laquelle on met d'autres choses), pour rassembler l'ordinaire (de l'avoine sauvage par exemple). C'est la théorie du panier, qui s'appuie sur des histoires vivantes.

De même que les histoires vivantes de Le Guin, le projet d'« eco-writing » de Plumwood remet en question le récit dominant, dominé par la rationalité du réductionnisme scientifique, qui considère le monde matériel comme une *terra nullius*. Pour la philosophe, le grand travail de changement culturel qui nous incombe est avant tout une tâche d'écriture, dont le but est d'écrire à partir de la science et de l'art, de la philosophie et de la poésie, de la raison et de l'émotion, pour rendre compte des êtres en tant que partenaires actifs et réceptifs ³⁶. Cela implique de reconnaître que les êtres, humains ou non, ne sont pas des objets inertes ou des décors passifs de l'action humaine, mais plutôt des participants à des relations dynamiques, capables d'affecter et d'être affectés, de répondre et de s'engager de manière à remettre en question le dualisme entre sujet et objet. L'enjeu épistémique et politique est ici de changer le cadre théorique de la lecture de l'histoire, de désapprendre les enseignements du Héros, aux côtés de désenseignant, de désinstructrices, de déconquérantes et de déguerrières. Les histoires explorent d'autres possibles narratifs : elles nous insèrent dans le réseau des vivants, elles créent des rencontres multiples et des écarts inattendus, elles suivent la trace des êtres sans couper les ficelles de la pensée, elles permettent d'écologiser et de décoloniser notre rapport à l'espace et au temps. Nous aurions donc besoin de nouvelles histoires, et de conversations élargies, comme le soulignent Deborah Bird Rose et Libby Robin dans *Vers des humanités écologiques* ³⁷. Cependant, elles nous mettent en garde sur le fait que le monde a déjà ses propres histoires, car tous les vivants sont

expressifs. L’engagement communicatif ne nous autorise pas à inventer de toute pièce des histoires. Au contraire, notre tâche est plutôt d’« étendre notre répertoire épistémologique³⁸ » pour être en mesure de collecter et de raconter des histoires vraies.



2. Les récits plus qu’humains de Medea

Comment de tels récits permettent-ils concrètement de tenir ensemble différentes échelles temporelles et de faire une place pleine et entière au non humain ? Je tente ici une proposition à partir d'une enquête de terrain réalisée en septembre 2021 et en juillet 2022 dans la ville de Tskaltubo. Tskaltubo est une ancienne station de villégiature soviétique en Géorgie où les bains et les sanatoriums ont été délaissés à la suite de la chute de l'URSS. Ces bâtiments présentent un intérêt écologique, puisque des espèces vivantes y prolifèrent, ainsi qu'une charge sociale et politique, car ils ont accueilli pendant 30 ans des populations déplacées d'Abkhazie, région séparatiste du pays. Quelques familles y résident encore aujourd'hui. Mon but est ici de mettre en lumière les enjeux temporels et narratifs qui travaillent les ruines plus qu'humaines du paysage de Tskaltubo³⁹.

Dépasser le regard mortifère

Tskaltubo (« *quali* », l'eau et « *tubo* », chaud en langue karvélienne) est connue pour être une station balnéaire prestigieuse de l'Union Soviétique⁴⁰. Au XXe siècle, au moment où la balnéothérapie se développe et où la ville est très populaire, de nombreux sanatoriums néo-classiques puis modernistes sont construits. Les sanatoriums, administrés par l'URSS, reçoivent un grand nombre de visiteurs. Les années 80 sont une véritable ère de prospérité économique et culturelle : on parle alors d'« Âge d'or ». Cependant, la chute de l'URSS entraîne un choc considérable dans le fonctionnement politique et économique du pays. À Tskaltubo, les hôtes cessent de venir et les financements s'arrêtent, entraînant la fermeture des bains publics et des sanatoriums. L'année suivante, des conflits ethniques éclatent en Abkhazie (région sécessionniste) et 250 000 personnes doivent alors quitter la région. Environ 10 000 de ces IDPs (Internally Displaced Persons) sont accueillies à Tskaltubo, dans les équipements de la station. Les sanatoriums convertis en refuge souffrent néanmoins de l'absence de ressources étatiques et s'avèrent très vite inadaptés et insalubres⁴¹.

Après le socialisme et le post-socialisme, une couche capitaliste et libérale s'ajoute actuellement à cette histoire. En effet, le gouvernement souhaite restaurer l'image balnéaire de « Spa-city » et rétablir

l'infrastructure touristique. Il tente ainsi de mettre en œuvre un urbanisme vertical, caractérisé par une position de surplomb, des décisions top-down et un manque de transparence. Par ailleurs, le projet de restauration (dont la réalisation n'a encore débuté) semble fondé sur des récits nostalgiques de l'ère soviétique et sur une vision patrimoniale. Cette vision pose un regard fixateur sur les éléments architecturaux, comme si elle rejetait le présent et les histoires récentes, comme si elle ignorait les modifications qui ont eu lieu depuis l'Âge d'or. C'est ce dont témoigne de manière flagrante la première page de la brochure de l'Office du Tourisme, sur laquelle on voit une jeune femme flottant paisiblement à la surface d'un bassin, et un grand titre blanc : « Feel immortality in Tskaltubo ». Cette stupéfiante image invoque l'idée d'une eau originale, régénérative et hors du temps. L'architecte Jeremy Till avance d'ailleurs, dans *Architecture Depends*, qu'une véritable peur du temps ronge la discipline et la profession architecturales⁴². Les architectes sont terrorisés par le temps, au point que le temps fait figure d'ennemi de l'architecture. Till identifie en effet un ensemble de stratégies mises en place par les architectes pour neutraliser, nier, annuler le temps. Dans le contexte de Tskaltubo, comment sortir de la vision atemporelle et figée, que j'ai appelée ailleurs « regard mortifère⁴³ », véhiculée par cette histoire touristique et patrimoniale du lieu ?

À rebours du discours officiel, le discours académique tente une autre voie. Il critique l'urbanisme de l'histoire officielle, car celui-ci considère l'espace comme étant vide et disponible pour les investisseurs, et incite les autorités publiques à considérer que la solution pour relancer l'économie du lieu consiste à en retirer les occupants. Au contraire, le discours académique opère un décentrement, en se focalisant sur l'histoire sociale : l'histoire des IDPs donne en effet à voir une toute autre perspective. À partir de 2007, le gouvernement lance un programme de réinstallation des populations déplacées, dont l'objectif est de vider les sanatoriums. Cependant, les appartements proposés aux IDPs se situent dans d'autres villes, parfois assez éloignées, et sont souvent de mauvaise qualité. Cette politique de réinstallation est problématique car elle ne respecte pas la dignité des personnes et détériore les réseaux communaut-

aires de populations déjà fragilisées. Elle s'avère en outre particulièrement inefficace car les sanatoriums laissés vacants ne sont pas pour autant rénovés. Beaucoup restent vides et continuent à se détériorer. À partir d'octobre 2019 cependant, une nouvelle dynamique de relogement est lancée, mais avec une nouvelle donne : des immeubles sont construits à Tskaltubo, au sud du parc. Livrés au début de l'année 2022 et offerts aux Abkhazes, ce sont des logements sans frais et sans éloignement que les IDPs acceptent plus volontiers. Le discours académique cherche au total à palier le problème de l'occultation des histoires des populations déplacées, tandis que la vision du tourisme patrimonial omet et exclut les IDPs, en présentant leur présence comme une aberration. Rappelant l'Histoire 2 de Chakrabarty⁴⁴, le discours académique propose une histoire alternative à l'histoire surplombante et figée du patrimoine : un *refuge heritage*, un *heritage from below*⁴⁵.

L'histoire académique suffit-elle cependant à sortir du regard mortifère ? Elle opère certes un décentrement, en rendant justice à l'existence et à la vie des personnes déplacées. Mais rend-elle pour autant compte du temps qui travaille l'architecture ? Je fais l'hypothèse que, pour comprendre les strates et échelles temporelles enchevêtrées de Tskaltubo, il faut non seulement sortir du vocabulaire du patrimoine, mais aussi sortir d'une histoire unique qui en remplacerait une autre. L'enjeu n'est pas ici de proposer une autre histoire, mais de pluraliser les histoires, avec des histoires vivantes. C'est ce que j'ai tenté de faire, en collectant les récits d'un sanatorium particulier, afin d'en déployer la biographie matérielle.

La vie de Medea

Parmi la foule des sanatoriums, j'ai donc choisi de m'intéresser à Medea. Ce choix contingent a sûrement dû dépendre de l'allure magistrale de la façade, du nom « Medea » qui m'a intriguée, de l'invasion impressionnante des plantes à l'intérieur et à l'extérieur du bâtiment ou encore de mon humeur du moment. Passant à Medea plusieurs heures par jour, j'y ai rencontré des habitants, des policiers, des jeunes qui zonent en fin de journée. J'ai assisté par hasard à plusieurs shootings de riches Géorgiens. Les grandes colonnes de Medea sont même souvent utilisées comme décor de vidéos de

mariage ou de clips de rap géorgien. Je me suis aussi familiarisée avec les chiens, les vaches, les guêpes, les moustiques, les puces, la végétation impressionnante ou encore les pierres et les déchets.

En développant un « art de l'attention⁴⁶ », j'ai cherché à me dégager d'un point de vue dominant et englobant, qui verrait tout depuis nulle part. J'ai appuyé mon approche sur des esthétiques situées⁴⁷, afin de décentrer mon regard, à la recherche du point de vue des agents humains et non humains, ainsi que de celui de Medea elle-même. L'enjeu était notamment d'opérer un renversement phénoménologique en pensant depuis, avec et comme Medea. Penser depuis Medea, c'est apprendre à regarder d'ailleurs et tenter d'échapper à la vision surplombante du patrimoine en instaurant de nouveaux régimes d'attention. Penser avec Medea, ensuite, c'est ancrer mon point de vue dans une expérience corporelle et faire de Medea une partenaire d'enquête. Dans ce cadre, l'architecture devient agent de la production de la connaissance, avec qui j'ai à penser. Enfin, penser comme Medea, c'est pister son point de vue particulier et réfléchir à sa sensibilité propre. Medea étant sans yeux, sans oreilles, sans mains, sans organes sensibles comparables aux nôtres, il nous faut ici envisager d'autres modes de sensibilité. Pour cela, la narration apparaît comme un outil efficace, capable, comme on l'a vu, d'élargir notre répertoire épistémique et de déployer une approche dialogique.

Comment raconter le bâtiment sans en passer par la biographie des architectes ou par l'Histoire officielle ? Comment faire émerger les histoires qui le traversent et le façonnent ? Je propose de tirer les ficelles biographiques de Medea, au sein d'une biographie matérielle qui centre le récit sur les transformations concrètes et qui même les temporalités. Cette biographie dialogique cherche à mêler les faits aux histoires, à mêler les temporalités : celles de la légende de Médée, cette magicienne corinthienne, c'est-à-dire Géorgienne, cette femme puissante et inquiétante de la mythologie ; celles des histoires de Medea, construite pour accueillir le personnel médical de l'URSS, puis devenue Collective Center et évacuée ces dernières années ; celles des voix humaines et non-humaines qui peuplent l'endroit. Cette biographie matérielle aurait

pu prendre la forme du roman *Anima* de Wajdi Mouawad⁴⁸. Ce roman policier présente la singularité de changer de narrateur à tous les chapitres – ces narrateurs étant en fait des animaux qui assistent aux différentes scènes. J'aurais ainsi pu explorer, par une fiction plus qu'humaine, les différents points de vue de Medea, les différents agents à différentes échelles. Ce roman fictif ne verra sûrement jamais le jour, mais, pour sortir du regard mortifère, je propose néanmoins dans mon travail une biographie matérielle par voie détournée.

Rêver les herbiers

Mon enquête s'est orientée vers la pratique de l'herborisation et la réalisation d'herbiers. Les plantes en effet participent activement aux transformations de Medea et recèlent des points de vue singuliers sur le bâtiment. Elles tiennent lieu de sujets narratifs qui ouvrent la voie à de multiples récits. Avec les plantes, souligne la biologiste amérindienne Robin Wall Kimmerer :

« C'est un entrelacement de science, d'esprit et d'histoire – d'histoires anciennes et d'histoires nouvelles qui peuvent être un remède à notre relation brisée avec la terre, une pharmacopée d'histoires de guérison qui nous permettent d'imaginer une relation différente, dans laquelle les gens et la terre sont un bon remède les uns pour les autres.⁴⁹ »

Cette philosophie de terrain, qui a des allures de sorcellerie de terrain⁵⁰, repose sur trois tâches et modalités : collecter, connecter, fabuler.

- Collecter la flore consiste tout d'abord en un art de l'attention et vise à créer *in situ* de nouvelles constellations de sens⁵¹. Les herbiers permettent ainsi de dépasser l'aporie dualiste entre théorie et pratique : la pratique est d'emblée théorie et la théorie se pratique, dans la mesure où la collecte apparaît comme un lieu de questionnement sur la nature de l'herbier lui-même. L'herborisation est une technique située : elle implique un corps genré qui sélectionne certains spécimens de plantes autant qu'il dialogue avec eux. Les herbiers tendent

à rejeter toute forme d'approche monologique et univoque des plantes : malgré le travail de discrimination sur lequel ils reposent, ils suggèrent que la collecte se fait davantage avec un panier qui collecte qu'avec une lame qui tranche.

- Connecter les matières se réfère ensuite à la matérialité des herbiers, qui mettent en page les plantes collectées après leur séchage : leur physicalité est tangible, leur évolution temporelle est multisensorielle, leur détérioration est inéluctable. Ils montrent de manière frappante la vulnérabilité de la pensée. De plus, les herbiers instaurent des proximités : ils établissent des liens humains et non humains, entre l'herboriste et ses prédécesseurs, entre l'herboriste et les plantes, les pages et les herbes, la vie et la mort, la description amoureuse et l'arrachage des plantes. En un étrange *care post-mortem*, voire un *care trans-mortem*, ils invitent notamment à questionner la place des matières abiotiques et plus généralement à développer des cosmologies matérielles ambiguës.
- Fabuler les fuites renvoie enfin au fait que ces herbiers sont traversés par des pratiques discursives : ils appellent des discours qui les présentent, les commentent, les racontent. À certains égards, les herbiers sont mêmes envahis par les histoires et les rêves des naturalistes, des herboristes, des non humains. Pour sortir des catégories fixatrices, qui étiquettent et mortifient les spécimens, les dates et les lieux, j'imagine des herbiers qui reposent sur la fabulation. Un point de départ est de faire rêver les noms des plantes au-delà des nomenclatures binomiales de la science coloniale⁵². Fabuler les herbiers pourrait alors consister à imaginer des taxonomies spéculatives, relationnelles, narratives.

Alors que j'effectuais un herbier dans une pièce de Medea, « la serre » – car c'est un lieu où les plantes poussent massivement à l'intérieur –, je me suis rendue compte que cet herbier était hanté par la figure d'Artémis. Deux espèces y étaient notamment surreprés-

entées : l'ambrosie (*Ambrosia Artemissiifolia*) et l'armoise annuelle (*Artemisia annua*), de jolies petites adventices assez odorantes. De fil en aiguille, de rêves en légendes, je me suis rappelée de la légende de Médée – dont le nom se rattache à la racine indo-européenne « med- », qu'on retrouve dans le mot latin *medicina*, la médecine. Dans la mythologie en effet, Médée se déguise en prêtresse d'Artémis pour venger le père de Jason, qui s'est fait usurper le trône : elle trompe ainsi les quatre filles de l'usurpateur Pélias avec un chaudron d'herbes magiques. Mon herbier est traversé aussi par ces histoires-là : il relie alors l'histoire du sanatorium et des travailleurs médicaux soviétiques, l'étymologie du nom « Médée », les ruines du soviétisme et du capitalisme, la taxonomie des plantes adventices présentes sur place et les légendes qui peuplent nos imaginaires.

Les herbiers fabulatifs promettent donc de participer à une attention augmentée envers les êtres en présence, dans leur singularité. Ils rendent possible une écoute des humain·es et des non humain·es dans leurs propres termes. Plutôt que d'imposer un cadre fixe et centré sur l'être humain aux plantes et à leur histoire, les herbiers fabulatifs nous invitent à nous adapter aux différentes façons dont les êtres s'expriment, à travers leurs formes, leurs cycles de vie, leurs interactions et leurs mythologies. Cette approche résiste à la tendance à réduire les non humains à des objets d'étude statiques et favorise plutôt une compréhension dynamique et relationnelle qui reconnaît leur agentivité, leur présence et leur capacité à façonner des récits. Leurs histoires nous engagent dans de nouvelles façon de penser, de nous lier et de nous guérir, comme le souligne Kimmerer : « nous ne pouvons pas véritablement guérir, restaurer, sans mettre en récit. En d'autres termes, notre relation avec la terre ne peut pas guérir tant que nous n'avons pas entendu ses histoires⁵³ ». Avec les fabulations herboristes, il ne s'agit plus de penser à propos des plantes – et donc à leur place – mais avec elles ; non plus de les regarder, mais de sentir le monde tel qu'elles le sentent, d'écrire comme elles éprouvent. Les plantes, en effet, peuvent nous raconter des histoires, que nous devons apprendre à écouter. Les herbiers fabulistes traversent les temporalités, les récits et les rêves – ceux des naturalistes, des guérisseuses et des

sorcières, ceux des spécimens séchés, ceux du sanatorium et ceux des herbiers. Ces fabulations permettent de se dégager d'une « écologie des épinglements », qui épingle les noms et les spécimens, qui cloue des cases et fige des filiations. Ils m'aident au contraire à esquisser une « écologie des fuites », une écologie susceptible de mettre en scène de manière tangible les devenirs inattendus et l'épaisseur temporelle de la matière – mais c'est une autre histoire.

Conclusion

Au terme de ce parcours, je repense à l'« histoire universelle négative », que propose Chakrabarty, à la fin de « Quatre Thèses », cette histoire qui permet au particulier d'exprimer sa résistance et son imbrication dans la totalité : ce qui est non identique à la totalité, rappelons-nous, doit pouvoir s'exprimer en résistant à son incorporation complète dans la totalité alors même qu'il est incorporé⁵⁴. En me gardant bien de comparer Medea à la planète, ou de confondre des problématiques temporelles très différentes, il me semble pourtant que la narration permet justement cette articulation transcalaire du particulier et de la totalité. Les récits plus qu'humains, particuliers, opèrent justement le geste vers un « nous », sans pour autant y disparaître. De plus, ils sont en mesure de décentrer l'humain et de tenir ensemble des temporalités télescopées. Les histoires semblent alors tenir lieu d'outils de passage, de connexion, voire même de traduction, d'une échelle spatio-temporelle à une autre.



—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Les trois écos : écosophie, écopoïèse et écocide

Par Emily Apter | 24-03-2025

Traduction par Valérie Bada et Anne Debras (Centre Interdisciplinaire de Recherches en Traduction et en Interprétation, ULiège).

Emily Apter explore comment repenser l'écologie entre art, éthique et politique. De l'« écosophie » de Guattari à l'« écopoïèse », elle interroge la capacité du langage et de l'art à traduire l'effondrement écologique, et à en déjouer les récits dominants pour résister à la catastrophe planétaire.

L'écothéorie s'écrit souvent en mesures à trois ou quatre temps¹. « Les quatre écologies de l'anthropocène² », publié en 2021 par l'écologue Raphaël Mathevet, directeur de recherches à l'Université de Montpellier, distingue quatre écoles qui se chevauchent : l'écologie de l'obstination, l'écologie de la réconciliation, l'écologie du renoncement et enfin, l'écologie du sauvage. L'écologie de l'obstination « s'est entêtée depuis longtemps à préserver des écosystèmes et paysages à forte naturalité ainsi que des espèces sauvages emblématiques. » L'écologie de la réconciliation, « courant devenu majoritaire dans les années 1990, milite pour des aires protégées où les humains sont impliqués dans des approches participatives de conservation intégrée aux actions d'exploitation des ressources naturelles et de développement. » L'écologie du renoncement, « apparue dans les années 2000, considère que les humains ont définitivement bouleversé le fonctionnement des écosystèmes, et promeut les partenariats afin de ralentir l'érosion de la biodiversité ».

Enfin, l'écologie du sauvage « cherche à promouvoir l'idée que la nature n'a pas besoin des humains et qu'il faut laisser s'exprimer les forces autonomes et évolutives qui l'animent³ ».

Cette écologie à quatre temps est entrée en concurrence avec un modèle à trois temps qui nous est plus familier. Dans un post de 2021, « Why Three Ecologies ? », Adrian J. Ivakhiv⁴, géo-philosophe dont les recherches portent sur l'écoréalisme, les écologies numériques et les écologies de l'image en mouvement, distingue les écologies matérialiste, subjective et perceptive, selon la triade inspirée des trois registres écologiques développés par Guattari :

Et pourtant, c'est bien à l'articulation :

- de la subjectivité à l'état naissant ;
- du socius à l'état mutant ;
- de l'environnement au point où il peut être réinventé ;

que se jouera la sortie des crises majeures de notre époque⁵.

Ces trois registres constituent le socle de l'essai *Les trois écologies*, ouvrage magistral paru en 1989, qui appelle à un *New Deal* écosophique, une nouvelle écologie sociale avec, à la manœuvre, une coalition d'écologistes, de féministes et d'antiracistes⁶ qui permettront qu'advienne, car ils agissent à tous les niveaux du socius, une nouvelle « écologie sociale⁷ ».

Le texte de Guattari aurait tout aussi bien pu s'intituler *Les trois écosophies*, puisqu'il y pose une articulation éthico-politique qu'il nomme écosophie⁸, « un besoin urgent d'adopter une éthique écosophique⁹ », car « la création de nouvelles espèces vivantes, végétales et animales est inéluctablement à notre horizon¹⁰ » ; car « un temps viendra où il sera nécessaire d'engager d'immenses programmes pour réguler les rapports entre l'oxygène, l'ozone et le gaz carbonique dans l'atmosphère terrestre¹¹ » ; enfin, précise-t-il, car « du côté du cosmos comme du côté des praxis humaines, « il n'est jamais question que de machines et j'oserai dire même de machines

de guerre¹² » dédiées à des modes de production écocidaires. Chose intéressante, l'éthique écosophique est déclinée en quatre caractéristiques, ou formes, qui s'envisagent par paires : l'une, théorique et pratique¹³ ; l'autre, éthico-politique et esthétique¹⁴. Et ces deux paires ont été conçues pour remplacer trois anciennes formes d'engagement : le religieux, le politique et l'associatif. Qui fait autorité, dans ce cas précis, la triade ou la tétrade ? La question est moins futile qu'il n'y paraît, en ce sens que ce qui rend l'écosophie radicale et dynamique, surtout dans la pratique de Guattari est, précisément, la volonté de la défaire de la dictature du nombre, à tout jamais soumis au néorationalisme capitalistique et technico-scientifique. Ses trois écologies contiendraient donc en creux une contradiction atavique, le spectre des trois anciennes unités classiques du *trivium* (grammaire, logique, rhétorique), de la Sainte Trinité (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), ainsi que des trois moments de la dialectique hégélienne que sont la thèse, l'antithèse et la synthèse.

Je n'ai certainement pas l'intention de m'enfermer dans une obsession sur les triades et les tétrades, mais je ne peux m'empêcher d'observer les rapports de force qu'elles entretiennent en tant que symptômes de l'impossibilité d'échapper au choix des nombres dans la pensée programmatique, particulièrement (et très souvent d'ailleurs) dans la pensée postanthropocénique. Je n'irais pas jusqu'à dire que cet inconscient mathématique est câblé dans la psyché ou bien qu'il devrait être envisagé comme une condition indépassable de l'architecture cognitive ; en revanche, j'entends l'écosophie se définir elle-même comme un combat contre la pensée par les nombres et contre ce que Gary Genosko, nomme « le risque d'un déclin régressif vers le sérialisme¹⁵ ». Nous pourrions avancer que la numératie de Guattari affaiblit autant qu'elle renforce son audacieuse incursion dans la pensée écologique postmédiatique. Les efforts qu'il déploie afin de penser au-delà des paradigmes, sans catégories et dans une approche transversale des schémas argumentatifs *propositio*, *expositio*, *justificatio*, sont soumis à l'impératif des subdivisions en triades ou tétrades, lorsqu'il ne s'agit pas du mode binaire – dyadique – des algorithmes. C'est en ce sens que « Les trois écos » du titre de mon article sont

un clin d'œil ironique à la tripartite de Guattari dans *Les trois écologies*, et un écho à ma propre rechute dans une pensée à trois entrées, lorsque je formule une argumentation sur l'interrelation entre trois *topoi* – écosophie, écopoïèse et écocide. Chaque terme contient les deux autres, non seulement en raison de leur préfixe commun (éco, du grec *oikos*, qui signifie le foyer, la famille, l'économie, la parenté, l'affinité et l'appropriation), mais également en raison de leur lien avec une *poiesis* puissante, qui s'alimente, historiquement, de traditions diverses comme la *Naturphilosophie*, la *dark pastoral* et la technoscience dystopique.

Ce qui m'intéresse, aujourd'hui, est que l'on puisse comprendre l'écosophie comme une écopoïèse de l'écocide, dans un cadre théorique de plus en plus orienté vers des dépliages trans-sensibles et trans-finis au sein de « Territoires existentiels¹⁶ », vers une interchangeabilité des échelles du micro et du macro (comme la « micropolitique du désir » de Guattari ou la « microphysique du pouvoir » de Foucault), et vers des « Univers de virtualité¹⁷ » qui relèvent de la métaphysique de la matière. Tous ces aspects du champ écosophique partagent le même *impetus* pour une transomption de ces espaces-temps délimités quantitativement qui zonent la pensée et la projettent vers les espaces capitalistes de production. Voilà, selon moi, où le « trans » de la transversalité de Guattari puise sa force : il vise à modifier la nature et la verticalité de la pensée sans porter atteinte aux subjectivités et à la nature en tant que telle. Le défi était, et reste, de taille, mais il implique en tous cas, compte tenu de la précarité actuelle de la planète, que l'on ne puisse concevoir de philosophie en dehors de l'écosophie.

L'écophilosophie actuelle rappelle les théories des « flux » des années 1970 (chez Serres, Deleuze et Irigaray) et, selon Frédéric Neyrat, « il devient littéralement vital d'affirmer que la nature n'est pas seulement un champ de bataille : elle est d'abord et avant tout un champ relationnel, intensif, de vie et de non-vie¹⁸ » dans une perspective multinaturaliste. Elle est également au cœur de la critique des temporalités de l'Anthropocène que Kathryn Yusoff qualifie de « géo-logique de l'existence qui procède, dans le même temps, à une prise de contrôle et à une resynchronisation de la plan

ète et de ses structures temporelles, pour aboutir à une réorganisation de l'avenir résolument irrationnelle et irréfléchie¹⁹ ». Dans le champ de la *global language justice*²⁰, l'écosophie se nourrit de phénoménologies cosmogoniques indigènes ainsi que d'idiomes contemporains qui désignent la « vitalité numérique²¹ ». La bibliographie écosophique s'enrichit jour après jour : depuis les travaux de Gregory Bateson, Arne Naess, André Gorz, Sylvia Wynter, Édouard Glissant, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Rob Nixon, Eugene Thacker, Anna Lowenhaupt Tsing, Gayatri Chakravorty Spivak, Kathryn Yusoff, Dipesh Chakravarty, Malcolm Ferdinand, Andreas Malm, Rosalind Morris, Karen Barad, Elisabeth Povinelli, Gilles Clément, Patrice Maniglier, Baptiste Morizot, Pierre Charbonnier, Emanuel Coccia (parmi d'autres), jusqu'aux recherches consacrées à la sentience des plantes, aux liens de parenté des arbres, aux biomes de la vie marine, ou encore aux zomias²², ces lieux non gouvernables dont relèvent l'air et les forêts.

Nombre de ces contributions, et surtout les plus récentes, font l'impasse sur l'œuvre de Guattari. J'ai déjà avancé que selon moi, c'est à Guattari que nous pouvons prêter au terme écosophie quelques-uns de ses développements théoriques les plus originaux et quelques-unes de ses applications les plus créatives²³. Son écosophie est née en réaction à une tendance, dans les mouvements écologistes français de son époque, à faire de la défense des espèces menacées une sorte de politique identitaire de la nature, trop facilement récupérable par un certain vitalisme romantique et « un conservatisme, un autoritarisme tout à fait inquiétant²⁴ ». Pour Guattari, la société est composée d'individus atomisés, repliés sur eux-mêmes, aliénés par « l'homogénéisation capitaliste²⁵ », infantilisés par les médias et en proie aux conflits inter-ethniques. Les trois ouvrages majeurs que sont *Chaosmose*, *Les trois écologies* et *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, rédigés à l'époque de Tchernobyl, du Sida et de la première guerre du Golfe, sont aujourd'hui fréquemment cités dans des débats ou des interviews où leur pertinence dans l'actualité brûlante les rendent plus indispensables encore.

Il n'y avait évidemment pas, pour Guattari, une seule et unique pratique écosophique. Parfois, elle est synonyme d'interspécification subjective ; à d'autres moments, de nomadisme urbain et de réponses affectives aux « attracteurs étranges²⁶ » des villes. L'écologie de l'esprit, en tant que pratique écosophique, est définie par la masse d'expériences psychiques et la mémoire aléatoire absente des théories structuralistes de l'événement. Elle s'aventure dans le monde phénoménologique pour produire ce que Guattari appelait les « vertiges de l'immanence ». Elle repose sur un sixième sens des mots ordinaires ou expressions déterritorialisées qui auront soudainement le pouvoir de se rendre disponible politiquement, d'agir soudainement depuis l'habitus mental ou l'environnement.

Dans *Les trois écologies*, l'hétérogenèse apparaît comme un important philosophème, en tant que « processus continu de re-singularisation²⁷ » : « La subjectivité, à travers des clés transversales, s'instaure concurremment dans le monde de l'environnement, des grands Agencements sociaux et institutionnels et symétriquement, au sein des paysages et fantasmes habitant les sphères les plus intimes de l'individu²⁸ ». Ce sont précisément ces paysages, auxquels Franco « Bifo » Berardi se réfère par « cartographie visionnaire²⁹ », qui m'intéressent au premier chef. Quelle forme prennent-ils ? Je voudrais pouvoir associer ces paysages subjectifs en expansion à une écopoïèse qui s'exprime à travers les particules d'oxygène, d'ozone et de carbone tout en ne se laissant pas réduire à une version supplémentaire du mythe romantique où la nature est perçue comme grande écriture chiffrée³⁰ (indissociable de ses liens profonds et historiques avec le nationalisme ontologique). Il s'agit plutôt d'une praxis éthico-esthétique, qui s'ouvre à des expérimentations sur les matérialismes linguistiques ainsi que sur les formes de narration qui se rapportent aux processus de décréation, de dévolution, d'ontogenèse renversée, d'auto-immunité, et de l'effondrement des systèmes de support de vie.

L'écopoïèse se tient en marge de l'écocritique conventionnelle que l'on trouve, par exemple, dans *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept* de Timothy Clarke³¹. Cet ouvrage, de grande qualité d'ailleurs, s'appuie, selon moi, sur des lectures trop

« vertes » de poètes de la nature comme Gary Snyder, ou encore l'Australien Henry Lawson, dont les paysages du début du XX^e siècle dépeignent un Outback ravagé par la sécheresse. L'écopoïèse dépasse l'écocritique thématique et fait même l'impasse sur celle-ci car il ne s'agit pas d'un genre qui se définit par thème. Elle s'apparente davantage, selon moi, à une heuristique, à une *poiesis* trans-médiale, qui traduit des données brutes et des desiderata matériels en *logos* cunéiforme et chiffré. Cette trans-médialité écosophique traverse les dimensions spatio-temporelles de l'histoire, elle est à la fois archaïque et spéculative. En tant qu'esthétique expérimentale, on peut l'apercevoir dans *Crystals, Fabrics and Fields* (1976)³², l'étude des métaphores [dans le domaine de l'embryologie] de Donna Haraway ; dans les jardins luxuriants de l'environnement inhospitalier de Dungeness (Kent), que bichonnait le réalisateur britannique Derek Jarman, au crépuscule de sa vie ; dans les « écologies décoloniales » comparables au travail de Malcolm Ferdinand³³ sur le Négroccène, une version de l'Anthropocène qui place le passé esclavagiste dans l'histoire de l'écocide, depuis les plantations caribéennes jusqu'aux essais nucléaires polynésiens ; dans la « nécropastorale » que Claudia Rankine, empruntant le terme à Joyelle McSweeney³⁴, applique aux formes d'« enclosures raciales » :

La nécropastorale est une zone politico-esthétique où les déprédations humaines ne peuvent être dissociées d'une expérience de la nature empoisonnée, mutante, aberrante, spectaculaire, pleine d'effets et d'affects nocifs. La nécropastorale est une zone non rationnelle, anachronique, souvent tournée vers le passé et qui ne s'inscrit pas dans les repères cartésiens ou les notions de rationalité, de linéarité, de cause et d'effet propres aux Lumières. Elle ne s'inscrit pas davantage dans l'humanisme mais s'intéresse aux modalités non humaines, comme les bugs, les virus, les adventices et les moisissures³⁵.

*

Afin d'illustrer la poétique nécropastorale, je me tourne vers John Kinsella, un écrivain australien anarchiste et vegan dont l'œuvre est intimement liée au militantisme contre l'extractivisme et le drainage miniers ainsi que contre la désertification résultant de pratiques agricoles inadaptées. Depuis ses débuts dans les années 1980, Kinsella développe ce qu'il nomme *pastoracism*, une poétique dérivée de la *dark pastoral* et qui s'inspire d'œuvres telles que *Les Idylles* de Théocrite, *Les Bucoliques* de Virgile, *Le Calendrier du berger* et *La Reine des fées* d'Edmund Spenser, et, surtout, *L'Arcadie de la comtesse de Pembroke* de Sir Philip Sidney (un roman pastoral traversé de satire politique écrit au XVI^e siècle). La littérature pastorale, composée de dialogues entre bergers, vante les vertus de la vie rurale et déplore la corruption dans les hautes sphères de la société ainsi que les intrigues de cour. Dans *L'Arcadie*, les idylles bucoliques alternent avec de violentes scènes de combat, de trahison politique, de rapt, de viol et de chaos social. Kinsella s'approprie cette juxtaposition ironique structurelle pour mettre en scène la guerre entre le biome ancestral et l'agriculture industrielle aux mains de multinationales, la *Big Agriculture*.

Kinsella a choisi un extrait³⁶ du Livre I de *L'Arcadie* de Sidney comme épigraphe en ouverture de son recueil éponyme d'églogues³⁷. « The sweetness of the air » ainsi que d'autres « natural benefits » sont associés aux « well tempered minds ». « True contentation » ne peut se trouver que dans la coexistence paisible, dans le refus de rechercher gloire et postérité au détriment de ses voisins ou dans « the wasting of their own lives in ravening ». Le gérondif *ravening* rappelle ici la rapacité violente qui sous-tend la mécanique de profit mue par les pulsions capitalistes.

Philip Sidney est à nouveau cité en épigraphe³⁸ dans la partie intitulée « An Eclogue of Presence », une joute verbale entre le « Farmer » (fermier hostile à tout passage sur ses terres conçues comme possessions à défendre jusqu'au meurtre : « I'll come after you, and blood will run in the gullies³⁹ ») et le « Young Bloke » qui réclame son droit à passer sur les terres conçues comme espaces ouverts, en libre accès, et qui défend la cause des habitats naturels :

Young Bloke

And no matter what you've done to choke the gullies
they'd speak out in a language that'd just be noise
to you, but my dad and cousins would enter the evening
with the spirits behind them, and the morning
would be filled with a lament heard often through scrub
and it would wind like smoke and swallow the hills⁴⁰.

Cette tension dialogique traverse aussi « The Rural Stage » qui oppose les forces du développement immobilier à celles de la vie végétale. Les éléments de la nature parlent dans un jargon évoquant la toxicité, la végétation atrophiée et les menaces de recours en justice environnementale qui planent alors même qu'un agent immobilier tente de dissimuler l'étendue des conséquences de pulvérisations agricoles sur un site de construction :

[...] a real-estate
agent at Nicene insisting spray was last used here
ten years ago, this fertilising body a sack
of residue, the car shacking down to bare bits
over corrugations where dryandra is thick
on roadsides, a gravel-pit reclaiming itself
and sandplain thinning crops across the dividing
media of road, a snapping futchel, differential
split, custos, this court-case

to determine flows beneath our wheels,

indeed our feet, oubliette households

[...]

teleports for Mercedes-Benz,

but in fact obsession and a knowing

that has them lashing out, that will

see them thin on the ground

when there are no varieties

of wheat hardy enough

to sustain encomiums,

the rural⁴¹.

Dans « The Shitheads of Spray » [les salauds de la pulvérisation], Kinsella porte la violence subie par les espèces indésirables un cran plus loin et imagine une scène de « seed vengeance » où les gestes de Bruce Lee sont convoqués contre les « seed-spray » destructrices et les « haters of weed » qui haïssent avec la même vigueur toute espèce de langue poétique protégeant le vocabulaire des plantes et des perroquets par des jeux de langue, comme l'expression « broad-leaf outrage » [indignation latifoliée] qui convoque l'image d'une espèce de plante en colère, ou « dead gum lovers » qui évoque les « guns » en joue contre les perroquets :

Under-ode, antediluvian reprisal,

Seed vengeance, broad-leaf outrage,

Seed-spray head kick, the pressure point

Rumoured to have dropped Bruce Lee

In his tracks; haters of weeds,
 Haters of any more words
 Than needed: say it straight,
 Vandals, poofter-bashers, migrant baiters,
 Dead gum lovers, parrot killers,
 Worshippers of spray-drenched fruit
 That smiles without blight⁴².

L'esthétique écopolitique de Kinsella parle à travers la flore et la faune des champs de blé australiens. C'est une langue d'une *Weird Melancholy* selon l'expression de Marcus Clarke qui caractérise ainsi les contours grotesques et étranges, voire surnaturels, de l'Outback australien ainsi que les « strange scribblings of Nature learning how to write » [les gribouillis étranges de la Nature apprenant à écrire]⁴³. Ce que la *Weird Melancholy* a d'innovant, remarque Kinsella, c'est qu'elle « ne s'inscrit pas sur une ligne du temps occidentale caractérisé par le changement historique. Elle n'entre pas dans cette dialectique. Remontant à des dizaines de milliers d'années à travers la présence aborigène, c'est une poésie constituée de chants, surfaces, peinture, sable, corps, arbres, plantes et texture. Elle est faite d'eau et d'air et de feu, d'un temps du Rêve non linéaire⁴⁴ ». Cette langue des éléments et du temps ancestral se rapproche d'une nouvelle *Natursprache*, d'une *Ursprache* dont les origines remontent à la théosophie de la langue primordiale ou primitive chez Jakob Böhme, et aux tentatives au sein des sociétés savantes dédiées à la langue à Nuremberg au XVII^e siècle (dans le sillage de la traduction vernaculaire de la Bible par Luther) de retrouver la force d'une « langue adamique ou naturelle capable de nommer les essences divines ou immanentes⁴⁵ ». Selon Jane O. Newman⁴⁶, la « controverse gréco-romaine sur l'opposition entre origine naturelle ou conventionnelle de la signification linguistique (*phusei/thesei*) » a suscité des débats sur la question de savoir « si les noms étaient inhérents aux objets ou s'ils

étaient donnés par les humains » et si les « causes premières » de la langue divine pouvait se trouver dans la langue vernaculaire. L'enjeu de ces discussions était de déterminer si l'allemand vernaculaire pouvait être considéré comme une langue « à la fois transcendante et accessible sans médiation aux usages de la société, ce qui lui permettrait d'accéder au statut de « langue "principielle" des Écritures » au même titre que le grec, l'hébreu et le latin. Que le concept de *Natursprache* soit devenu un instrument politique propulsant l'allemand moderne sur la voie du nationalisme linguistique (comme le démontre Jane O. Newman), est un constat aisé à dresser. En revanche, il n'est absolument pas à comprendre en ces termes chez John Kinsella. Chez lui, *Natursprache* évoque un multi-naturalisme décolonial, non anthropocentrique, relié aux cosmogonies aborigènes et, paradoxalement, un idiome inhérent à la nécropastorale issue de l'industrialisation anthropocénique (mais déjà latente chez les poètes du Lake District) qui peut être désignée comme *calamity form* (expression proposée par Anahid Nersessian pour qualifier « le grand tour de prestidigitatation par lequel le capital dissimule sa logique⁴⁷ »). Cette *calamity form* relie les points qui déterminent la réponse affective, non seulement le *cloudfeel* [sentiment éthéré, enveloppant et cotonneux] au cœur du genre écogéorgique, qu'il s'agisse de ballades lyriques ou des ciels de Turner ou de Constable, mais aussi les « points de pulsation⁴⁸ », « la somme prolifératrice des maux engendrés par le capitalisme industriel naissant⁴⁹ ». Ces maux sont implicites dans les paysages de Wordsworth, sous les traits de traces déstabilisantes de la relocalisation forcée à l'époque du mouvement des enclosures, quadrillages formés par les terres agricoles cultivées et les délimitations de la propriété privée qui criblent la surface de la terre and subdivisent son *nomos*⁵⁰ en patchworks de territoires souverains délimités.

Un paysage consumé par les conflagrations sociales et par la dévastation extractiviste apparaît comme *calamity form* dans l'hypertraduction radicale⁵¹ que John Kinsella a donnée du poème en prose d'Arthur Rimbaud, *Une Saison en enfer*. À partir de la traduction littérale anglaise⁵² que Delmore Schwartz en a faite en 1939, Kinsella adopte une démarche de traduction d'une liberté absolue

comme dispositif de décolonialité et d'écosophie qui met en évidence la trame écocidaire sous-jacente qui était déjà en germe dans l'œuvre originale de Rimbaud. Composé en 1873, l'année où le roi belge Leopold II fit imprimer son portrait sur la monnaie du Congo (dont il venait de faire une colonie pénitentiaire et un immense camp de travail) mais aussi l'année de la « panique de 1873 », une crise financière mondiale précipitée par l'industrialisation massive de l'agriculture, le développement non contrôlé des marchés de capitaux ainsi que la multiplication des faillites bancaires et des grèves dans les chemins de fer, *Une Saison en enfer* constitue un pendant naturel à l'histoire parallèle que Kinsella développe : celle de la décolonialité et du « grand défilochage » (*the great unraveling*) de l'Anthropocène vers le Capitalocène. Dénonçant « la fin de partie imposée à la vie sur Terre par des gouvernements, des entreprises et des individus rapaces » et « l'exploitation de la ruralité à des fins d'enrichissement industriel », Kinsella annonce clairement : « J'ai voulu écrire un texte résolument décolonial [...] conscient de son passif colonial et de ses propres contradictions (et contre-indications)⁵³ ». Court-circuitant les clichés « déclinistes » adossés, comme le décrit Ursula Heise, au récit d'une évolution téléologique depuis l'émerveillement propre au sentiment du sublime jusqu'à la prémonition d'une destruction certaine, la traduction de Kinsella canalise « le cri » de l'original rimbaldien dans un flot d'imprécations⁵⁴.

Écrit sous l'influence de l'absinthe et de l'opium juste après la violente rupture avec Verlaine, *Une Saison en enfer* donne libre cours à une entité satanique que Kinsella assimile au destin de l'Anthropocène à l'agonie. Dans sa traduction résolument libre, il reformule les hallucinations rimbaldiennes inspirées de Coleridge, celles d'un monde embrasé par les feux de l'enfer, traversé par une « visionary abjection arising from the mixing of solids and liquids of red & black ». Sous l'effet d'une « high-grade heroin », et en partie rendu aveugle par une « earth-eating light⁵⁵ », le Jésus de Kinsella marche « on lakes of boiling plastic. And the polypropylene emerald curve of the corporate waves gathers his light in its powerhousecrypt, his brown locks tattered...⁵⁶ ». Dans la frénésie de ces « corporate waves », nous faisons l'expérience de « toxic splurge of damnat-

ion », mais aussi de quelque chose de similaire à ce qu'Alain Badiou décrivait, à propos de l'« amour désespéré » dans les *Illuminations* de Rimbaud, comme une dissolution des intensités dans « les eaux glacées du calcul égoïste⁵⁷ ».

Le narrateur de Rimbaud dans l'hypertraduction de Kinsella est un anarchiste et un révolutionnaire ; il se présente lui-même comme un esclave Noir qui dénonce devant une cour de justice fictive les ravages de l'oppression coloniale, de la suprématie blanche et de la destruction de l'environnement par l'extractivisme. Kinsella ne cherche pas à embellir, il distille simplement dans cette voix narrative une réalité, une urgence, un optimisme cruel: « I daily watch the illegal timber milling operation, using logs from mine sits in The Hills as part of a symbiosis of extraction – debranching unbar-kling treating chopping – in which red sap runs over the oilstained soil below the mill.] Bonanza, I'd bellow out with my failed irony⁵⁸

». Kinsella, par un usage optimal de l'effet de discordance provoqué par l'anachronisme, offre une traduction où les divagations anti-establishment et dyspeptiques de Rimbaud deviennent des attaques antisystème contre le capitalisme de connivence et l'extractivisme racial. Là où Delmore Schwartz rendait littéralement « Je suis assis, lépreux, sur les pots cassés et les orties, au pied d'un mur rongé par le soleil » par « I, leprous, seated myself on broken pots and nettles, at the foot of a wall devoured by the sun », Kinsella offre: « Bodyrot of the Age, parked on trashed cell phones, tentacles of circuitry slowly (de)composed by the sun⁵⁹ ». Dans la version de Kinsella, les prisonniers incarcérés à perpétuité et les bandes errantes de saisonniers désœuvrés évoqués par Rimbaud deviennent des « billionaires who swan through the foyers of gold-leaf hotels glittering their smiles over the land they spoliage », oublieux des « poisoned agri-workers⁶⁰ ». Co-constitutives de l'injustice planétaire, l'accumulation primitive et l'exploitation technologique des ressources acquièrent leur pleine puissance expressive en tant que *Natursprache*, bien que dans une veine nécropastorale.

Incursion dans l'esthétique écosophique, la nécropastorale de Kinsella s'insère dans la tradition du genre pastoral (tout en le transformant) qui remonte au classicisme gréco-latin, à la Renaissance

aise et italienne jusqu'au XVII^e siècle allemand (qui a vu l'émergence des sociétés dédiées à la langue et à la sacralisation de l'idiome vernaculaire). Elle puise également dans la critique littéraire, comme l'extraordinaire « *Et in Arcadia Ego* : Poussin et la traduction élégiaque⁶¹ » d'Erwin Panofsky et l'ouvrage classique de William Empson, *Some Versions of Pastora*⁶². La version kinsellienne du roman pastoral est enracinée dans les terres à blé australiennes, un pendant aux paysages archipéliques, chez Aimé Césaire, Derek Walcott et Édouard Glissant, qui se tiennent sur les ruines de l'économie de plantation, et aux inventaires des espèces spoliées par l'exploitation de produits carbonifères chez Michel Deguy, Lisa Robertson ou encore Forrest Gander. Loin d'être une poétique sous forme de thème ou de topos, cette *Natursprache* nécropastorale s'apparente davantage à une praxis critique, une pratique de traduction qui translate la destruction de la terre en langue vivante. A l'édifice de la pensée écosophique sur la justice des ressources, l'intrication quantique et les imaginaires temporels portant sur la finitude terrienne, peut s'ajouter l'écopoïèse de John Kinsella, une poétique qui garde l'oreille tendue vers le sol et l'œil sur les *shitheads of spray*.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Au-delà de toute échelle : auto-extinction et réalisation de la raison

Par Marcus Quent | 24-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Clotilde Nouët

Face à des menaces d'une ampleur inédite, telles que la bombe atomique ou la catastrophe climatique, notre capacité à comprendre et à agir est mise à rude épreuve : nous oscillons entre le sentiment d'une mobilisation urgente et la paralysie totale. Ces dangers transforment notre rapport au temps et à l'humanité, mettant en crise l'idée même d'un sujet collectif capable d'agir. Comment, dès lors, repenser la mesure et le fondement de l'action politique ? Inspiré par Günther Anders, Marcus Quent décrypte ici l'épuisement de la pensée critique face aux catastrophes modernes.

Une menace qui dépasse toute échelle est ambiguë dans les affects qu'elle suscite, d'un extrême à l'autre. D'une part, elle a un énorme potentiel pour nous mobiliser, nous remuer – lorsque rien n'est plus sûr et tout en jeu, nous devons agir immédiatement. D'autre part, en dépassant toute échelle, elle tend justement à nous endormir, à nous paralyser, à nous laisser immobiles. Car face à une telle menace, nous nous sentons non seulement incapables de la conjurer, mais aussi tout simplement de la rendre intelligible ; il semble impossible de la concevoir véritablement. La démesure d'une menace peut ainsi avoir un effet banalisant qui est fatal, comme le soulignait déjà Günther Anders face à la bombe atomique dans les

années 1950 : elle dépasse les « limites » [*Leistungsgrenzen*] des facultés humaines, révélant un « décalage » [*Gefälle*] entre elles, les facultés d'imagination et de cognition étant en discordance avec la faculté de production¹. Ainsi, Anders semble suggérer qu'une menace peut engendrer son propre travestissement, provoquant un « aveuglement » spécifique chez ceux qui en sont affectés. Nous pourrions le suivre ici et affirmer qu'une menace hors d'échelle semble toujours être, pour ainsi dire, à la fois au-dessus *et* en-dessous du seuil de nos facultés ; « supraliminale » et « subliminale ». Il semble donc que l'on ne puisse s'y référer que par l'exagération ou l'euphémisation, sans jamais pouvoir y faire face de manière appropriée, c'est-à-dire avec un soi-disant sens des proportions exactes. En d'autres termes, une menace qui dépasse toute échelle, dont la portée est illimitée ou démesurée, défie notre faculté de compréhension, qui doit inévitablement la normaliser pour la rendre accessible à la raison.

Toutefois, non seulement cela soulève un problème épistémologique, mais surtout, c'est un défi pour la sphère sociale de l'action. L'action politique qui part d'une menace au-delà de toute échelle, se rapportant à l'incommensurable, tend ainsi à se transformer elle-même en quelque chose d'incommensurable. Comme le montre la politique au quotidien, l'action politique sans mesure oscille en permanence entre l'*hyperpolitisation* et la *dépolitisation*. Elle se soucie d'une menace exceptionnelle qui introduit un état d'exception. Or en même temps, elle tend à réintégrer et à normaliser l'exceptionnel en cherchant à le comprendre – et, plus encore, comme l'affirment certains, elle tend à normaliser l'état d'exception lui-même. Par conséquent, la politique liée à une menace qui dépasse toute échelle se situe toujours à la frontière de la dissolution de la politique. Dès lors, nous pourrions nous demander : sommes-nous obligés d'appliquer à nouveau la *bonne échelle* à la politique, de définir sa juste mesure, pour ainsi dire, au-delà de la démesure de la menace ? Ou faudrait-il plutôt un nouveau fondement de la politique, une politique qui *dépasserait* la perspective de l'*échelle* elle-même ?

L'idée du tout – face à son extinction

La menace nucléaire et la transformation écologique, la bombe atomique et la catastrophe climatique, sont les deux dangers exemplaires et apparemment incommensurables de notre présent historique. Ils induisent un présent en péril qui, paradoxalement, apparaît comme une période qui pourrait ne jamais toucher à sa fin. Puisque nous sommes menacés d'une fin potentielle absolue, « notre » présent devient en même temps un présent sans fin. Le temps y est menacé d'abolition sans que la menace elle-même puisse s'achever ou disparaître dans le temps. Ainsi, tant que l'imminence de la menace n'a pas mis fin au temps en tant que tel, le présent se prolonge, il devient potentiellement sans fin – et perd, par conséquent, précisément son statut de présent. En ce sens, le présent en danger implique avant tout une crise de l'historicité et de la temporalité; il n'introduit pas seulement une nouvelle période, mais modifie le temps lui-même.

En tant que menaces qui semblent dépasser toute échelle, la bombe atomique et la catastrophe climatique sont souvent considérées comme des événements quasi-apocalyptiques de l'(auto-)extinction de l'humanité. Que nous trouvions cohérent de les concevoir en tant que scénarios sécularisés d'une fin des temps et, par conséquent, de réfléchir au « présentisme apocalyptique² » qu'ils introduisent, les deux événements diffèrent également de manière significative. L'un fait référence à une incision ponctuelle censée provoquer la fin absolue, alors que l'autre apparaît comme une série de processus qui s'accumulent sur une longue période. Et si l'un peut être rattaché à une action initiatrice – l'image fantasmatique d'un bouton rouge sur lequel on appuye – l'autre apparaît plutôt comme une séquence disparate d'une multiplicité d'actions et d'habitudes, qui ne peut être identifiée comme une structure qu'à travers l'application d'outils techniques, la collecte de données et leur analyse scientifique. Mais ce contraste marqué entre les deux événements pourrait en même temps être trompeur. Après tout, l'incision ponctuelle de la bombe s'étend en se référant à une

longue préhistoire de la technologie qui en est la condition, tandis que le déroulement dans le temps des changements écologiques, comme nous le savons maintenant, s'accompagne de « points de basculement » de type événementiel qui peuvent rapprocher ces changements de l'impact de la bombe. Les processus qui s'étendent sur des décennies, des siècles, des changements prolongés et graduels, peuvent ainsi acquérir un élément de *soudaineté* auparavant associé à l'avènement de la bombe : des tournures imprévisibles qui semblent révéler l'ensemble de nos comportements et habitudes accumulés.

Malgré ces différences (et, encore une fois, les similitudes dans ces différences), deux aspects de l'incommensurable semblent relier plus directement les deux horizons événementiels. Et il n'est pas surprenant que ces deux aspects, ayant influencé le discours théorique sur la menace nucléaire, reviennent également aujourd'hui dans les discussions liées aux défis écologiques de notre époque ainsi que dans les débats théoriques sur le concept de l'« Anthropocène ». Le premier aspect est lié à une transgression de l'histoire humaine, remise en question par un horizon temporel caractérisé comme « historiquement supraliminaire ». Le second aspect concerne l'idée d'un sujet collectif et la relation à l'humanité dans son ensemble, ce qui implique le problème de la relation entre la division et l'unification.

Concentrons-nous pour l'instant sur ce second aspect et, pour ce faire, revenons un instant à Günther Anders. Selon lui, la bombe atomique larguée sur Hiroshima en 1945 a provoqué un changement dans la nature humaine : une « métamorphose métaphysique³ ». Selon lui, cet événement a remplacé la phrase « Tous les hommes sont mortels » par la phrase « L'humanité dans sa totalité peut être tuée »⁴. En d'autres termes, à la nouvelle lumière de la bombe atomique, ce ne sont pas seulement les membres individuels de l'espèce qui sont mortels, mais bien l'espèce elle-même qui est devenue « tuable » [*tötbar*]. Avec la menace nucléaire, l'humanité prend donc une existence finie en tant qu'espèce elle-même. La perspective d'une guerre nucléaire a donc un effet unificateur, mais seulement de manière *négative*. D'une part, en tant qu'espèce « tuable »,

l'humanité devient, dans un certain sens, unifiée. Mais d'un autre côté, l'humanité, sous cette forme négative, n'apparaît que comme un sujet collectif *potentiel*, puisque la menace n'a pas effacé les divisions sociales. Le point décisif est que, face à son anéantissement potentiel, ce que l'on pourrait appeler, avec Marx, sa réalisation en tant qu'« être générique » [*Gattungswesen*] reste finalement à accomplir. C'est pourquoi Anders rejette toute forme de généralisation qui présuppose une subjectivité collective capable d'agir – comme elle apparaît, par exemple, dans des figures de style telles que le « suicide de l'humanité ». Contre ce faux singulier collectif, qui présuppose l'humanité comme unité existante, il met l'accent sur sa fêlure interne : sa division en auteurs et victimes. Même si la frontière entre ces deux camps est, comme il le dit, « ambiguë » dans la menace nucléaire, supprimer cette division reste « inadmissible⁵ ».

Indépendamment de la structure temporelle différente des deux menaces, cet aspect surgit de nouveau dans le débat sur l'Anthropocène : ce qui réapparaît, c'est à la fois la référence critique à l'humanité en tant que tout ou en tant qu'agent collectif potentiel et, en même temps, la critique d'un sujet collectif présupposé qui s'avère divisé ou qui doit être différencié. Mais ce retour n'est pas une simple répétition. Loin de là : quelque chose a fondamentalement changé dans la relation d'unification et de division de ce même ensemble. En définitive, c'est le rôle de l'humanité en tant qu'élément idéal qui affronte la menace et transcende la réalité avec ses fractures et ses divisions. Ce qui est en jeu, c'est précisément l'humanité en tant qu'*idée*.

Si l'on considère quelques-unes des voix philosophiques importantes présentes dans les années 1950 et 1960 qui se sont référées à la menace nucléaire – Karl Jaspers et Günther Anders, par exemple, mais aussi Theodor W. Adorno et Maurice Blanchot, un aspect est particulièrement frappant. Dans leurs contributions, ils ont envisagé la réalisation de l'idée de l'humanité précisément face à son *anéantissement* potentiel. Ou, plus loin encore, ils se sont référés à l'anéantissement potentiel de l'humanité précisément en tant que support ou média possible de sa *réalisation*. Bien qu'avec

des accents différents, dans leurs conceptualisations, la perspective de la catastrophe et la perspective de l'humanité sont entrelacées. Plus encore, la perspective catastrophique est *la* perspective de la réalisation de l'humanité. Avec la menace nucléaire, l'ensemble de l'humanité est en jeu, bien que cette unité ne soit elle-même pas encore réalisée, mais censée devenir concevable, réalisable et concrétisable précisément grâce à cette menace. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'apocalypse nucléaire a été conceptualisée comme l'apocalypse de la raison.

Le progrès, comme le dit Adorno dans une conférence de 1962, serait d'abord la création d'une humanité « dont la perspective s'ouvre face à l'extinction⁶ ». C'est précisément parce que le temps historique est devenu une échéance ultime que l'humanité peut, comme le formule Blanchot, de manière similaire, dans son essai « L'apocalypse déçoit », « se voir éveillée à l'idée du tout » en « lui donnant forme »⁷. La menace nucléaire permet donc et exige en même temps que la raison « s'éveille » et se réalise. L'argument est le suivant : au moment même où les hommes acquièrent les moyens techniques de leur anéantissement total, leur totalité leur est présentée – sous forme négative. En regardant de plus près les œuvres individuelles, on pourrait découvrir dans chaque cas que l'anticipation d'un « réveil » chez Blanchot, d'une « résolution » [*Entschluß*] chez Anders, ou d'une « conversion » [*Umkehr*] chez Jaspers, sont chacune une tentative de penser l'unification de l'humanité comme réalisation de la raison par le biais d'une négativité absolue. Ainsi, la bombe atomique, contre-image ultime de la raison, se transforme – désespérément, diront certains – en un pari de la pensée sur sa réalisation dialectique.

Unification et division de l'humanité

Il est remarquable qu'aujourd'hui la catastrophe climatique ne soit plus la scène sur laquelle se joue l'idée d'humanité. Au contraire, il semble que le concept lui-même ait été suspendu – ou tout au plus, comme chez Dipesh Chakrabarty, conservé comme une sorte d'espace vide : un « universel négatif » vide censé représenter l'human-

ité en tant qu'espèce ou « force planétaire ». Il n'est explicitement plus supposé être un universel qui émergerait d'un mouvement dialectique de l'histoire ou d'une crise du capital⁸. Malgré des similitudes au premier abord, ce discours d'un « universel négatif » chez Chakrabarty s'avère bien différent de la référence à une idée ouverte par le négatif chez Blanchot ou Adorno – même si leurs interventions concernant l'idéal du progrès dialectique peuvent sembler similaires. Bien sûr, le problème est d'abord qu'aujourd'hui la catastrophe climatique ne peut être pensée comme un point événementiel ou une incision ponctuelle où le tout se réalise. Mais le rejet contemporain de l'idée d'humanité n'a certainement pas à voir qu'avec un horizon temporel différent. Ce rejet est également la conséquence d'un processus qui se déroule depuis les années 1970 : celui de la mondialisation, qui est essentiellement la différenciation globale de la modernité, impliquant de nouvelles formes de critique et de résistance à celle-ci, à savoir les politiques décoloniales globales et les théories postcoloniales.

Ainsi, dans la catastrophe climatique, il semble que l'« éveil à l'idée du tout » ne se produise pas seulement parce que la temporalité de l'événement contrecarre la « fin des temps » de la raison nucléaire. L'éveil échoue plutôt parce que l'orientation vers une unification qui génère la totalité apparaît de plus en plus comme l'expression d'une position particulière qui, dans sa portée universelle, est avant tout une violence particulière. D'une certaine manière, dans ce contexte, on peut observer un renversement conceptuel : au lieu d'une humanité divisée dont l'unité réalisée est encore en suspens, mais rendue pensable par son possible anéantissement, vient désormais le diagnostic d'une humanité *préventivement* unifiée dont l'être fragmenté doit être démasqué, ce qui dépasse la portée des divisions sociales. Alors que face à la menace nucléaire, l'accent était mis sur l'unification et les divisions sociales pour élever l'idée de cette unification, dans la transformation écologique, à l'inverse, les divisions sont désormais intensifiées dans la pensée. Elles sont à présent inscrites dans le concept même de nature humaine, pour le rendre, finalement, obsolète. Face aux divisions sociales que la réalité produit elle-même, la référence à une part idéale de l'universel pour invoquer un « dépassement » [*Aufhebung*] semble alors insout-

enable. Au contraire, la pensée des divisions affecte et s'empare de la partie idéale elle-même, au nom de laquelle elles étaient censées être dépassées. Ainsi, la perspective du tout, introduite par l'idée, est engloutie par ce conflit. Au lieu de cela, on souligne une incompatibilité dont on dit qu'elle a des proportions cosmologiques et qu'elle révèle des mondes différents, pour ainsi dire. Dans l'« Anthropocène », l'humain est donc intellectuellement unifié en tant que « force géologique », mais simultanément, les théories posent axiomatiquement l'impossibilité de donner une consistance à l'humain en tant que sujet collectif. De manière cruciale, dans ce contexte, une certaine perspective du tout semble être abandonnée, même dans sa négativité et son potentiel critique.

On pourrait donc dire que les intensifications et les tensions que la bombe atomique a rendues possibles pour la pensée ont été fragmentées. Le mouvement dialectique, qui s'accrochait encore au point de fuite d'un « dépassement du monde historique lui-même »⁹, a pris fin. Les problématisations de l'universel de l'humanité sont largement sorties du cadre de référence critique que le concept lui-même fournissait. Adorno décrivait l'idée de l'humanité comme « n'excluant absolument rien » : « Si l'humanité était une totalité ne portant plus en elle aucun principe limitatif, elle serait alors également libre de la contrainte qui soumet tous ses membres à un tel principe et ne serait plus, de fait, une totalité : pas d'unité forcée.¹⁰ » Cela signifie que l'humanité serait enfin une totalité – et, en même temps, cesserait d'en être une. C'est comme si, par opposition à cette idée, on généralisait à présent la perspective selon laquelle la totalité est toujours une *simple* totalité, et l'unité toujours une *simple* unité. La force subjective de la contrainte ne peut plus être distinguée de l'idée. Il semble plutôt que l'on doive considérer celle-ci comme l'essence même de l'idée. Par conséquent, l'humanité en tant que totalité pas encore existante ou en tant que totalité à réaliser reste aujourd'hui sans cadre et sans ancrage. Elle n'a pas de temps, et plus d'espace.

Intellectuellement et conceptuellement, l'être humain de l'« Anthropocène » est unifié en tant que « force géologique ». Sous cette forme, il est confronté à des questions sur son pouvoir et sa

abilité, qui appellent à la différenciation de son unité intellectuelle. Ainsi, au moment où l'humanité est déclarée force « géologique » ou « planétaire » – une sorte de tout, ou de totalité, en quelque sorte – certains auteurs nous rappellent que le discours sur l'*anthropos* en tant qu'agent collectif est trompeur, étant donné l'inégalité des responsabilités et des relations de pouvoir. En tant que force « planétaire », l'humain devient, pour ainsi dire, un tout, qui se situe désormais précisément au-delà de l'histoire humaine. Et c'est encore dans ce tout que s'inscrivent les antagonismes qui le remettent en cause. Mais ce qui a changé de manière significative, c'est que ce tout, cette totalité, est désormais présenté comme une force qui se retire ou se révoque de l'histoire humaine. Dans la menace nucléaire, l'idée de totalité apparaissait, avec le paradigme d'une réalisation de la raison, précisément du côté du mouvement de l'histoire. Elle était pensée comme une totalité qui, au moment de sa réalisation, ne serait plus une unité forcée. Or, face à l'ensemble de la force « planétaire » que l'homme est devenu mais qui dépasse et surcharge son histoire, le mouvement de l'histoire apparaît non pas comme permettant une unification, mais comme le travail nécessaire de différenciation de l'unification intellectuelle, et la fragmentation de la cosmologie moderne dans laquelle est apparue l'idée d'humanité-même.

Au-delà de la réalisation sublime

Pour conclure provisoirement, l'unification et la division ont aujourd'hui changé de camp – et sont réinscrites à un niveau différent. Face à ce changement ou à ce tournant dans notre situation actuelle, face à une menace au-delà de toute échelle, il est cependant impossible de simplement réactiver l'idée de la réalisation de la raison. Aux mouvements de résistance à la mondialisation, qui s'expriment à travers la critique postcoloniale des concepts modernes et les mouvements décoloniaux mondiaux, s'ajoute peut-être aujourd'hui, dans un monde en profonde mutation écologique, la remise en question des paradigmes de *réalisation* et de *production*. En nous rappelant la menace nucléaire dans les années 1950 et 1960, nous pouvons conclure que les contributions philosop-

hiques à la nouveauté de la bombe atomique étaient en fin de compte toujours enchevêtrées dans la configuration d'une *réalisation sublime*. Même celles qui ont radicalisé la négativité, en s'abstenant de toute forme de positivisme – notamment le positivisme effectif du « dépassement » hégélien lui-même –, ont conservé l'idée de la création d'un sujet collectif ou « sujet global » [*Gesamtsubjekt*] précisément en tant qu'autoproduction de la réalité de l'humanité. L'extinction et la création de l'humanité, c'est-à-dire la catastrophe ultime et la force unificatrice de l'idée, se reflétaient toutes deux dans une forme sublime de réalisation. Voici le cadre qui se révèle intenable.

Néanmoins, nous devons veiller à reconnaître la dimension de son efficacité. De manière cruciale, ce cadre peut également être efficace lorsque l'idée d'humanité est rejetée. La pensée qui oriente l'existence humaine vers une réalisation future, qui pense que le sens de l'existence procède d'un but ou d'une unité encore à réaliser, est aussi – négativement – toujours à l'œuvre dans l'anticipation actuelle d'un anéantissement imminent que les activistes écologiques de la fin des temps cherchent à éviter ou à prévenir. Ainsi, ce que nous devons interroger rigoureusement aujourd'hui, c'est l'affinité entre la construction temporelle d'une réalisation à venir de la raison humaine et la construction temporelle régie par la notion d'une catastrophe imminente.

Ce qui nous « menace » réellement ne serait-ce pas que l'humanité ne puisse ni être construite, réalisée ou produite en tant qu'*œuvre* humaine, ni être détruite ou anéantie de la même manière ? Aujourd'hui, dans notre « fin des temps » sécularisée, l'idée de l'auto-extinction potentielle de l'humanité apparaît, pour ainsi dire, comme le reflet de sa sublime réalisation ou (auto-)production. Cependant, la raison pour laquelle l'humanité ne peut être détruite n'est pas simplement qu'elle n'est pas encore réalisée, mais plutôt que son existence ne peut pas être pensée comme une réalisation ou une production. Par conséquent, elle ne peut être pensée comme sa destruction ou son (auto-)extinction. Rappelons ici Jean-Luc Nancy, qui soutenait que l'être est l'être-en-commun, mais que la « communauté » en tant qu'être-en-commun suppose précisém-

ent « l'impossibilité d'un être communautaire sous la forme d'un sujet »¹¹. L'être ne peut se réaliser ou s'accomplir en tant que sujet. Ainsi, face à une catastrophe ou à une menace sans mesure, au-delà de toute échelle, la tâche actuelle de la pensée n'est pas seulement de problématiser la perspective de l'échelle, fondée sur la compréhension. La pensée doit plutôt mettre en avant et revitaliser la question d'une politique au-delà du paradigme de la réalisation et de l'(auto)production – sans, ce faisant, simplement abandonner la perspective critique de l'ensemble. En fin de compte, il s'agirait d'une politique qui résiderait également à la frontière de la dissolution de la politique. Mais d'une toute autre manière.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Gagner du temps face à l'imminence de la catastrophe

Par Alexander García Düttmann | 24-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Bastien Gallet

Alexander García Düttmann affirme qu'une crise mondiale – l'anéantissement nucléaire, l'effondrement écologique – ne peut être résolue par des tractations réformistes. S'inspirant de l'essai de Maurice Blanchot « L'apocalypse déçoit », il présente la catastrophe comme une ouverture paradoxale : tout en signalant l'autodestruction potentielle de l'humanité, elle oblige à prendre conscience des échecs du système, poussant ainsi vers une rupture révolutionnaire. Et si, pour retarder le désastre et poser les frêles fondements d'une réinvention collective, il fallait faire de l'ambivalence une arme, « comme si l'on n'avait rien à perdre, ou comme si tout était déjà perdu » ?

Si, face à une catastrophe mondiale imminente, une action qui l'empêche ou une transformation radicale des conditions qui ont engendré la situation actuelle semblent plus urgentes que jamais, il est en même temps peu probable que les négociations entre nations, États et territoires, d'une part, et le réformisme social, politique et juridique, d'autre part, suffisent à mettre en œuvre ce changement. Une véritable transformation, tel que le monde dans son ensemble et ses relations de production à la fois disparates et fondamentalement similaires s'en trouvent changées, ne peut qu'être révolutionnaire. Cependant, une fois qu'une totalité a effectivement

ent surgi, tout changement susceptible de l'affecter doit être un changement maîtrisable pour cette totalité, ou alors un changement au sein de celle-ci. Sinon, la totalité n'en serait pas une, elle ne serait pas une interconnexion surgissant à l'intérieur de ses moments, de ses éléments et de ses figures individuelles qui ne leur est jamais imposée de façon violente. À chaque fois que le changement s'avère réel ou révolutionnaire, la totalité, elle, se révèle fausse, fendue ou négative, une totalité avec une extériorité. Le changement réel ou révolutionnaire ne peut donc être qu'un changement qui génère une totalité. Il se produit parce que la totalité attend toujours son propre avènement, sa réalisation. Et tout comme une totalité ne peut être changée que radicalement ou pas du tout, en cessant d'être négative, ou en cessant d'être une simple idée, en devenant une totalité positive, qui, dans son existence même, a surmonté tous les antagonismes perturbateurs et disjonctifs, il n'y a pas d'événement ou d'élan révolutionnaire qui ne concernerait pas la totalité, aussi locale et spécifique qu'il soit, ou aussi vague et faible.

Dans son essai « L'apocalypse déçoit », qui date du milieu des années soixante du siècle dernier, l'écrivain, philosophe et critique littéraire Maurice Blanchot passe en revue un livre volumineux sur la catastrophe imminente d'une guerre nucléaire que Karl Jaspers avait publié moins de dix ans auparavant et qui venait d'être traduit en français. La possibilité que l'humanité s'anéantisse à l'échelle mondiale, possibilité révélée historiquement par la science et la technologie, dénote, selon Blanchot, un événement « problématique¹ » et « ambigu² », un événement qui échappe à toute tentative de définir son sens et sa signification. Car cet événement plane toujours au-dessus de l'abîme d'un vide absolu, entre une expérience induite par une volonté de vérité qui rend le genre humain conscient de sa puissance infinie de négation au sein de son incomplétude toute aussi infinie, et la visualisation d'une idée qui apparaîtrait pour la première fois à l'horizon de l'espèce humaine, tel un soleil impossible à reconnaître, un astre dont le lever, entrevu, pourrait aussi être considéré comme son crépuscule. C'est l'idée de totalité. Certes, la totalité dont il s'agit ici est elle-même fêlée, puisqu'elle recèle une puissance de simple destruction qui doit aussi

devenir une puissance capable de constituer une communauté jusqu'alors inconnue et englobante, communiste « en un sens plénier³ », comme le dit Blanchot. Cela renforce la difficulté de déterminer le type d'événement dont il s'agit pour une catastrophe auto-induite alors que cette catastrophe menace le monde dans son ensemble.

On notera que Blanchot ne cesse de se référer à la conscience et à l'attention, au fait de voir quelque chose ou de ne rien voir, de découvrir quelque chose de nouveau, d'original et d'inattendu, ou bien de rester aveugle face à une possible extinction totale, contraint de répéter des banalités telles que « il ne faut pas que les humains meurent ». On peut se demander si cet accent mis sur la conscience et l'éveil, sur la vue et l'aveuglement face à la possibilité d'une catastrophe totale que l'homme s'est donnée, n'empêche pas le développement d'une « pensée nouvelle » que Blanchot défend contre Jaspers, dont les réflexions sur la terreur atomique ne seraient qu'un « faux-semblant⁴ », une consolidation de « situations anciennes⁵ ». Est-ce que la conscience et la prise de conscience peuvent réellement provoquer le changement radical et révolutionnaire sans lequel une totalité positive, le communisme, ne pourra jamais se détacher d'une totalité négative, le capitalisme, qui ne cesse de se reproduire par la domination, l'exploitation, l'accumulation, l'expansion, et l'exclusion intégrante ?

Vers la fin de son essai, Blanchot détecte un éveil qui conduit à nouveau à une prise de conscience. Plus la « totalité destructrice » du pouvoir capitaliste se force sur les humains et les autres espèces, ou plus l'idée d'une totalité se manifeste, bien qu'elle soit disjonctive et divisée, ou plus la totalité de la destruction menace l'humanité, plus l'humanité « risque de se voir éveillée à l'idée du tout et comme pressée d'en prendre conscience en lui donnant forme, c'est-à-dire en s'organisant et en s'unifiant⁶ ». Ici, l'éveil et la prise de conscience ne précèdent pas au changement radical, réel, et révolutionnaire mais coïncident en quelque sorte avec lui. En effet, le moment de l'éveil, l'aube, est censé être un moment où l'« idée du

ution d'une conscience, la conjoncture d'un éveil et d'une vigilance. Mais la conscience coïncide d'emblée avec un engagement pratique, avec la formation d'un tout qui revient à une unification organisatrice ou à une organisation unifiante, comme si la totalité destructrice et sa puissance négative inhérente se retournaient d'emblée contre elles-mêmes. Il est impossible de changer une totalité, et lorsque son idée apparaît dans son aspect le plus déformé, elle semble se débarrasser à la fois de son idéalité et de sa négativité, de la négativité d'une totalité qui n'existerait pas encore. Tout repose sur ce moment vivifiant où la reconnaissance et l'action s'avèrent indiscernables, et n'instituent pas une séquence dans laquelle un moment de « critique conscientisante » serait suivi par une « pratique politique » transformatrice, pour employer les distinctions habermassiennes – même si ce moment d'éveil dépend encore de ce que Blanchot appelle un « risque ». Il y a ici un élément de hasard, puisque la pratique politique et la « critique conscientisante » ne sont liées ni par nécessité ni par une « relation immanente⁸ ». L'opération de Blanchot n'est donc pas une analyse des conditions créées par une catastrophe imminente. Il considère plutôt cette catastrophe – l'auto-anéantissement de l'humanité dans une guerre nucléaire aux effets planétaires – comme une chance pour la venue au jour de quelque chose d'absolument nouveau qui s'annonce et donc se précède sous la forme la plus improbable qui soit, à savoir le communisme.

N'est-ce pas une façon de gagner du temps que de mettre l'accent sur cette chance, surtout lorsque la chance d'un changement révolutionnaire, la chance de générer une totalité qui défie toute échelle et mesure parce qu'elle doit rester sans précédent, est imbriquée dans son contraire ostensible, une catastrophe dont l'ampleur reste impossible à mesurer ? L'événement peut aller dans les deux sens. Il peut causer une destruction totale et il peut aussi créer une totalité. L'un n'est pas possible sans signaler l'autre. En fin de compte, Blanchot semble indiquer que l'événement – une guerre nucléaire mondiale, l'avènement du communisme – doit à jamais être « problématique » ou « ambigu », traversé par une asymétrie irréductible puisque la totalité de la destruction ne peut être hantée par la totalité de la création de la même manière que la totalité de la création

continue, elle, à être hantée par la totalité de la destruction. Dans ces circonstances, chercher à gagner du temps est peut-être le seul but qui vaille la peine d'être poursuivi, en supposant que la destruction peut ainsi être retardée et la création en même temps soutenue par ce décalage. Cette hypothèse est elle-même « problématique » ou « ambiguë » dans la mesure où le temps de la destruction et le temps de la création doivent chacun se montrer incommensurables et intraitables, récalcitrants au calcul.

Comment, au juste, Blanchot cherche-t-il à gagner du temps dans « L'apocalypse déçoit » ? Précisément en évitant le « thème⁹ » du changement radical, contrairement à Jaspers et tant d'autres, surtout de nos jours, où la catastrophe qui s'annonce est double, celle d'un auto-anéantissement nucléaire de l'humanité – conséquence de la guerre entre l'Est et l'Ouest – et celle d'un auto-anéantissement climatique de l'espèce humaine – conséquence de l'anthropocène. En résumé, Blanchot prend le parti de l'entendement, agent de la séparation et de la dissociation, de la fissure et de l'analyse, d'une négativité sans faille, qu'il voit à l'œuvre dans les avancées scientifiques et technologiques qui ont préparé l'invention de la bombe atomique. Blanchot affirme que comprendre le monde, expérimenter avec la vérité, implique non seulement de s'exposer à la mort, mais aussi de se donner les moyens technologiques de détruire ce que l'on croit avoir compris. Toute tentative de réduire l'activité de l'entendement dont dépendent la compréhension et la destruction, est une tentative d'éliminer l'être humain avant même que la question de son auto-anéantissement ne puisse être posée. Dans le texte, l'élaboration de cet argument suit une évaluation de la difficulté qui entoure l'événement destructeur, la guerre nucléaire, d'une ambiguïté déconcertante. L'argument est introduit dans le texte par un « d'un côté¹⁰ » qui ne suscite pas un « de l'autre côté » concomitant, comme s'il n'y avait rien de honteux à ce que la science et la technologie atteignent une limite où l'invention de la bombe atomique permette à l'humanité de se détruire, comme si, après tout, l'événement destructeur n'était pas si ambigu que ça. Blanchot soutient également qu'il ne faut pas sous-estimer la froideur et l'absence de crainte que l'on attribue à l'entendement. Au lieu de l'empêcher de saisir l'importance de la menace atom-

ique, cette froideur lui permet d'analyser cette menace, d'examiner les problèmes qu'elle pose pour une stratégie militaire et d'explorer les moyens de la concilier avec une existence vivable. L'entendement soutient le réformisme plutôt que le bouleversement révolutionnaire. Il se révèle pourtant d'une grande valeur pour la pensée car sa propre incapacité à concevoir le monde en termes de raison, en termes d'idées telles que l'idée de totalité, a un effet éclairant qui démystifie l'apocalypse et produit une sorte de sagesse. L'entendement dénonce la fausse alternative du tout ou rien lorsque cette alternative est instrumentalisée par des nations et des États soucieux de dissimuler la faiblesse de leur prétendue puissance. La bombe atomique n'est pas une invention d'alchimiste, souligne Blanchot.

En même temps, son texte insiste sur la nécessité pour la raison, ou la pensée, de s'élever au-dessus de l'entendement. Si l'entendement, en élaborant le fonctionnement du monde, nous donne la connaissance, la connaissance de la catastrophe par laquelle l'humanité et le monde qu'elle habite prennent fin, la raison nous ouvre la chance d'un changement révolutionnaire qui génère, en premier lieu, une totalité, celle, positive, du communisme. Tout comme l'entendement tend à tout déchirer par sa puissance violente d'analyse, le changement révolutionnaire n'exclut pas la violence. À cet égard au moins, la raison participe à la totalité en tant que totalité de destruction, de détachement, de désintégration. L'entendement ouvre la voie à la raison. Les deux se rencontrent là où l'événement « déraisonnable » d'une destruction totale de l'humanité, auquel l'activité de l'entendement a conduit, touche à la constitution d'une totalité, qui est la tâche de la raison, d'une pensée qui devient pratique lorsque son activité remplace celle de l'entendement. Cependant, lorsque l'entendement et la raison se rencontrent, lorsque la raison bondit hors de l'entendement, lorsque l'entendement soudain se mue en raison et se trouve confronté à un « avatar de la totalité¹¹ » qui n'est plus négatif, la raison peut encore contribuer à un déchaînement de la catastrophe qui s'annonce. Est-ce pour cela que Blanchot affirme que la raison continue à s'attendre elle-même et que, ce faisant, elle retarde son propre avènement, la constitution d'une totalité positive ? Est-ce pour cela qu'il affirme que la raison est

paralysée par l'anticipation de son propre bond, remplie de l'impact affectif d'une peur qui égare et avertit à la fois, une peur entièrement étrangère à l'entendement ? Est-ce pour cela que la raison n'est pas seulement quelque chose que nous devons espérer, mais aussi quelque chose que nous devons craindre ? La raison qui doit s'attendre elle-même et qui ne peut que craindre sa propre arrivée tant attendue, devient humble ou « s'humilie » devant l'activité de l'entendement, et cette humiliation la rend en quelque sorte effrayante. La raison se met-elle en garde contre elle-même, contre l'égarement de la faculté de l'entendement qu'elle peut susciter ? Blanchot suggère que la raison essaie de « gagner du temps¹² », en relayant la tâche qu'elle ne saurait encore accomplir à l'entendement.

Le couple incestueux et ambigu formé par l'entendement et la raison, et celui tout aussi incestueux et ambigu formé par la scission de l'événement, par la destruction et la création de la totalité, se reflètent l'un dans l'autre. Blanchot met ainsi en évidence l'entreprise risquée qui consiste à saisir une chance – non pas à travers une intuition, une prise de conscience et un gain de savoir, mais en raison d'une tension qui atteint, en cet instant, le sommet de son intensité. En restant suspendue, en différant la formation et l'organisation pratique de la totalité communiste dans laquelle elle consiste, la raison intensifie cette tension. Cependant, déléguer une tâche par peur de l'échec et saisir sa chance dans le sillage d'un élan qui ne cesse de viser le placement d'un pari décisif, sont deux manières très différentes de gagner du temps.

Allez-y donc avec violence, comme si vous n'aviez rien à perdre, comme si tout déjà était perdu. L'intimidation sera la règle et non l'exception. Gagnez du temps, retardez la destruction et poursuivez la création, bien que vous puissiez faire le contraire. Ou alors ne le faites pas. Il n'y a aucune échelle sur laquelle vous pourriez compter. Dans la totalité du communisme, les êtres humains, quelle que soit leur définition, *peuvent* finir par décider collectivement et par solidarité mutuelle que le temps de l'auto-anéantissement est désormais là.

—

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

DOSSIER: L'ÂGE DU LITHIUM ?

Métamorphoses de sel

Par Lise Thiollier, Alexia Pierre | 09-06-2025

En résonance avec l'exposition *Métamorphoses de sel*, à La Galerie CAC de Noisy-le-Sec du 1er février au 26 avril 2025.

Dans cet entretien, l'artiste Lise Thiollier revient sur *Métamorphoses de sel*, exposition née d'une immersion dans les strates géologiques, politiques et poétiques de territoires marqués par l'extraction du lithium, entre le désert d'Atacama au nord du Chili et les paysages de l'Allier en France. Comment approcher par le sensible les enjeux de l'extraction des ressources ? Comment donner voix aux sols, aux formes de vie qu'ils abritent, aux récits enfouis qu'ils portent ? À travers une pratique qui mêle sculpture, son, installation et sciences sociales, Lise Thiollier explore les tensions entre écologie, mémoire et technologie dans un monde miné par ses propres besoins énergétiques.

Il y a près de trois étés, en 2022, nous nous retrouvions dans l'atelier de Lise Thiollier à échanger sur nos rapports mutuels aux téléphones portables, à leur mémoire et à leurs usages dans nos quotidiens, leur ébranlement des distances. Nous partageions des lectures qui habiteront sa résidence dans le désert de sel d'Atacama, dans le nord du Chili. L'exposition personnelle de Lise, présentée de février à avril 2025 à la Galerie, centre d'art contemporain de Noisy-le-Sec, est née de ces premiers instants de rencontre. *Métamorphoses de sel* est un projet au long cours, dont le point de départ et le prisme d'approche se devinent dans son titre : ceux de la matière et de ses transformations. Alexia Pierre

- Alexia Pierre: *Lise, de par ton travail de sculptrice, et avant même de partir au Chili, tu t'intéresses à la conversation entre la terre et le sel, sel qui caractérise le paysage de ce désert qui sera le territoire de tes recherches. C'est à travers le sel que tu viens te pencher sur les cristaux de lithium et aux enjeux de leur extraction à des visées énergétiques. Pourrais-tu revenir sur les prémices de ce projet et les découvertes que tu fais lors de cette première étape au Chili ?*

- Lise Thiollier: Étant franco-chilienne, je voulais trouver un moyen de me connecter avec ce territoire du désert du nord du Chili et à mon histoire personnelle. Le sel du désert a été le point de départ et le liant. Mon intention première était d'interroger l'énergie de la matière. J'ai voulu comprendre l'énergie du sel et celle du lithium extrait des salines, qui suscitent tant d'intérêt au niveau mondial. En plongeant mes sculptures dans de l'eau salée, les phénomènes d'évaporation de l'eau et de cristallisation du sel rendent visible la transformation et la métamorphose de la matière. J'ai utilisé le sel pour provoquer un changement d'état. Le sel interfère et communique avec mon travail sculptural: les sculptures cristallisées évoluent et se transforment à l'image du monde vivant.



Paysages de sel, céramiques cristallisées, aquarium en plexiglass, 2022.

Cette transformation de la pièce sculptée par le sel était pour moi une manière d'aborder cette matière comme une source d'énergie importante de nos sociétés contemporaines; une source qui a des conséquences directes, chimiques, physiques et électriques sur l'organisme et sur l'environnement. L'exposition qui vient d'avoir lieu a été conçue comme une immersion dans le paysage désertique du nord du Chili.

Au cours de mes études en anthropologie à la SOAS (School of Oriental and African Studies) en Angleterre, j'ai travaillé sur les différentes substances alimentaires, comme le sucre et le sel, et leurs rôles déterminants dans l'histoire économique et sociale du monde. J'ai repris cette approche dans ma réflexion sur le sel et le lithium à travers la sculpture et l'installation. J'ai suivi les pistes des cristaux de sel, et j'ai cherché à tisser des fils invisibles – ce qui m'a conduite à une étude approfondie de la matière, de son extraction et de son usage et à l'étude par le sensible du phénomène de cristallisation de manière plus générale. Je me suis appuyée sur ce phénomène pour comprendre la construction de l'ensemble des relations qui permettent à la vie d'exister, à l'énergie de circuler («énergie» dont l'étymologie vient du latin *energia*, lui-même issu du grec ancien ἐνέργεια / *enérgeia* et qui veut dire : «force en mouvement»). J'ai observé la formation des cristaux au contact avec l'eau, à l'œil nu et au microscope. Comme un mouvement fluide, fractal, les cristaux se construisent telle une toile d'araignée, géométrique; comme la glace, froide et fragile, en forme de bulles, ou comme les nuages. Le cristal est très présent dans nos quotidiens, les structures cristallines existent aussi dans de nombreux organismes biologiques qui constituent le vivant. J'ai repris la description de Stendhal de la cristallisation dans *De L'Amour* (1822) dans son rapport à la durée – et j'ai joué avec cette idée de cristaux pour parler des rencontres et des liens que l'on tisse avec l'ensemble des existants humains et non-humains qui composent le monde. Selon Stendhal, le phénomène de cristallisation se réaliserait dans le temps, l'espace et le repos. Les cristaux comme les liens changent de forme au sein de différents espaces.

Les cristaux de sel m'ont conduite à regarder de près les cristaux de lithium, mais aussi le kaolin (que j'utilise comme matière première dans mes sculptures en porcelaine) ainsi que les cristaux liquides qui sont un état intermédiaire de la matière (les cristaux liquides appartiennent à une catégorie spécifique de composés présents dans les écrans LCD, Liquid Crystal Display, des téléphones portables). J'ai approché plusieurs géographies : des lagunes de sel du désert d'Atacama – région connue pour ses exploitations minières et qui représente aujourd'hui la deuxième plus importante part de la production mondiale de lithium (après l'Australie) – aux carrières de kaolin de Beauvoir dans l'Allier, destinées aux industries de la céramique (porcelaine, faïence, carreaux et sanitaire), site où a été annoncé la première mine de lithium sur le territoire français et dont l'ouverture est prévue pour 2028.

Avant de me rendre dans le désert d'Atacama, j'avais été interpellée par plusieurs éléments en relation avec cette terre : l'aspect lunaire de ce désert ; l'observatoire astronomique et ses grands télescopes ; la présence de la Nasa sur place (ces éléments apparaissent dans le film de Pauline Julier et de Clément Paustec – *Follow The Water*, 2024) ; le lien entre le désert et la mémoire : les corps assassinés des opposants à la dictature de Pinochet ont été jetés dans le désert (présenté dans le film de Patricio Guzman, *Nostalgie de la Lumière*, 2010). Mais aussi ces images de poubelles de vêtements en provenance du monde entier qui se trouvent déversées dans le désert et qui interrogent notre production de déchets en masse et leur destination d'arrivée.

Les mines de cuivre, comme Chuquicamata – la plus grande mine de cuivre à ciel ouvert du monde ; les ruines des anciennes mines de salpêtre comme le village de Humberstone qui avait été construit pour l'exploitation du nitrate puis abandonné (le salpêtre était une matière très convoitée par l'industrie de l'armement et l'industrie chimique au début du siècle dans la région, pour la fabrication d'armes à feu et d'explosifs et en tant que fertilisant). Une histoire liée à celle des impérialismes européens et américains, à la guerre des territoires riches en ressources naturelles et à la colonisation.

- Alexia Pierre : *Justement cette piste du sel que tu suis te permet de naviguer entre différentes temporalités, de remonter le temps en quelque sorte et de fouiller les strates d'histoires de ce territoire. Comment l'héritage minier dans cette région nous permet-il de questionner et d'aborder les enjeux énergétiques actuels ? Le sel permet-il de révéler les entrecroisements entre le passé, le présent et le futur incertain de cette région ?*

- Lise Thiollier: Pour décrypter ce paysage, il m'a paru nécessaire d'interroger les répercussions que l'histoire d'hier avait sur le présent de cette région et de représenter ces liens qui pourraient formaliser ces questions. L'économie du Chili est basée en grande partie sur l'extraction minière depuis la colonisation et l'on constate que l'amplification de ces extractions au cours des dernières siècles est corrélée à l'augmentation de problématiques environnementales sur ce territoire. On peut citer les liens directs avec les dommages irréversibles sur les écosystèmes liés aux problèmes de sécheresse et de pollution des eaux contaminées par des déchets miniers rencontrés par les habitants du désert d'Atacama, comme dans le village de Quillagua ou encore le réservoir de déchets miniers El Mauro¹; la pollution et l'augmentation de risques de cancers dans le port d'Antofagasta, par où transitent toutes les matières premières ; la diminution de la faune et de la flore sur le territoire.

J'ai trouvé dans ce désert des résonances entre le passé et le présent, avec les problématiques actuelles liées à l'extraction des cristaux de lithium dans les lagunes de sel, lithium utilisé dans les batteries des véhicules électriques, les batteries rechargeables des tablettes et des téléphones, et bien d'autres technologies. Ce même lithium est également utilisé dans l'industrie du verre et de la céramique et pour traiter les troubles psychiatriques comme la bipolarité ou la dépression : une réponse chimique à la détresse psychique croissante dans les sociétés modernes. Je l'ai appelé la substance au cœur du « mal du siècle » pour reprendre cet état de dépression, de mélancolie et d'anxiété lié en partie à la surconsommation numérique et à l'ambivalence et la désorientation que celle-ci peut provoquer dans le contexte critique géopolitique actuel.

Le lithium est omniprésent dans notre vie quotidienne, il est la base du « tout électronique ». Il permet l'accès à l'information, à la mobilisation, et dans le même temps provoque le trop plein et le *burn-out*. En observant les empreintes de sel dans le désert, je me suis demandée comment les humains se sont déplacés dans ce paysage, comment ils l'ont habité et comment certains l'ont transformé en se l'appropriant avec les impacts que ces actions ont engendré sur ce territoire.



Désert de sel – lagune de Chaxa, photographie de recherche, 2022, crédit photo Lise Thiollier.

En allant sur la piste du sel, je me suis confrontée à l'histoire et au passé de cette terre, j'ai voulu enquêter sur la mémoire de ce lieu où la mémoire humaine rencontre la mémoire géologique et où se confondent différentes temporalités dans cette immensité. Ce lien entre mémoire et territoire, comment l'aborder par le sensible ?

L'histoire minière de cette région remonte à l'époque précolombienne, les Andins exploitaient le cuivre et l'or il y a plusieurs siècles. L'économie coloniale s'est établie sur ces ressources, en par-

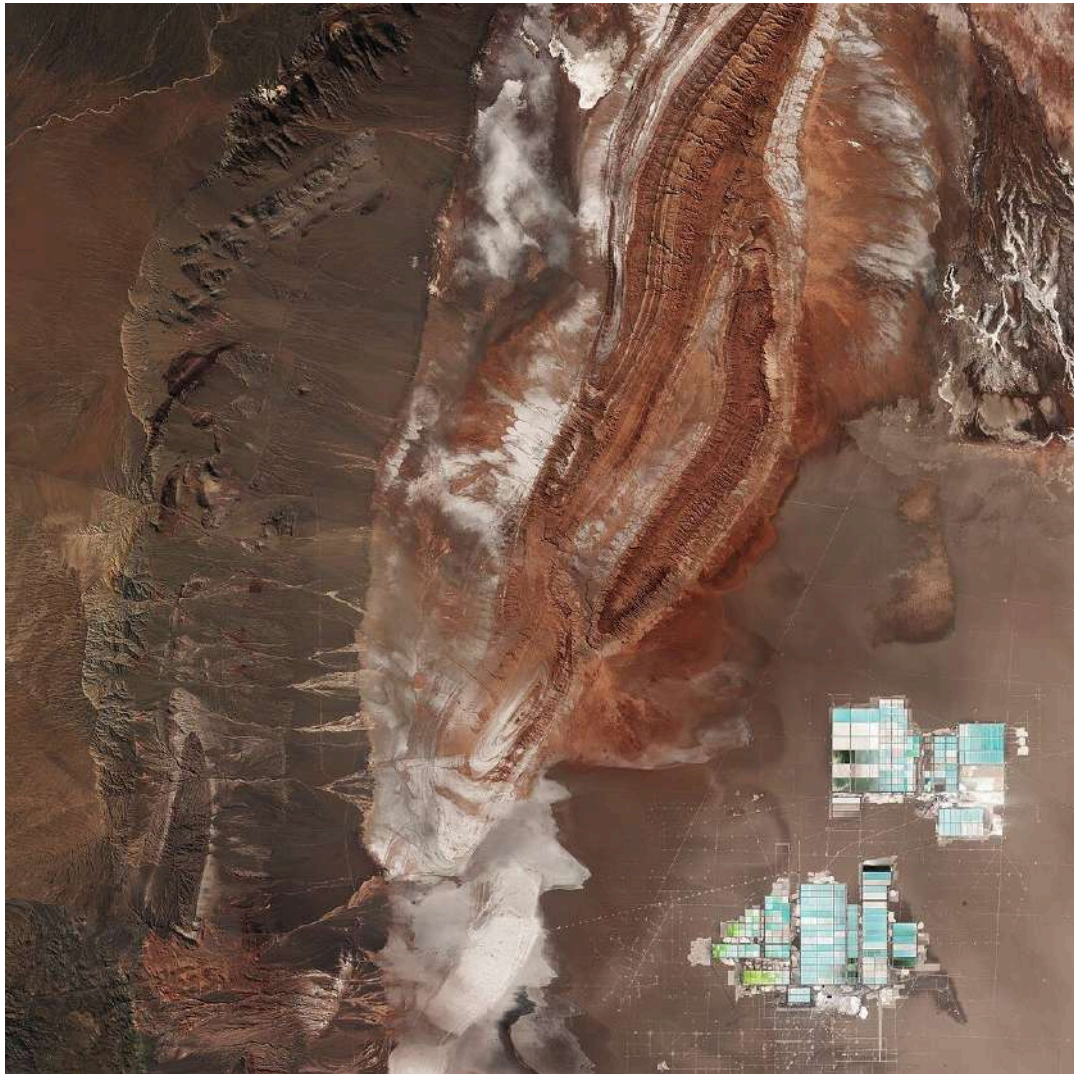
andes) se sont implantées dans la région pour exploiter les mines de cuivre. Le lithium commence à être extrait du Salar d'Atacama dans les années 1970-80 sous la dictature de Pinochet. En 2023, le Salar couvre 24% de la production et 33% des réserves mondiales, les principales entreprises exploitantes sont Albermarle (USA), SQM et Codelco (Chili). La même année, les entreprises chiliennes Codelco et SQM s'associent pour doubler la production de lithium.

Pourquoi cet engouement pour le lithium ? Cette source d'énergie répond à la consommation électrique au centre des promesses des sociétés modernes décarbonées. Le lithium transforme le paysage du désert avec l'apparition de plans hippodamiens (quadrillés) et de points de sondages pour exploiter cette ressource. Les piscines de lithium, formes géométriques de couleurs fluorescentes qui composent un puzzle géant, sont à l'origine d'un circuit chimique tant consommateur que générateur d'énergie. Elles suggèrent les contradictions derrière la durabilité et le discours du tout-électrique. Un discours où transparaît d'un côté l'exploitation des énergies naturelles d'un territoire « du Sud » en vue d'alimenter les batteries de véhicules électriques principalement des pays « du Nord », et de l'autre côté le rapport à notre fétichisation mondiale du téléphone portable qui façonne nos habitudes et nos manières de penser.

L'augmentation exponentielle de l'extraction du lithium, surnommé par les médias « or blanc », dans le monde macro-industriel et transnational d'aujourd'hui, impacte directement le destin de nouveaux territoires « extractifs » dans le désert d'Atacama et met en évidence le conflit d'intérêt entre, d'un côté, les sociétés consommatrices cherchant à décarboner leurs économies, et de l'autre, celles qui supportent les coûts environnementaux et sociaux de l'extraction sans en tirer de bénéfices équivalents.

Dans l'un des déserts les plus arides du monde, l'eau – ressource vitale et déjà rare – est pompée massivement pour alimenter les bassins d'évaporation du lithium. Ce prélèvement affecte directement les écosystèmes et les moyens de subsistance des commun-

autés locales, qui voient leurs ressources diminuer de manière alarmante. Le paysage est profondément transformé : par l'intensité de l'extraction, l'assèchement des nappes phréatiques, l'ampleur des infrastructures logistiques et la production croissante de déchets toxiques.



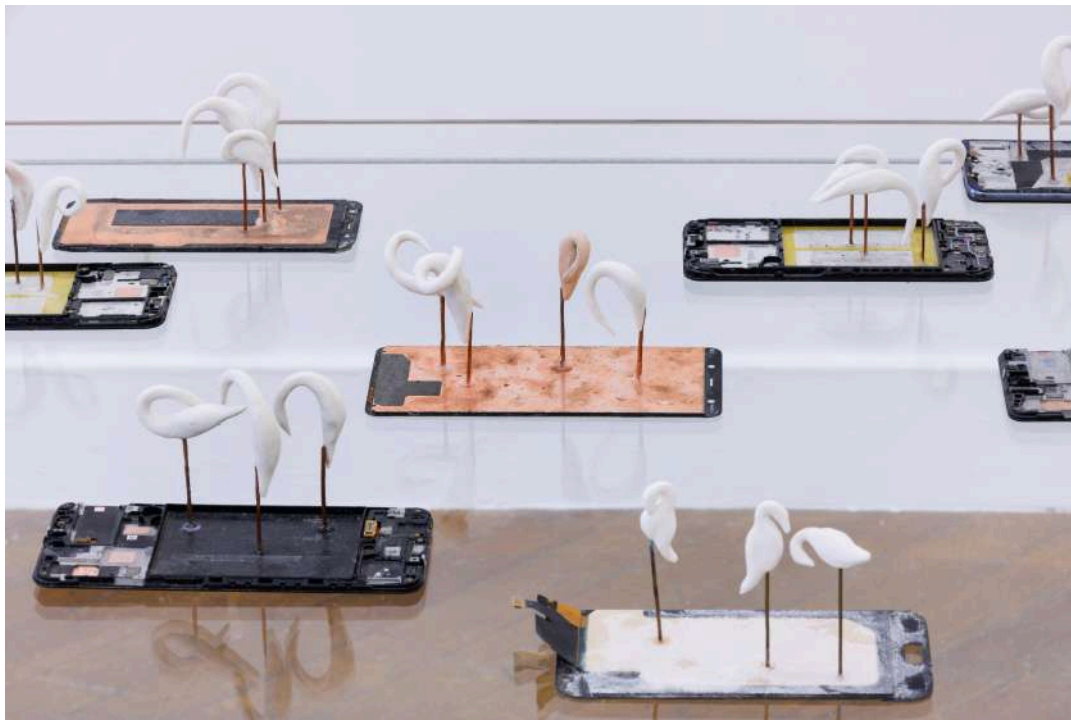
Mines de lithium, Salar d'Atacama, image satellite, NASA's Earth Observatory, 2002.

En regardant l'infiniment petit au microscope, le quasi invisible, les différentes échelles de paysages et d'êtres vivants qui habitent ce désert, on se rend compte des impacts de l'extraction de lithium sur les habitants sur la faune et sur la flore ². Selon le micro-biologiste chilien Benito Gomez-Silva de l'université d'Antofagasta, le désert est rempli de formes de vie microbiennes inconnues. Cristina Dorador, microbiologiste elle aussi, étudie la préservation de cet environnement, et plus particulièrement des bactéries dans le but de trouver de nouveaux antibiotiques et traitements médicaux

pour des maladies infectieuses : « Les salines, explique-t-elle, sont sources de vie. Et elles sont la clé pour sauver les vies dans le futur. »

- Alexia Pierre: *Pour revenir justement sur ces problématiques environnementales, plusieurs communautés locales alertent depuis longtemps des dangers que représente l'extraction massive de lithium pour les terres, l'air et les cours d'eau. Pourtant ce n'est qu'au cours de ces dernières années que ces problématiques sont devenues plus visibles dans les médias. Les populations - y compris celles de la faune et la flore - sont affectées par les sécheresses et les perturbations des cycles de l'eau causés par les exploitations des mines. Les flamants roses font partie des espèces vulnérables, dont l'habitat et la reproduction sont menacés par l'extractivisme. Ce phénomène a inspiré l'une des œuvres de l'exposition, parmi d'autres découvertes que tu fais lorsque tu rencontres Cristina Dorador, qui s'attache à la protection de la biodiversité de cet espace (notamment via la plateforme #AmorPorLosSalares). Ces rencontres sont déterminantes dans ta recherche et ton appréhension du paysage, tu cherches à les rendre visibles, audibles, dans ton travail. Comment ?*

- Lise Thiollier: Ma résidence dans le désert m'a permis de me livrer à une recherche poussée sur le terrain. Des personnes m'ont guidée et m'ont transmis leur manière de voir et de comprendre ce territoire. La pièce de *Waiting Waders* invite à réfléchir aux équilibres et à la fragilité des milieux.



Vue de l'exposition *Métamorphoses de sel*, 2025. *Waiting waders* (scène de vie de flamants roses réalisée sur 21 écrans LCD recyclés), 2024, porcelaine, cuivre, sel, écrans LCD, 120 x 70 cm. La galerie, centre d'art contemporain de Noisy-le-Sec, Ile de France.

Les flamants roses, dont l'habitat se trouve dans les lacs salés du désert, sont des victimes collatérales de l'extraction du lithium. Les eaux souterraines que les entreprises pompent alimentent les lacs du désert où ces oiseaux se nourrissent et se reproduisent. L'extraction de lithium engendre des effets néfastes sur ces populations d'oiseaux habitant des zones humides, qui diminuent chaque année. La pièce est inspirée de la conversation que j'ai eue avec Cristina Dorador qui a fait partie de l'équipe, constituée après octobre 2019, responsable de rédiger une nouvelle Constitution. Cette constitution, qui a été rejetée en septembre 2022, cherche à mettre en évidence la fragilité de certains écosystèmes – dont celui des lacs de sel du Chili – dans le but de lancer une réflexion sur les zones sacrifiées, lorsqu'elles sont exploitées pour en tirer de l'énergie. « *Le Chili a basé son économie sur la vente des ressources naturelles. Le Salar d'Atacama est un territoire qui contient beaucoup de minéraux, et donc de gisements miniers. La région était autrefois inondée de lacs, qui se sont asséchés, puis évaporés, et ont formé des bassins, dits salars*³ ». Elle met en avant la richesse et la rareté de

ces zones humides. On y trouve par exemple des stromatolites – des constructions fossiles qui représentent l'un des plus anciens signes de vie sur terre datant de plus de 3,6 milliards d'années.

Une autre voix très présente dans l'exposition est celle de l'anthropologue et ethnomusicologue Claudio Mercado, qui travaille sur la mémoire orale des anciens habitants de la cordillère des Andes, appelés « Andinos » de la région. Chercheur et responsable du domaine du patrimoine immatériel au musée d'art précolombien de Santiago du Chili, il a partagé avec moi de nombreuses lectures tout au long du voyage. Nous avons chacun enregistré des fragments de ces correspondances, qui figurent dans l'œuvre sonore réalisée en collaboration avec l'artiste Luize Nezberte, qui en a assuré la composition. Cette bande sonore, intitulée « Correspondances de sel », regroupe notamment le son de la cristallisation du sel et les chants des oiseaux enregistrés dans le désert par différentes personnes.

- Alexia Pierre: *Cette volonté de donner place à celles et ceux qui détiennent un savoir situé – les vivants comme les êtres mémoriels, les humains comme les non-humains – dénote d'ailleurs une méthodologie et une pratique qui nous rassemble, celle de l'écoute. Celle-ci est également un positionnement dans le projet. Tu en fais particulièrement l'expérience au Chili, où l'on t'invite à « écouter le sel », et l'écoute transparaît aujourd'hui dans certaines œuvres de l'exposition, dont une en particulier : « Correspondances de sel ». Quelles formes donnes-tu à la pluri-vocalité qui est au cœur de tes recherches et de ce projet ?*

- Lise Thiollier: La rencontre avec Claudio Mercado a été le point de départ de cette écoute du sel. Claudio est par ailleurs musicien, et j'ai pu écouter son groupe de musique expérimentale la Chimuchina jouer à mon arrivée à Santiago. Lorsque je lui ai parlé de mes recherches sur le sel et le lithium, il m'a conseillé d'aller à un endroit très spécifique pour « écouter le sel ». En effet, il existe plusieurs endroits dans le désert de sel, dans ce qui a été nommé « la vallée de la lune » et « la vallée de la mort », où l'on peut entendre le sel « chanter », craquer ou crépiter doucement dans un silence

absolu. Les cristaux se dilatent sous l'effet des variations de température (entre le jour brûlant et la nuit glaciale). Dans le village à l'orée du désert, j'ai rencontré un guide avec qui je me suis liée d'amitié, Zahel Quezada, qui m'a emmenée à l'écoute du sel, un soir avant la tombée de la nuit. Je n'ai pas voulu enregistrer ces sons subtils sur le moment, sons qui inspirent les musiciens et qui peuvent, d'après certaines croyances, ensorceler les esprits. Je suis revenue plusieurs fois au même endroit écouter, seule ou avec d'autres, et j'ai demandé à José Ardiles, Veronica Moreno et Gonzalo Ramos d'enregistrer le chant du sel. C'était une manière de les rendre présents au sein de l'exposition.



À l'écoute du sel, photographie de recherche, 2022, crédit photo Lise Thiollier.

Au cours de ma résidence dans le désert d'Atacama, je me suis rendue dans la lagune de Chaxa, dont on m'avait dit qu'elle était l'un des lieux où se regroupent de nombreux flamants roses. J'ai pu les observer longuement et voir comment à partir d'un mélange de boue et de sel, ces oiseaux construisaient leur nid. L'idée m'est venue de reprendre ce mélange de terre et de sel et de façonner une forme simple représentant un nid en argile. Le nid est la forme où la vie commence. Cette forme accueille aussi la pluie, elle retient,

encapsule. Le nid a aussi quelque chose à voir avec la maison, le réceptacle, le contenant et l'idée même d'habiter un territoire. Je voulais étudier différentes combinaisons de matériaux dans le désert, pour réaliser des pièces de plus grandes tailles avec des matériaux plus écologiques. J'ai réalisé sur place une première version d'un de ces nids, que j'ai laissé dans le désert. La terre a une charge énergétique, elle est conductrice. Travailler cette matière donne parfois l'impression de rééquilibrer les énergies internes. Je trouvais intéressant de travailler la terre crue et de ne pas passer par la cuisson, dans le sens où la forme réalisée pourrait être transformée, intégrée à une autre forme, ou se décomposer avec le temps par le simple rajout de l'eau et revenir à son état de boue, informe, en mouvement.

L'idée du nid était de créer un espace qui accueillerait le public et permettrait de ralentir, de se poser et de se recharger. Un espace au temps long pour engager autrement les sens et aller à l'écoute des différentes voix qui constituent cette recherche, un espace où ces voix pourraient être écoutées pour créer un rapprochement entre ces différentes géographies.



Vue de l'exposition *Métamorphoses de sel*, 2025. Les nids réalisés en collaboration avec l'atelier Populus, 120 cm de diamètre. Bande sonore, *Correspondances de sel*, 40 min, réalisée en collaboration avec Luize Nezberte, sons collectés par Zahel Quezada, José Ardiles et Veronica Moreno. La galerie centre d'art de Noisy-le-sec, Ile de France. Crédit photo Salim Santa Lucia.

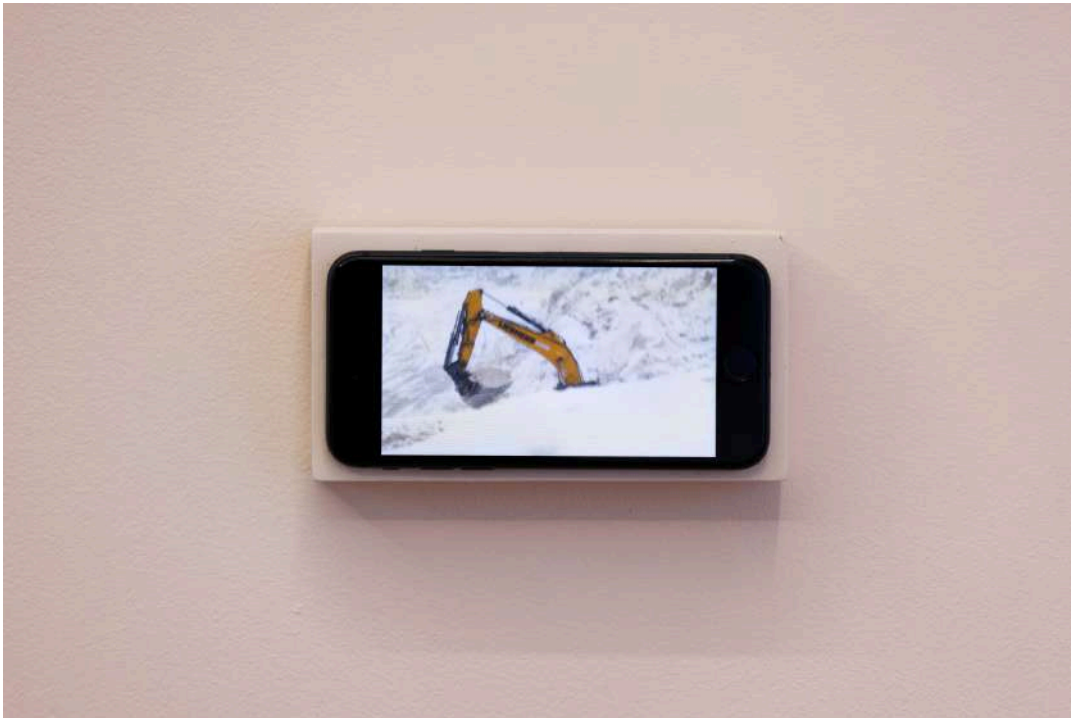
- Alexia Pierre : *Le film Om (2024, 07:00 min) dans l'exposition est une co-crédation en discussion avec Christophe Nanga-Oly, une invitation qui traduit cette ouverture à la collaboration, ce modus operandi que tu déploies, même entre des géographies éloignées. Cela te permet d'offrir un espace et de donner forme à la multiplicité des regards portés sur un territoire. Le film est monté en 2024 à la suite de votre visite du site de Beauvoir et de sa carrière de kaolin, situé dans la commune d'Echassières dans l'Allier. Cette localité a beaucoup fait parler d'elle récemment, puisqu'un projet monumental, l'ouverture d'une mine de lithium par la société Imerys, s'y profile dans un horizon très proche. Que nous dévoile ce film court projeté sur un téléphone portable ? Quels parallèles poétiques ont permis ces plans de la carrière comme forme de stratification visuelle ?*

- Lise Thiollier : Quand je suis rentrée en France, en automne 2022, Christophe Nanga-Oly m'a parlé de l'ouverture d'une mine de lithium dans l'Allier. Nous sommes partis à plusieurs reprises écouter et enregistrer les débats publics qui se tenaient dans cette région. La société Imerys a annoncé la première mise en exploitation minière souterraine d'un gisement de lithium, dont l'ouverture est prévue pour 2028. La société prévoit de fournir du lithium pour 700000 batteries censées équiper des véhicules électriques en France. Le procédé d'extraction de lithium se ferait à partir de 75 mètres de profondeur de la surface du granit, les résidus seraient en partie remblayés dans des chambres. Lors des débats publics en 2024, nous avons appris que 30000 mètres de sondages avaient déjà été réalisés avec des forages.

Nous avons eu accès au site pour filmer la carrière de kaolin et le processus de séparation des minéraux au sein de l'usine. Nous avons aussi enregistré le son des machines et des oiseaux qui apparaissent dans la bande sonore. Notre présence sur le site était une manière de témoigner d'un temps avant le changement. Un changement qui a l'air de se profiler dans un futur très proche.

En allant au-delà de la surface opaline de l'écran du téléphone, on peut littéralement « entrer dans la matière » et retrouver le lien physique, tangible, avec son origine minérale. Cette projection sur

le téléphone devient alors une invitation à repenser notre rapport à la technologie et à ses racines matérielles invisibles.



Vue de l'exposition *Métamorphoses de sel*, 2025. *Om*, 07:00 min, film court projeté sur un smartphone, collaboration avec Christophe Nanga-Oly (prises de vue, montage), 2025. La galerie centre d'art de Noisy-le-sec, Ile de France. Crédit photo Salim Santa Lucia.

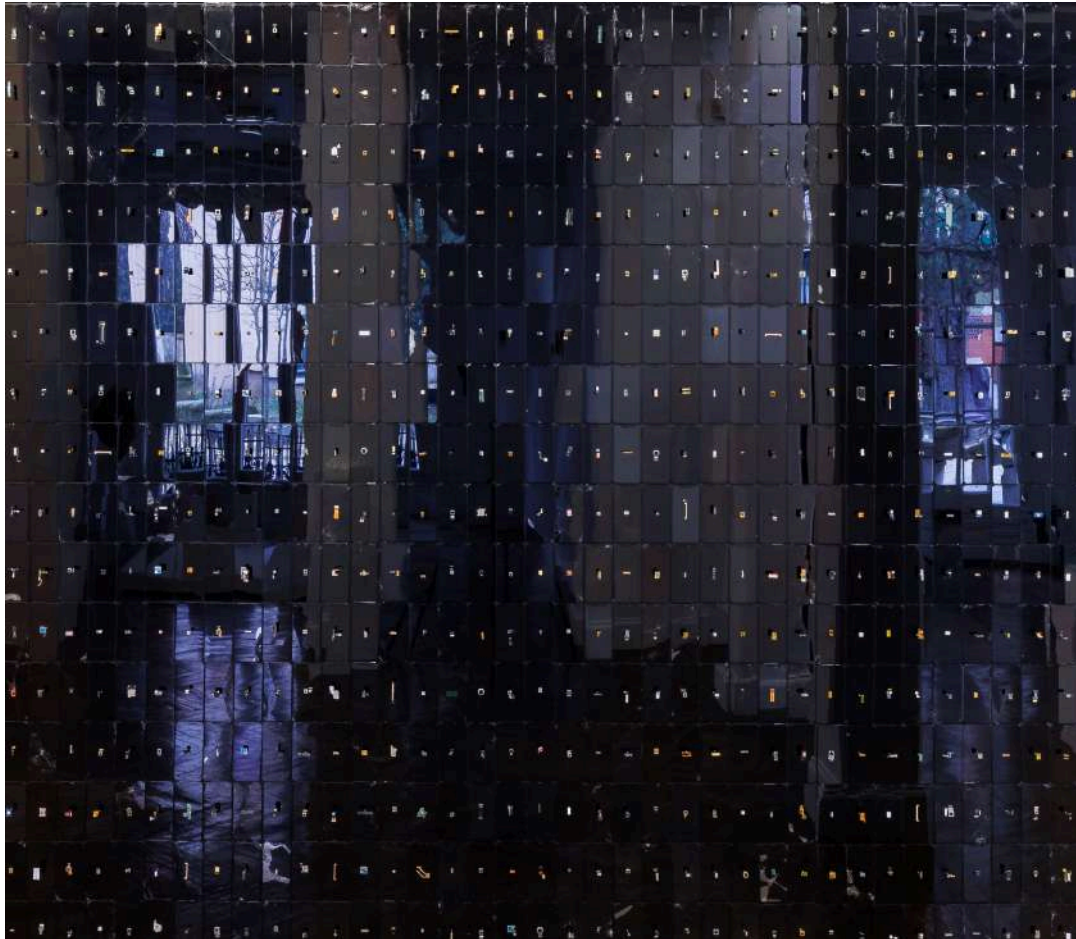
Les plans de la carrière de Beauvoir racontent la continuité de ces activités d'extraction sur le site d'Echassières (Allier), l'imbrication des activités extractives « ordinaires » avec celles mises en avant avec l'exploitation du lithium. En effet, l'histoire industrielle du gisement de Beauvoir remonte à la deuxième partie du XIXe siècle avec la découverte du kaolin, roche dont le minéral argileux est utilisé depuis des millénaires dans la céramique. Désormais l'extraction du lithium vient s'ajouter aux extractions passées. La nature souterraine du projet de mine soulève de nombreuses questions environnementales, sociales et économiques. Comparer cette réalité avec celle du désert d'Atacama au Chili, où l'extraction de lithium est déjà bien établie depuis des décennies, permet de poser la question des enjeux liés à son rôle stratégique dans le monde du tout numérique.

Portant un regard sur ces géographies éloignées, j'ai pu noter que les deux territoires s'inscrivaient dans la continuité d'une histoire liée à un passé minier et à l'extraction des sols. Dans les deux cas, les habitants se sentent concernés et questionnent les entreprises, avec des préoccupations justifiées liées aux risques de pollution des eaux, des sols et de l'air et aux conséquences sur la vie. La consommation en eau, très élevée au Chili, impacte les nappes et la biodiversité fragile des zones humides rares; quant à elle, l'extraction de minerai solide depuis la roche dans l'Allier, pose aussi la question des déchets et de l'impact de cette mine sur la biodiversité forestière.

- Alexia Pierre: « *What's hidden behind?* » (2025) est un vertigineux mur composé d'écrans de smartphones qui nous absorbe dans l'exposition de La Galerie Centre d'art d'intérêt national de Noisy-le-Sec. L'installation, nouvellement produite pour ce projet, ainsi que celle intitulée « *Matrix of entangled cellphones remains* » (2024), composée de nappes d'interconnexions de téléphones portables, sont toutes les deux réalisées à partir de déchets électroniques que tu récupères. Les téléphones cassés dont les batteries sont faites de lithium sont devenus des éléments clefs de l'installation pour rappeler ce lien quotidien et intime à la matérialité de l'énergie. Ces œuvres cherchent, comme tu le dis, à rendre visible l'énergie. La chaîne de cette exploitation se poursuit avec la question du volume de déchets qu'elle génère. L'incendie récent dans un centre de tri de déchets ménagers dans le 17^{ème} arrondissement de Paris rappelle que plus de 60% des départs de feu sont liés aux batteries de lithium. La quasi-totalité des œuvres réalisées dans le cadre de ce projet sont faites avec des matières et matériaux récupérés ou avec des matériaux écoresponsables. Ces pièces électroniques en particulier, que tu collectes et que tu recomposes, est-ce-pour toi un geste qui te permet de mieux comprendre la matière ?

- Lise Thiollier: Oui, en effet j'ai littéralement décortiqué ces rebuts de machines pour comprendre comment elles fonctionnaient. Mon intention avec ce mur d'écrans cassés et ces éléments épinglés sur les écrans était de montrer leur matérialité. J'avais réalisé, il y a quelque temps, une série *Summer's left overs* (avec des déchets récupérés dans mon quotidien et fixés dans de la résine). Récupérer

des écrans cassés s'inscrivait dans la suite de cette démarche. J'ai commencé à récupérer les éléments qui étaient derrière ces écrans de cristaux liquides, les nappes d'interconnexion, les composants électroniques pour donner une autre version formelle des métamorphoses du sel, et pour questionner cet outil avec lequel nous vivons seulement au quotidien depuis les années 1990.



Vue de l'exposition *Métamorphoses de sel*, 2025. *What's hidden behind*, 2025, Écrans LCD recyclés, composants électroniques d'iphone, aiguilles, colle UV, 2,70 m x 3,30 m. Co-production avec La galerie centre d'art de Noisy-le-sec, Ile de France. Crédit photo Salim Santa Lucia.

Le téléphone portable a révolutionné les pratiques de communication, influant sur notre système cognitif et nos interactions sociales. Cet outil s'est immiscé dans nos intimités. Cependant comment fonctionne-t-il ? De quoi est-il composé ? Je voulais que l'on s'interroge sur ce que deviennent toutes ces machines une fois arrivées en fin de vie et sur leur toxicité au contact des sols, des eaux, et des milieux dans lesquels elles s'incorporaient. Avec *Matrix of entangled cellphones remains*, j'ai commencé à m'intéresser à ces interconnexions, aux « mines urbaines », et aux glaneurs technologiques qui

s'attachent à extraire les matériaux de ces machines pour trier, sélectionner et réutiliser les alliages, piles, contacts, et batteries, écrans et caméras, qui les composent.



Vue de l'exposition *Métamorphoses de sel*, 2025. *Matrix of entangled cellphones remains*, 2025. Maillage de nappes d'interconnexion, dimensions variables. La galerie centre d'art de Noisy-le-sec, Ile de France. Crédit photo Salim Santa Lucia

- Alexia Pierre : *Tu portes une recherche qui se déploie ainsi sur différents territoires appartenant à deux continents distincts, aux histoires, cultures et positionnements économiques éloignés. Ce projet s'intéresse à la transformation des paysages et aux énergies qui les traversent, il cherche à en révéler les résonances, les similarités – en somme leur proximité – et à les connecter. Dirais-tu que ta pratique artistique cherche à faciliter ces ponts ? Qu'est-ce que ces rapprochements de géographies permettent selon toi ?*

- Lise Thiollier : J'ai toujours cherché à faire des ponts entre les mondes et à mettre en lumière les connexions par le sensible. Dès le commencement ma recherche a été pluridisciplinaire. Je trouvais cela riche d'allier les voix, les connaissances et les différents savoirs, même si cela peut parfois être assez vertigineux car chaque discipline a sa propre langue et ses codes. À travers la programmation proposée en parallèle de l'exposition avec l'équipe de La Galerie,

Centre d'art d'intérêt national de Noisy-le-Sec, nous avons pu créer un espace pour ouvrir les discussions et dédier un temps à ces questions.

La performance culinaire *Douceur salée, manger le paysage, prendre soin*, qui était proposée par Joanna Wong accompagnée de Christy Nguyen, a abordé les liens entre le sel comme aliment et son rôle et son utilisation dans la médecine chinoise. La discussion « Rendre visible l'énergie, enquête, rencontres, processus artistique » avec la commissaire et enseignante Marie Lechner s'est focalisée sur l'élément lithium et sur la manière de conduire et partager ses recherches. La projection du film *Nostalgie de la lumière* de Patricio Guzman a été une manière d'aborder l'histoire du Chili et de partager cette lecture introspective et poétique des thèmes de la mémoire collective, de l'histoire de la dictature et de la recherche dans le désert d'Atacama.

Rapprocher ces deux géographies permet de considérer le monde comme un tout et d'avoir un regard critique sur les logiques d'exploitation, le discours sur la souveraineté énergétique, les enjeux de l'extraction du lithium... et les problématiques que celles-ci soulèvent pour le vivant. Ce parallèle permet aussi de voir avec clarté que certaines régions du monde sont sacrifiées pour assurer les besoins énergivores d'autres. Cette recherche est une manière d'interroger ces dynamiques et de susciter la réflexion sur d'autres équilibres dans nos quotidiens dans l'utilisation de ces outils et dans nos manières d'habiter.

CHRONIQUES

Avec tout ce qui fait défaut

Par Antoine Mouton | 14-04-2025

Antoine Mouton propose à « Poésie commune » quelques pages de son prochain livre, *Nom d'un animal*, qui paraîtra le 6 juin 2025 aux éditions de la Contre Allée. L'extrait, intitulé « Avec tout ce qui fait défaut », interroge le productivisme, le chômage et ce que recouvrent, à notre époque mais aussi dans le legs transgénérationnel, les notions d'échec et de réussite. La drôlerie rejoint la violence, pour dire ce qui nous tient, nous retient, et comment nos mots, notre temps et nos corps en sont atteints. Il s'agit de crise économique autant que d'amour filial, de chômage, de quête de soi et de parents empêchés, de ces failles banales, universelles, que l'écriture d'Antoine Mouton renverse, ranime par un usage inquiet, incarné et inouï du langage.



<https://www.lestempsquirestent.org/media/pages/numeros/numero-5/avec-tout-ce-qui-fait-defaut/66683a5ed3-1744651621/poeme.wav>

J'ai perdu mon travail.
J'ai bien cherché, je ne le retrouve pas.

Comme si le seul véritable travail
avait été d'enfouir
et perdre trace.

Employé pour disparaître.
Embauché pour faire un trou
et s'y trouver précipité.

Le travail m'est tombé des mains, où avais-je la tête ?
Faut croire que ça récalcitrait à deux ou trois endroits du
corps. Mais si j'ai regimbé c'était à mon insu. Dans
l'ensemble j'étais docile, dans le détail c'est plus mitigé.
J'ai l'estomac factieux, le poumon séditieux, la rate
agitée.
Il suffit de quelques organes rétifs
pour créer une zone dissidente.

Faire efface.
Fabriquer dissipe.
Obéir dissout.
Se soumettre distrait de soi.
S'appartenir ?
Pourquoi ?

Je m'étais assis sur mes exigences. J'avais sapé mon
désir, rhabillé mes attentes, coiffé mon enthousiasme.
Aucun rêve n'avait jamais franchi la porte de ma
chambre, aucune colère n'avait traversé les parois de
mon ventre.

Je laissais le monde régner en moi
et j'allais voir ailleurs
si je pouvais être libre hors de moi.
Mais j'étais hors de moi à défaut d'être libre.

Parler m'est arrivé sans préméditation.
La faute à voir
ce qui avait lieu
et ce qui n'en avait pas.

Et puis de toute façon
les sentiments vont s'épaissir.

Or tout ce que j'ai fait, je l'ai fait avec amour.
Ça en dit long sur l'amour.

J'ai fait mes devoirs, j'ai fait l'Italie et les courses, j'ai fait
des histoires et des vagues, j'ai fait la vaisselle et la
gueule, le mariolle et le pied de grue, j'ai même fait le
mort en attendant de trouver mieux - n'y a-t-il donc rien
d'autre à vivre que faire ?

Que faire ?

Et comment le faire ?

Et qu'est-ce que je peux en dire
alors que bien souvent j'ai été tenu d'opposer
faire

et penser ?

Vivre et parler ?

Aussi j'ai fait mes heures.
Je les ai faites, chaque semaine.
Comme la poule son œuf.

Mais j'ai souvent manqué d'être.
Et j'aurai fait mon temps sans jamais en avoir.

Bonjour, je suis ministre et je cherche une contrepartie
morale à l'absence d'emploi.

Oui.

Une contrepartie morale à l'absence d'emploi.

Je vais tous vous entravailler.

Je suis ministre et mes propos me couvrent
et vous atteignent.
Tout le plaisir est pour moi.

Tout le plaisir
est pour moi.

Aimer un mot : entrer dedans.

Je cherche une trouvaille. J'ai postulé partout. Je
contracte tout ce qui traîne. J'aimerais bien qu'on
m'embête. On m'a recommandé parce qu'on aimait
bien me commander.

Je sollicite votre attention.
J'aspire.
Je suscite votre intérêt.
J'expire.

Témoignage : j'ai un patron imaginaire depuis que j'ai
sept ans. Je m'en remets à ses directives. Un jour j'espère
prendre sa place dans la tête d'un oisif.

Saviez-vous que tous les oisifs
n'aiment pas nécessairement les oiseaux ?

Témoignage : le travail de mon père a disparu avant lui.
Quand j'étais petit, je ne pensais pas à les séparer l'un de
l'autre. La crise économique m'a aidé à mieux le
connaître.

Au fait, la crise
est-elle seulement économique ?
Est-ce que l'économie a été dotée d'un esprit critique ?

Est-ce qu'elle mange à sa faim ?
Est-ce qu'elle dort sur ses deux oreilles ?

Je n'ai jamais réussi à dormir sur mes deux oreilles.
Je dors plutôt sur mon visage. Et mes tourments.
J'appuie.
J'aspire.
Je ne suis pas qualifié pour les nuits à venir.

Témoignage : je ne faisais rien mais je le faisais mal.
Alors j'ai cherché du travail.

Si j'avais soulevé le mot *travail*, j'aurais trouvé mon père.
Mon père vivait sous le travail. Quand il rentrait à la maison, on ne le voyait pas. On ne voyait que le travail.
La souffrance du.
La fatigue du.
L'aliénation du.
Les repas avec mon père ressemblaient à un travail.
Les promenades.
Les dimanches.
La vie.
Mon père travaillait tout ce qu'il touchait.
Il travaillait la pelouse.
Il travaillait la télévision.
Il travaillait même la digestion.
Si on voulait l'embrasser, on embrassait le mot *travail*.
Et si on voulait vivre, on devait vivre comme lui : en travaillant.

Et puis un jour mon père a perdu son travail. C'était déjà arrivé souvent, sauf que cette fois il n'en a pas retrouvé un immédiatement.
Alors il a chômé.

Il faisait le chômage sur le canapé, au milieu de la maison.

Il chômait en fumant, en mangeant des Michoko, en buvant une bière, deux bières, en finissant le paquet de Michoko.

Puis mon père a fait le chômage de la bière. Il a démissionné des cigarettes. Il a continué les Michoko. Il est devenu gros.

Sur le canapé, sans son travail, on le voyait bien désormais.

Il était tout le temps là, inquiet, frustré.

Là dans l'angoisse.

Je l'adorais.

Je tapais sur son ventre et je l'appelais M. Panda.

M. Mouton sans son travail : M. Panda.

Le chômage
ensauvage.

—

Small is beautiful

Par Michel Arbatz | 12-04-2025

Ils sont petits, nous les agressons. Nous les coupons en deux d'un négligent coup de bêche ou les aplatissons de nos godillots, quand ce ne sont pas de géantes machines agricoles, notre bitume, notre béton ou une chimie vénéneuse qui leur rendent la vie carrément impossible : ce sont les vers de terre, immémoriaux architectes fouisseurs de notre sol. Pour Michel Arbatz, ce prolétariat du dessous méritait sa chanson.



Small is beautiful, ce m'est depuis longtemps une profession de foi, les petits riens font de beaux jours, contre l'invasion des soi-disant « géants » de la tech, et autres hypers. C'est en lisant l'an dernier le

livre de Dave Golson, *Terre silencieuse*, qui fait écho à celui de de Rachel Carson, *Printemps silencieux*, paru en 1962, que j'ai pensé à nos amis du dessous, et à leur incontournable utilité dans l'immense et merveilleux tarare de la biodiversité. Certes, ils ne prennent pas tous une pose esthétique en forme d'esperlucette comme celle que vous voyez dans l'image, mais il me semble que ce prolétariat innombrable qui enrichit l'humus depuis des millions d'années a bien droit, lui aussi, à une chanson. Et qu'au fond il aura, dans notre vie, le dernier mot. Respect, donc, comme on dit...

Michel Arbatz



<https://www.lestempsquiestent.org/media/pages/numeros/numero-5/small-is-beautiful/db7148f898-1744466299/small-is-beautifull.mp3>

—

Vues de Liège # 4

Par Grégory Cormann, Jeremy Hamers, François Provenzano | 25-04-2025

Nos « paysans de Liège » poursuivent leurs balades ironiques et grinçantes, lumineuses aussi, dans leur ville, dans la culture et dans la politique belges, entre friterie inhabituellement déserte, négociations de formation d'un gouvernement, hommage aux frères Dardenne et souvenir de Rosetta...

Chemin lumineux. Rencontre, ce 10 avril 2025, avec les réalisatrices Mary Jiménez et Bénédicte Liénard. Elles sont venues présenter leur film, *Fuga* (2024), en avant-première, dans les murs du cinéma indépendant Le Churchill (Les Grignoux). Beau film, échanges joyeux et malicieux avec le public après la projection. La joie du travail à deux : « On a déjà fait des films seules, mais à deux, on construit une troisième cinéaste qui est faite de nous deux. C'est un peu miraculeux cette troisième cinéaste. Être réalisateur, c'est très solitaire et difficile et c'est moins difficile à deux et plus créatif. » (Entretien du 24 mars 2025 sur le site Cinergie.be) Avant *Fuga*, elles ont déjà réalisé ensemble plusieurs films situés dans l'Amazonie péruvienne : *Sur les braises* (2013), *Le Chant des hommes* (2015), *By the Name of Tania* (2019). Elles ont aussi écrit la pièce *Sortir du noir* (2019), à partir de récits de migration de la Tunisie vers l'Europe. Se situant entre fiction et documentaire, les films de Jiménez et Liénard nous invitent à chaque fois à réactiver nos mémoires, mais « sont toujours des films au présent ». *Fuga* raconte la répression des femmes adultères, des prostituées et des homosexuel·les par les groupes armés communistes du MRTA et

du Sentier lumineux dans les années 1980 et 1990.

Fausse intersection. Nous sommes le vendredi 20 mars, dans la friterie de chez Momo à Herstal. Il y fait très calme, pour un vendredi soir.

– C’est à cause du ramadan ?

– Non, répond Momo, c’est juste la fin du mois.

Remake. Un cours d’initiation aux outils audiovisuels inscrit au programme du bachelier en Information et communication amène les étudiant·es de l’Université de L*** à réaliser le remake d’une séquence d’un film contemporain. Cette année, le critère imposé pour le choix des films n’est pas thématique mais porte sur l’auteur de l’œuvre originale : les films choisis par les étudiant·es doivent avoir été réalisés par une cinéaste. Parmi les travaux soumis se trouve la séquence d’ouverture de *Grave* de Julia Ducornau. La reconstitution de la scène du restoroute a eu lieu dans la cafétéria de l’université. Une des serveuses s’est prêtée au jeu et y fait une brève apparition pour cette réplique : « Pas de protéines ? » La veille de la projection, un professeur, de passage à la cafétéria, aborde la serveuse : « J’ai appris que vous jouiez dans un film de nos étudiantes. Il paraît que vous passez très bien. » Elle répond, en riant : « Ah oui... C’était bien ? Je peux aller à Hollywood alors. » Les autres serveuses éclatent de rire. Le professeur lui signale ensuite que la projection publique des travaux aura lieu le lendemain à 19h30 et l’invite à y assister. Il précise : « L’occasion est toujours assez festive, et les étudiants sont très fiers de leurs réalisations. » La serveuse répond, en faisant la grimace : « Ah, mais non, non, je ne préfère pas... C’est toujours bizarre de revenir à l’université le soir. »

La formation du gouvernement. La nuit du 6 au 7 février 2025 fut marquée par ce qu'on a pris l'habitude de nommer un « marathon de négociations » en vue de la formation du gouvernement fédéral belge. Après plus de quarante heures de débats, les partis de la coalition de centre-droit ont accordé leur confiance au Premier ministre. Le programme de ce gouvernement se distingue notamment par des coupes budgétaires sans précédents dans les secteurs des services publics et des droits sociaux.

Durant la même nuit, une fusillade a éclaté dans le quartier Peterbos d'Anderlecht, l'une des plus importantes cités de logements sociaux de la région.

Bilan : un mort.

L'importance du choix. Centre-ville de Liège, une rue commerçante. Deux jeunes filles visiblement en quête balaient du regard les vitrines. Elles ralentissent devant un magasin qui prend la forme d'une sorte de profond couloir ouvert sur la rue : aussi loin qu'on puisse apercevoir à l'intérieur, les parois en sont tapissées intégralement de coques de protection de téléphones portables. Devant cette mosaïque d'infinies et subtiles variations de formes et de couleurs, l'une des jeunes filles dit à l'autre : « Là c'est que de la merde, mais y'a du choix. »

Go Pro ! Dans un contexte tendu, déterminé par les travaux du nouveau gouvernement qui élabore un ensemble de mesures affaiblissant drastiquement les subsides octroyés à la culture, le président du Mouvement Réformateur (MR, droite libérale francophone) déclare dans une interview qui fait suite à la cérémonie des Magritte : « Regardez les frères Dardenne, il y a un ratio qui n'est pas hyper rentable. Ils ont décroché leur première Palme d'Or au

festival de Cannes, il y a plus de 25 ans avec Rosetta... Objectivement pour faire Rosetta, il suffit de prendre une caméra et de venir à Mons Borinage... C'est mon quotidien. Je suis président d'un club de foot qui est situé à Boussu, s'ils veulent tourner Rosetta, qu'on me donne une caméra Go Pro, je sais le faire... »

Terre brûlée. « Nos manières de nous exprimer et de nous présenter à autrui constituent les fondements d'un monde juste et d'un tissu humain. Celles-ci dessinent la base fragile mais indispensable des solidarités sociales – or elles sont de plus en plus manipulées, monétisées, banalisées, simulées et récupérées comme autant de “données exploitables”. » (Jonathan Crary, *L'écorchement du monde*, « Postface à l'édition française », 2025)

Arguments publicitaires. « Travaux terminés et route bien dégagée devant *L'Univers de l'automobile*, votre concessionnaire Suzuki à Liège et Herstal. » (Spot radio). « La Tuile Tempête variable. Désormais disponible en 3 couleurs. Nous avons demandé à des couvreurs quelle serait pour eux la Tuile Tempête idéale. Cela s'est traduit par une tuile innovante avec un grand emboîtement de tête variable de pas moins de 25 mm et un emboîtement latéral variable de 4 mm. L'avantage ? Plus besoin, dans la plupart des cas, de recourir à des 1/2 tuiles ou à des 3/4 de tuiles. D'où un énorme gain de temps et, donc, un rendement plus élevé. De plus, ce super produit belge arbore un look élégant. Vous avez le choix parmi trois couleurs : outre en Noir mat stylé, cette tuile est désormais également disponible en Rouge naturel et en Rustique. » (Encart publicitaire). « Dans la vie, tout ne doit pas aller super vite. Sauf votre internet. » (Affichage de rue). « Il n'y en aura pas pour tout le monde. » (Spot radio). « Comment m'habiller pour ne pas fondre ? » (Affichage de rue).

Égalité sans concession. Le journal *Le Soir* a consacré récemment un beau portrait à la juriste belge Françoise Tulkens (« Racines élémentaires », 12-13 avril 2025). Juge à la Cour européenne des droits de l'homme de 1998 à 2012, présidente en 2016 du Tribunal citoyen Monsanto, qui condamna la multinationale, F. Tulkens est une des principales figures intellectuelles du Royaume. Lorsqu'elle était professeure à l'Université catholique de Louvain, où elle a promu la discipline criminologique, elle fut l'instigatrice du célèbre cours de Michel Foucault à Louvain, en 1981, « Mal faire, dire vrai. Les fonctions de l'aveu ». Tulkens n'avait pas hésité, « dans un petit coup de folie », à aller sonner à la porte de Foucault pour l'inviter. Elle retint du philosophe une exigence pratique : « Les problèmes de la cité sont tels que nous devons tous en prendre notre part. » Et un positionnement : « Quand tu es attachée au droit et aux droits humains, tu ne peux pas être hors de la vie. C'est impossible. » Le portrait du *Soir* souligne aussi une histoire des sensibilités politiques au XX^e siècle. Le parcours de F. Tulkens comme juriste spécialisée dans le pénal, la protection de la jeunesse et les droits humains, comme femme et intellectuelle soucieuse des droits culturels, a été marqué, à dix-sept ans, de manière décisive, par une conférence à Bruxelles d'avocats français et belges qui défendaient des membres du FLN en Algérie, puis, dix ans plus tard, en 1969-1970, par un séjour de recherche à Columbia University, où elle éprouva « de l'intérieur » l'expérience de la conquête des droits civiques. Au sein des intellectuelles féministes, elle n'a jamais souhaité se présenter comme « une pionnière du féminisme », mais toujours comme dépositaire de l'héritage de Françoise Collin, Jacqueline Aubenas et Éliane Vogel-Polsky, une autre grande juriste belge, qui a soutenu « un combat européen pour l'égalité » autour de la revendication *À travail égal, salaire égal* portée par les ouvrières de la FN (Fabrique Nationale d'Armes de Guerre) de Herstal, près de Liège, au long des années 1960 et 1970.

Titre. À l'occasion du décès de l'actrice belge Émilie Dequenne, le quotidien francophone *La Libre Belgique* titre : « Émilie Dequenne : Rosetta a perdu son dernier combat. »

—

L'Enfant absolu

Par Pierre Vinclair | 22-04-2025

Dans ce nouvel épisode de ses *Poésies à Problèmes*, Pierre Vinclair revient, afin de la préciser et de l'approfondir, sur la distinction précédemment esquissée entre poésie et philosophie et le rôle qu'y joue la coupure: celle du poème tranchant dans le flux mondain et celle du concept articulant le « tout coupé ». Il s'agit, au fil d'une lecture de *L'État d'enfance IV* de l'écrivain et poète Hervé Piekarski, de penser l'ambivalence de notre relation à l'absolu, que la philosophie représente (ou croit pouvoir représenter) par des mots dont elle verrouille le sens (des concepts) et que la poésie, elle, cherche au bout (ou au milieu) d'un labyrinthe de failles et d'évènements linguistiques (par le travail des formes). Si la première est construction (d'un « arrière-monde »), la seconde est expérience (d'un « anti-monde »).

Sommaire

Résumé des épisodes précédents
Présentation de l'auteur et de son livre
Forme vs concepts
Indétermination et réflexivité
L'existence du vide
Décrire le drame
Une expérience
Deux bonnes raisons et leur tension
Théorie du plancher

Résumé des épisodes précédents

Dans ma dernière chronique, j'avais essayé de prendre au mot une proposition de Patrice Maniglier (réagissant à la précédente) en développant l'idée d'une *mise en relation avec l'absolu par la coupure* – dont la « coupe » de fin de vers, dans le poème, serait l'opérateur privilégié ou superlatif. Bien sûr, tout était paradoxal dans cette histoire; on peut même dire qu'il y avait deux paradoxes enchâssés l'un dans l'autre, dont on pouvait toujours espérer que l'un contrebalançait l'autre mais dont il était probable qu'il ajoutait au contraire de l'incroyable à l'impossible: par définition, d'une part, on n'entre pas « en relation » avec l'absolu (si ce concept désigne ce qui existe indépendamment de notre capacité de le représenter, dans la pensée ou le langage); d'autre part, on voit mal comment la *coupure* pourrait être l'instrument privilégié d'une telle « mise en relation ». Bénévolent, on essaie de réfléchir à quelque chose, mais on rencontre un problème; bénévolent, on tente de lui opposer une solution – et nous voilà maintenant avec deux problèmes. Comme si chaque nouveau geste destiné à nous sauver de l'embourbement nous enfonceait encore un peu plus loin de la surface. Bienvenue dans les sables mouvants du sens.

Au cours de cette inconfortable méditation, j'avais dressé un parallèle entre le travail du roman (qui coupe dans le monde) et celui du poème (qui coupe dans le langage), mais laissé de côté la comparaison d'où j'étais pourtant parti, celle qui opposait et/ou reliait poésie et philosophie – me contentant d'avancer que la poésie (« relation par la coupure ») pouvait servir de lointaine inspiration à la philosophie (« relation au tout-coupé »). Au dernier moment, au lieu d'oser imbriquer mes deux paradoxes l'un dans l'autre, je les avais donc soudain arrachés l'un à l'autre – en faisant de l'un l'objet de la poésie, de l'autre celui de la philosophie. Or peut-on s'en sortir à si bon compte? Avec quoi la « relation par la coupure » poétique nous met-elle en relation: n'est-ce pas l'absolu, le tout-coupé? Comment se joue la « relation au tout-coupé » philosophique: n'est-ce pas dans une langue mise en forme dans des livres? Il se peut

bien alors que philosophie et poésie soient telles deux pièces, une tragédie et une comédie par exemple, jouées par une unique troupe. Tout semble les opposer mais leur différence sur le théâtre de la pensée tient simplement au fait que les mêmes acteurs n'ont pas les mêmes rôles, et qu'untel est sur scène au moment où tel autre est au contraire refoulé dans les loges : l'une cacherait que son travail vise en définitive l'absolu, et l'autre ferait mine de ne pas voir qu'elle n'est qu'une composition de signes discrets, exprimant les phrases d'une langue particulière, imprimées sous forme de rectangles noirs ? Mais là encore, il est probable que le résultat paradoxal auquel on aboutit, pour comprendre la différence entre poésie et philosophie (leur *relation à l'absolu* et leur relation au langage, cœur du poème conçu comme *relation par la coupure*), soit moins une solution qu'un problème supplémentaire : car comment philosophie et poésie pourraient-elles avoir *les mêmes moyens au service des mêmes fins* ? Plutôt que de risquer de nous embourber encore un peu plus, je saisis, comme une bouée, ce livre, récemment publié par Hervé Piekarski aux éditions Unes : *L'État d'enfance IV* (2024).

Présentation de l'auteur et de son livre

Le titre indique déjà quelque chose, puisqu'il succède à trois volumes de la même *série* – la série (un nouvel objet dans notre réflexion sur le caractère discret de l'énonciation en poème) au gré de laquelle chaque texte tire une partie de son sens de sa place, et donc de son rapport aux éléments qui lui précèdent et lui succèdent. Si le langage court à l'horizontale et que l'absolu brille comme un soleil à la verticale, la série de poèmes affirme l'autonomie d'un plan. Quelque part dans ce livre, on lit d'ailleurs : « Le langage plan. La planéité par dispersion progressive de l'objet. Cette progressivité, le tempo soumis à variations infimes et parfois gigantesques de la disparition au profit du plan de l'objet jadis défini par sa concavité expressive. » (p. 131) Pop pop pop... n'allons pas trop vite : nous ne sommes pas suffisamment *échauffés* pour comprendre de telles affirmations ! Revenons plus prudemment à la notice biographique qui nous accueille sur le perron du livre :

Hervé Piekarski est né en 1955 à Marseille. Ses deux premiers livres, *Ouest* et *Évangile*, paraissent en 1984 aux Éditions Unes, suivi d'*Impossibilité régnante* en 1989 et de *L'État d'enfance* en 1992. Il publie par la suite trois livres aux éditions Flammarion, avant d'y poursuivre le mouvement de *L'État d'enfance* (tome II en 2016, tome III en 2021). Cette série qui couvre trente années d'écriture s'organise en une longue suite de blocs de prose méditative, comme autant de stations de veille où les visions nocturnes alternent avec les réflexions métaphysiques et les fulgurances de souvenirs et récits noirs. Il s'agit pour l'auteur de dresser face à la fêlure intime et la faillite collective un dispositif poétique aux ramifications infinies pour résister à la submersion du langage. Piekarski a également été le maître d'œuvre de l'édition des carnets de Roger Giroux dans les années 1980 (*Journal du poème*, *Soit donc cela*, *Blank*). Il a reçu le prix Théophile-Gautier de l'Académie française en 2016 pour *L'État d'enfance II*. Après de longues années passées à Montpellier, il est aujourd'hui retourné vivre dans sa région natale. (p. 6)

Je n'ai pas choisi ce livre au hasard pour essayer de formuler (et conjurer la menace de leur possible identité) une distinction entre ce que fait la poésie et ce que fait la philosophie : il se présente, tout en se revendiquant du genre « poésie », comme le plus proche possible de la philosophie. C'est d'autant plus le cas que 43 de ses poèmes, formant une sous-série dans la série, s'intitulent, « Theôria » (j'y reviendrai). Tout se passe donc comme s'il invitait à nous positionner juste en amont de la frontière ; avant le franchissement de l'ultime différence spécifique ; sur le seuil, en embuscade. Non seulement, en effet, ce sont des proses (sans « coupe » à la fin du vers), mais elles promettent de s'occuper de « métaphysique » (c'est-à-dire – ce n'est pas la seule interprétation possible de ce terme, mais on verra qu'elle fonctionne assez bien – de dire quelque chose de l'absolu). Et si l'on tourne maintenant deux pages, pour lire le premier poème de l'ensemble, force est de constater qu'il mobilise même des sortes de « concepts », ou tout du moins des mots ou des expressions *qui ont pu servir* de concepts et même, qu'on a *princip-*

alement utilisés comme des concepts, ainsi « la misère du roi » (qui semble employé au sens de Pascal) et « fatum » (qui rappelle Nietzsche, ou les Stoïciens):

NUIT DU 28/09/2019

Au même moment s'ouvrent les cicatrices de tous partout dans le monde. La misère échoit au seul roi. Les rois abdiquent et le symbole qui brille dans le ciel paraît l'espace d'un clin d'œil encore plus énorme que le ciel. Il n'est plus du ressort du temps éternel de durer. Tous, nous sommes des forçats dont les peines s'apaisent avec la mort mais des morts il ne s'en produit plus jamais dans nos contrées. Nos rois sont-ils les seuls souhaitables? Viendra-t-il, le dieu qui referme les cicatrices? Le rouge du sang augmente en intensité partout dans le monde, je veux dire que son intensité de plus en plus fort nous impose partout dans le monde anticipé. Un fatum agrée cela. Un fatum les agréant dispose le règne des productions partout dans le monde. Ce matin, je me suis aperçu que l'espace qui occupait mon corps semblait plus dense qu'à l'accoutumée. Ouvrir le danger à la matière dont il est fait, cet éclair d'un futur déjà présent je vous le dois.

Forme vs concepts

Comme le dernier texte de *L'État d'enfance III* (Flammarion, 2021) s'intitulait « Nuit du 19/01/2019 », on peut dire que nous sommes avec cette série en face d'une sorte de journal, c'est-à-dire un dispositif qui rend compte de la vie dans sa continuité par la succession d'entrées discontinues, d'un volume au suivant. Car sans doute qui essaierait, au nom de la fluidité de l'expérience, de ne pas produire des textes discrets, serait condamné à en produire *un seul* qui, même très long, ne tiendrait jamais lieu en vérité que d'*un seul* moment extensif (et non du *passage* de la vie). Il est des objets que l'on désigne par des noms singuliers, mais dont on ne peut rendre compte que par des multiplicités organisées. Tout se passe comme si les choses comme « la vie » ou « l'absolu », impossibles à représ-

enter par des signes, ne se laissent tout au plus qu'intuitionnées par une alternance de signes et de contre-signes (coupes, silences, blancs). C'est pourquoi la littérature en général, et la poésie en particulier, met la *forme* au cœur de son entreprise (la série, par exemple, est une forme), c'est-à-dire un certain *réglage* des rapports entre signes et contre-signes. La philosophie (pour donner une intuition de ces totalités fuyantes – la « vie », l'« absolu »...) utilise des concepts, c'est-à-dire se propose de bloquer la signification de certains mots par d'autres mots, dans des définitions qui en font des sortes de méta-mots, avec un mode d'existence proche d'objets tels que les lois ou les institutions ; elle espère grâce à ces concepts (qui, d'une certaine manière, bien sûr, intègrent le négatif, mais *en leur sein même*, dans l'articulation des différents autres mots qui en fixent le sens) pouvoir représenter dans leur complexité de telles totalités. En mettant pour sa part l'accent sur la forme, l'art du poème joue avec le *reste dans la langue*, c'est-à-dire l'insynthétisable, ce qui dans le signe répugne au passage au sens. Est-ce cela que désigne, un peu plus loin, l'expression « la pensée charnelle au piège de son vocabulaire » (p. 11) ? En tout cas, le premier poème passé, je glane au fil des pages de ce volume assez étourdissant une série de formules qui me donnent le sentiment qu'il m'offre si parfaitement ce que j'essaie ici de penser que cela en devient louche, et que je me demande si ce n'est pas moi qui suis en train de *projeter* ce que je cherche, dans un texte en réalité seulement profondément équivoque. Comme par hasard, il affirme justement maintenant que « parfois d'une ambiguïté surgit un miracle » (p. 14).

Indétermination et réflexivité

Là où la prose courante est *relation* de pensée (échouant à saisir le non-relié) et là où la philosophie, par le concept (mot articulé par différents mots fixés), croit s'émanciper de cette condition linguistique pour regarder le soleil de l'absolu fixement, chaque poème apparaît comme un équilibre précaire sinon impossible, toujours friable, d'événements linguistiques improbables séparés par des failles et tenus dans une forme. Pour la poésie, l'absolu existe, mais au bout d'un tunnel ; le tunnel est un labyrinthe dont les haies sont

en fleurs; le poème est la floraison, et au fur et à mesure que j'avance dans ma lecture, je me rends compte que je pourrais presque tout citer de ce livre: chaque phrase serait intéressante, parce qu'elle me donnerait ce dont j'ai besoin, mais d'une façon que je n'imaginais pas. Comment juger cet art de la variation? Trahit-il un maniérisme, celui d'un poème obsédé par les ornements apportés dans un deuxième temps à une pensée finalement élémentaire? « J'affirme l'ornementation, première encoche. D'un geste apparaît l'écriture en trop. » (p. 81) Ou au contraire, s'emploie-t-il à faire fructifier les différences marginales pour condamner la haine du divers qu'implique la synthèse du penser? Que se passe-t-il entre deux phrases? Comment sont-elles connectées? Presque *sans conjonction*, d'une part, le poème entasse des propositions qui ne fusionneraient pas dans une structure sémantique supérieure; *sans contexte*, d'autre part, les propositions flottent un peu dans l'air, les noms qu'elles prennent pour sujet n'étant pas évidemment connectés à des référents identifiés. Ici, « le nom aux éclats travaille en pleine chair. » (p. 100) Dans ce *double jeu*, paradigmatique et syntagmatique, le sens du poème s'offre dans une indécision foncière: ce sont des apologues, mais nulle morale ne les précède ni ne les coiffe; chaque poème est une fable acéphale de sens à jamais fragile: « On cherche le bébé jusqu'à l'aube. Le bébé pourrit dans une outre de peau. On arrête les recherches. L'outre de peau éclate. » (p. 138) Avec pour effet collatéral, la tentation pour le lecteur d'interpréter toutes les propositions comme réflexives: à défaut d'un rapport à la phrase précédente (pas de conjonction) et d'un contexte éclairant (pas de référent), on se dit que *le poème renvoie sans doute à lui-même*. Si l'on a envie de tout citer, c'est ainsi parce que chaque proposition, tout en étant un peu flottante, semble ajouter une indication sur ce qu'est un poème. Il est vrai que le vocabulaire lui-même paraît réflexif: « De la narration menée à perte surgit l'impossible qui le contraint. [...] Le monde n'a lieu qu'une fois, dans l'étincelle du temps nul son apparition a lieu par le récit des chaos qui le parcourent. » (p. 47) On a bien l'impression, n'est-ce pas, que nous ne sommes pas seulement en train de projeter, et que le poème se propose lui-même d'être

une sorte de métaphysique négative, si l'on entend par cette expression le fait de *dire quelque chose de l'absolu par le fait de ne pas le dire*. Tout est équivoque, d'accord, mais tout est en plein dans le mille en même temps, si les poèmes sont des « structures noires telles [*sic*] des abris contre le trop-plein du jour. » (p. 49)

L'existence du vide

Le blanc et le noir, le jour et la nuit, la vie et la mort, la langue et le silence, le non-coupé et le coupé : dans le volume précédent, *l'Etat d'enfance III*, on pouvait déjà lire : « Et chaque nuit recommence le combat d'une langue qui semble la mienne avec le noyau de silence intraitable et merveilleux qui la fonde » (« Art poétique », p. 88). Or, tout se passe comme si la tâche impossible du poème consistait non seulement à nous mettre en relation avec le silence, par et dans le langage, mais dans que ce silence soit présent le silence des morts – de sorte que l'absolu avec lequel le langage poétique doit paradoxalement nous mettre en lien est aussi une sorte de lieu infernal. Le lieu gagné par l'élévation philosophique se situe sans doute hors du monde et peut-être doit-il se définir comme un « arrière-monde » – mais l'absolu du poème est plutôt un « anti-monde ». Or c'est là que vivent, si l'on peut dire (mais on ne le peut pas), nos morts, si je comprends le geste d'Hervé Piekarski ; les rejoindre est l'une des principales intentions de l'écriture, de sorte que la métaphysique négative est une catabase. Le poète s'enfonce peu à peu dans cet anti-monde : « je n'existe plus que par mon absence au lieu où te parvient cette pulsation et d'où me voilà expulsé à mon tour ! N'effraie pas les deux chiens qui se battent dans ta tête. Meurs comme il faut. Tais-toi. » (p. 75) Revient alors au poème de devenir une sorte de photographie animée, pour *reprendre la partie ininterrompue* : « Je figure sur la photo là où fut détruite la villa de tous mes morts. On peut les voir sur la photo. Que mon regard les réunisse pour reprendre la partie interrompue c'est affaire de responsabilité cruelle, d'amour incarné, de détresse et de pudeur dans une pensée d'aujourd'hui. » (p. 57) En lisant de telles phrases, je me dis que la différence entre philosophie et poésie équivaut à celle qui oppose les architectures occidentale et japonaise. La première

construit phrase sur phrase comme des blocs de bétons, dont les premiers peuvent servir de fondements aux suivants, de sorte que l'on s'élève jusqu'au ciel pour avoir un panorama sur l'absolu; la seconde pose des bouts de bois les uns sur les autres et laisse partout des trous *pour que l'invisible circule* (et empêche les parois de moisir). La première cherche la fondation du plein par le plein, la seconde l'alternance du vide et du plein : elle laisse passer « la vitesse de l'air dans l'écriture, absente de l'écriture. Ça fait un poème l'absence de l'air dans l'écriture » puis : « Le temps est-il cette roue qui fait tourner l'absence de tout dans les poèmes ? » (p. 107) Le poème se fait « observation de la faille incision plutôt » (p. 131).

Décrire le drame

On peut paraphraser la philosophie, difficilement le poème : le commentaire philosophique permet d'approcher une pensée, le commentaire du poème nous éloigne du poème et relance autre chose. La philosophie est un contenu (qui peut se transmettre), alors que la poésie est une expérience (qu'il faut faire) : « Si tu m'en demandes *la raison*, je te donnerai *la main* de l'écriture. » (p. 148, je souligne) D'accord, mais à ce compte, on voit mal ce que je fais en ce moment : ne suis-je pas en train de commenter, de paraphraser, précisément ? Je laisse ici un peu d'air passer entre les poutres, me contentant de citer le texte :

Comment évaluer la procession de mes morts dans la mort générale et pourquoi me soumettre à la loi exclusive qui toujours fait dérailler la langue au moment où elle sait ? L'écriture entière contenue et raffermie par l'oubli dont la fiction la précède comme son chien devenu fou l'aveugle, comme la plus rusée de ses hallucinations le membre fantôme de l'amputé. La phrase n'a pas besoin des mots pour suivre les sentiers qu'empruntent les morts dans leur nuit. Une fois encore l'observation m'a conduit là où c'est affaire de souffle pour la langue et non de signes. Devant la douleur. (p. 69)

Il y a bien une sorte d'élan philosophique dans ce livre, un devenir-philosophème du poème. Un peu avant son tiers s'inaugure d'ailleurs une sous-série de proses intitulées « Theôria », qui forment les éléments d'un manifeste à la fois répétitif et très glissant, une poétique à coups de marteau-piqueur dont la pointerolle n'irait jamais taper exactement au même endroit, quoique l'objectif soit de défoncer une unique surface : il y en aura 43 en tout. Le rapport qu'entretient les phrases qu'elles contiennent n'est pas beaucoup plus clair que dans les autres proses, mais elles comportent malgré tout des propositions qui paraissent bien nous informer sur ce que nous cherchons, ne serait-ce que parce que le sujet de ces étranges aphorismes ressemble à certains concepts de la théorie littéraire : « La fiction lorsqu'elle se rend maîtresse de la graphie lui donne d'incarner le délié qui la conduit. » (« Theôria », p. 54) La fiction, la graphie, le délié, ici, sont sans doute moins des concepts que des personnages du drame de la phrase – et il faut entendre que « la fiction est maîtresse de la graphie » au sens fort de « maîtresse » – ou du procès que par sa performance le sens s'intente à lui-même : « Instruisant le procès d'une inscription totale où se devrait langage la responsabilité d'en finir avec la grâce suffisante des personnages. Récit impossible car dans la cellule qui le compose d'autres voix que celle de son auteur conspirent à le perdre et y parviennent. » (« Theôria 5 », p. 83). Il n'empêche : ce drame nous *dit* aussi quelque chose, du fait même de mettre en relation ces personnages-ci, plutôt que d'autres.

Une expérience

Ces éléments d'art poétique proposent bien ce que j'ai appelé plus haut une sorte de métaphysique négative, c'est-à-dire une proposition d'aperçus sur l'absolu arrachés au fait même de lui tourner le dos : l'être, dans une stabilité ou une stagnance sans dialectique, se définit comme le négatif du négatif. « De l'absence de monde provient la clairvoyance », annonce « Theôria 2 », avant d'ajouter : « Le récit tombé dans l'absence de monde récuse la grammaire qui aurait dû le maintenir » et enfin : « Comment dire davantage sinon

trahir le flash d'un récit qui n'a pas lieu » (p. 66) Je ne sais pas s'il est nécessaire de commenter ces propositions ; elles me semblent très fortes, assez robustes pour s'offrir à une espèce de mastication infinie. J'en tire au passage cette proposition : un philosophème débouche sur le suivant qu'il fonde, un poème se mastique. Le premier nous fait grimper en haut du gratte-ciel pour offrir un panorama sur l'absolu, le second nous fait faire une *expérience à trous* en espérant que cela vaille pour une *expérience des trous*. Ainsi, « l'écriture va d'aveuglement en aveuglement » (« Theôria 3 », p. 73), sans être assurée de ce qu'elle offre : « Étoile morte, étoile signification morte. [...] Quelle expérience et pourquoi ? » (« Theôria 4 », p. 78) On peut dire que, où la philosophie fanfaronne (chaque système prétend être définitif, épuiser le réel, clôturer l'histoire, etc.), la poésie avoue humblement son échec. Mais c'est parce qu'elle croit – fort orgueilleusement – que dans son échec à offrir l'expérience de l'absolu, se révèle davantage que dans l'orgueil naïf de la philosophie icarienne à s'élever bêtement jusqu'au soleil. Le poème ne bâtit pas, il détruit (« La destruction fut ma Béatrice », a notoirement affirmé Mallarmé), sait qu'il détruit, protège sa destruction, sans parvenir peut-être à empêcher une fuite en avant dans le néant : « Mon travail consiste à protéger la destruction. Mon corps empêche mon travail. » (« Theôria 6 », p. 87) Et un peu plus loin : « Une fois de plus je n'aurai rien appris de la force qui me déborde et les mots augmentés par leur graphie m'auront abandonné au bord de l'ouvert. [...] Une fois de plus m'aura manqué la langue du langage qui précède les langues. » (« Theôria 9 », p. 90) et c'est cette expérience manquée que chaque poème remet sur le métier... pour la manquer, jusqu'à ce que le sens parte vraiment en capilotade, la signification du négatif devenant une négation de la signification : « J'écris la phrase jusqu'au point où elle se rompt et c'est alors le langage par la destruction de la phrase et l'apparition comme un éclair du langage dans la destruction de la phrase. » (« Theôria 20 », p. 122)

Deux bonnes raisons et leur tension

Bien sûr, Hervé Piekarski n'est pas *tous* les poètes; *L'État d'enfance IV* n'est pas tous les poèmes. Au contraire, il faut noter la singularité de cette proposition, qui rend absurde le désir de statuer, à partir d'elle, sur la poésie en général. Si je m'y risque malgré tout, c'est pour deux raisons que voici: d'abord, parce que cette poétique, aussi singulière soit-elle, ne sort pas de nulle part. Elle est possible parce que quelque chose l'a précédée; le poète a trouvé le poème dans un certain état pour seulement imaginer lui donner cette nouvelle apparence et ces enjeux. En l'occurrence, il me semble chercher un chemin qui reprenne ou continue certaines propositions de la « modernité négative » que Stéphane Baquey caractérise ainsi: pour ces poètes,

la pertinence ou le drame se concentre sur la possibilité d'énoncer une expérience du monde dans l'espace des signes. [Ils] disent la recherche ou l'échec du dépassement de la dialectique négative que génère cet acte énonciatif. [...] Leur expérience de la littéralité est celle de la répétition d'une perte, exemplairement d'un jardin d'enfance¹.

Parmi ces poètes, on peut compter Roger Giroux (qui disait par exemple que « le non-poème est l'être du Poème² »); et la notice biographique nous a appris plus haut qu'Hervé Piekarski avait justement été son éditeur posthume. Ce que propose *L'État d'enfance* répond à, et poursuit, une tendance sensible de la poésie contemporaine; celle qui s'exprime dans la tentative de toucher, par un certain usage « renversé » ou négatif du langage, ce qui existe vraiment et ce qui compte indépendamment du langage – un « absolu » perdu. La deuxième raison, c'est parce que les poèmes d'Hervé Piekarski ne sont pas que des poèmes (singuliers); ce sont aussi des textes théoriques qui proposent une conception générale du poème, qui vaut pour tous. *L'État d'enfance IV* n'est certes pas tous les poèmes mais contient des propositions qui les concernent tous. Cette œuvre rejoue d'ailleurs une tension qui caractérisait déjà, à mon avis, la modernité négative, à savoir d'un côté une conception résolument hermétique d'un langage (déchargé, dans son office négatif, de toute fonction discursive); de l'autre, le fait que cette conception s'énonce dans des propositions elles-mêmes finalement

assez claires, ressortissant d'un usage conventionnel de la syntaxe et du lexique. Ainsi, lorsque le même Roger Giroux écrit : « Je ne parle pas – on ne parle pas – du Poème. Lui seul parle, et sa voix n'est entendue qu'au delà du silence³. » Il faut bien reconnaître que, quoiqu'il en ait, il est pourtant bien *en train de parler*.

Théorie du plancher

Comment comprendre le statut linguistique de ces arts poétiques qui prétendent échouer ? Comme celui de Roger Giroux, le poème d'Hervé Piekarski vit au bord du paradoxe – on dirait mieux « la contradiction performative » – du menteur. Le poète réflexif est confronté à un problème de même nature lorsqu'il dit : « Le langage me sert à désigner ce qu'il ne dit pas. » Car cette phrase, elle, est bien *dite*. Comment comprendre celui qui affirme « Je n'utilise pas le langage selon un jeu de langage que tu comprends ? » Est-on ou non en train de comprendre cette phrase ? Quand il dit « je mens », le menteur ment s'il ne ment pas, et réciproquement. Quand il dit « je ne suis pas en train de parler », que fait le poète ? Avant de proposer, pour finir, une réponse à cette question, je voudrais souligner que c'est sans doute dans cette recherche d'un *état contre-langagier du langage* (à même de donner par les trous une expérience de l'absolu) qu'il faut comprendre le titre du livre, « l'état d'enfance » (où enfance signifie *infans*), proche en cela d'une forme d'état mystique. Dans la citation que j'ai rapportée plus haut, Stéphane Baquey parlait aussi du « jardin d'enfant perdu » ; ces deux interprétations se contredisent moins qu'elles ne s'enrichissent l'une l'autre dans le projet de Piekarski : « Je pense à même le tapis anatolien du lieu de la chambre où je signe mon œuvre par ton nom, mon enfant perdu et retrouvé à chaque instant que j'en appelle dans son hémorragie à la possibilité de sa venue, parole rêvée, approximative et disloquée, moins qu'inscrite chuchotée dans sa fermentation à l'impossible. » (« Theôria 30 », p. 144) Pour autant – et c'est ici que je voudrais essayer de répondre à la question que j'ai posée – quand il dit à peu près « je ne suis pas en train de parler », que fait le poète ? Quelque part à la fin du volume, Hervé Piekarski écrit : « Je maintiens le contact. » (« Theôria 38 »,

p. 168) On peut entendre cette formule de bien des façons. Pour ma part, je l'interprète d'une manière qui doit sans doute d'abord à ma propre pratique de poète (et peut-être donc ne vaut-elle pas au-delà), que je stylise en parlant de « théorie du plancher ». Je considère moi aussi que la tâche du poème est de prendre à rebours la communication discursive, de travailler entre les jeux de langage connus, de les laminer, de les superposer, de les débiter en tranches qu'il faut ensuite empiler en cabanes précaires – tout cela pour faire toucher ou sentir le chaos grouillant qui vit derrière nos papiers-peints (de représentations) et sous nos planchers (de mots). Le poème n'est pas paraphrasable, parce que son maniement du langage n'est pas balisé; on ne parvient pas à le refaire, parce qu'il ne refait pas lui-même ce qui se fait – ses gestes désordonnés *cherchent à se perdre* dans la jungle de ce que l'on peut appeler l'absolu. Il n'est pas à douter que le résultat d'un projet si paradoxal (chercher à se perdre) soit peu digeste pour le lecteur même bienveillant qui retourne le volume en librairie, et dont on tient pourtant à accrocher l'attention parce que l'on a besoin, pour une raison ou pour une autre, qu'il fasse ce travail avec nous (sans quoi nous n'essayerions pas de publier nos textes). Nouveau paradoxe: nous désirons que notre usage si peu commun du langage soit commun. C'est la raison pour laquelle je veille, pour ma part, dans mes poèmes (quoique nous nous y enfonçons dans la jungle) à fabriquer un « plancher » de significations superficielles, afin que notre lecteur bienveillant puisse *tenir* – passer à la phrase suivante, mimer la synthèse du sens, se rassurer: mais oui, ce poème « parle de » ceci, il « veut dire » cela. Bien sûr, beaucoup de poètes de la « modernité négative » ne prennent pas cette peine, et leur texte n'est qu'une expérience brute du chaos – sans complaisance. Des pointerolles sauvages y burinent froidement la croûte terrestre. D'autres poètes proposent au contraire un plancher derrière lequel il n'y a aucune jungle – leur maison est plantée dans un lotissement aux pelouses tondues, nous discutons dans leur salon en buvant du thé, pure expérience superficielle. Je crois qu'Hervé Piekarski a, comme moi, le souci de « maintenir le contact », car c'est en tenant son lecteur sur un plancher à peu près stable qu'on lui permet aussi de se penc-

her vers l'invisible. L'apparent paradoxe du poète (« Je ne parle pas ») se scinde en deux expériences; elles se contredisent moins qu'elles ne se supportent.

—

La transmutation réelle du fond de nos cœurs

Un autre rapport de la poésie à la psychanalyse

Par Pierre Vincclair | 11-05-2025

Dans cette nouvelle livraison de *Poésie à problèmes*, Pierre Vincclair propose une présentation de *M.E.R.E.*, de Julien Boutonnier, livre de deuil au sous-titre insoutenable – « Rêverie-Auschwitz » –, qui tente « d’instiller dans le plaisir de la lecture un mauvais goût de cendres, et de mort ». Triptyque monumental empruntant à la fois à la littérature des camps, à la psychanalyse et à la poésie visuelle, ce récit d’un rêve et de son interprétation se déploie comme un traité, monstrueux et virtuose, mélancolique et ironique, sur le pouvoir magique de la littérature : la transmutation des personnes vivantes en lignes de caractères noirs sur fond blanc.

Dans l’un de ses derniers séminaires, Lacan comparait la psychanalyse à « la poésie [qui] se fonde précisément sur cette ambiguïté dont je parle, et que je qualifie de sens double¹. » Au gré d’une expression peut-être elle-même ambiguë, Lacan définissait le poème comme signification sans sens, c’est-à-dire « un pur nœud d’un mot avec un autre mot... Comment le poète peut-il réaliser ce tour de force, de faire qu’un sens soit absent² ? » Pour comprendre cette étrange déclaration, on peut se reporter à un séminaire plus ancien, dans lequel Lacan se donnait pour tâche de définir « l’acte psychanalytique » (c’est le titre du séminaire). Il le faisait, précisément, par comparaison avec l’acte du poème. Lors de la toute première séance, il annonçait : « La poésie aussi, ça fait quelque chose.

J'ai d'ailleurs remarqué en passant, pour m'être un peu intéressé ces derniers temps au champ de la poésie, qu'on s'est bien peu occupé de ce que ça fait, et à qui³. » Plus tard, il se demandait si la psychanalyse n'était pas « de l'ordre de la *poiêsis*, de la poésie⁴ » entendue comme « inventivité du sujet⁵ ». Un peu plus loin encore, il citait « À une raison » de Rimbaud et déclarait que ce poème « est la formule de l'acte⁶ », donc l'objet même de son investigation.

La référence à la poésie n'était qu'esquissée, on ne savait pas précisément ce qui dans le poème agissait comme la psychanalyse. On pouvait supposer que l'idée était la suivante : tel un coup de poing dans l'abdomen, l'événement traumatique crée un trou dans l'inconscient, qui aboutit à une configuration singulière que le poème peut du fait de son équivocité constitutive reproduire, ou dont il peut exprimer les nœuds. C'est la raison pour laquelle le poème créerait dans la langue un événement qui « analyserait » le traumatisme de l'événement réel. Anne Élane Cliche explicite cette idée : dans la poésie aurait lieu

une mise à mal de la langue *dans la langue*, comme un travail qui ne cesserait de révéler que c'est la langue, son tissage, sa matière littérale, son phrasé qui est l'enjeu premier : événement chaque fois inaugural qui vise la rencontre avec un réel, *au-delà du principe de narration*⁷.

Le poème agit « au-delà du principe de narration », et propose dans le langage même une signification qui laisse droit à l'illisible de l'événement traumatique.

Dans *M.E.R.E - Rêverie-Auschwitz* (Dernier Télégramme, 2025), Julien Boutonnier propose un dispositif littéraire extraordinairement original pour relancer cette affaire. De ce livre, on peut dire beaucoup de choses et je souhaiterais que de nombreux critiques se penchent dessus. Étant donné la singularité de son projet, l'étrangeté de sa réalisation et la puissance de l'imagination qui s'y déploie, il me semble d'ailleurs probable que s'ouvre pour lui une longue vie de commentaires — à condition qu'on le lise. Alors qu'il vient juste de paraître et qu'il est encore vierge de discours critique, le plus judicieux me semble pour cette raison d'en rester à un

propos élémentaire. Dans l'optique d'inviter à faire l'expérience de cette lecture, je vais surtout décrire cet objet complexe d'apparence, qui se présente sous la forme d'une bonne brique de plus de six cent pages, élégamment éditée par Dernier télégramme (où l'auteur avait déjà fait paraître un extraordinaire précédent livre, *Les Os rêvent*, qui témoignait d'une inquiétude ou d'une obsession proche, relative au rapport du rêve au corps de chair et d'os – et comment on passe de l'un à l'autre par l'étrange médiation de l'écriture).

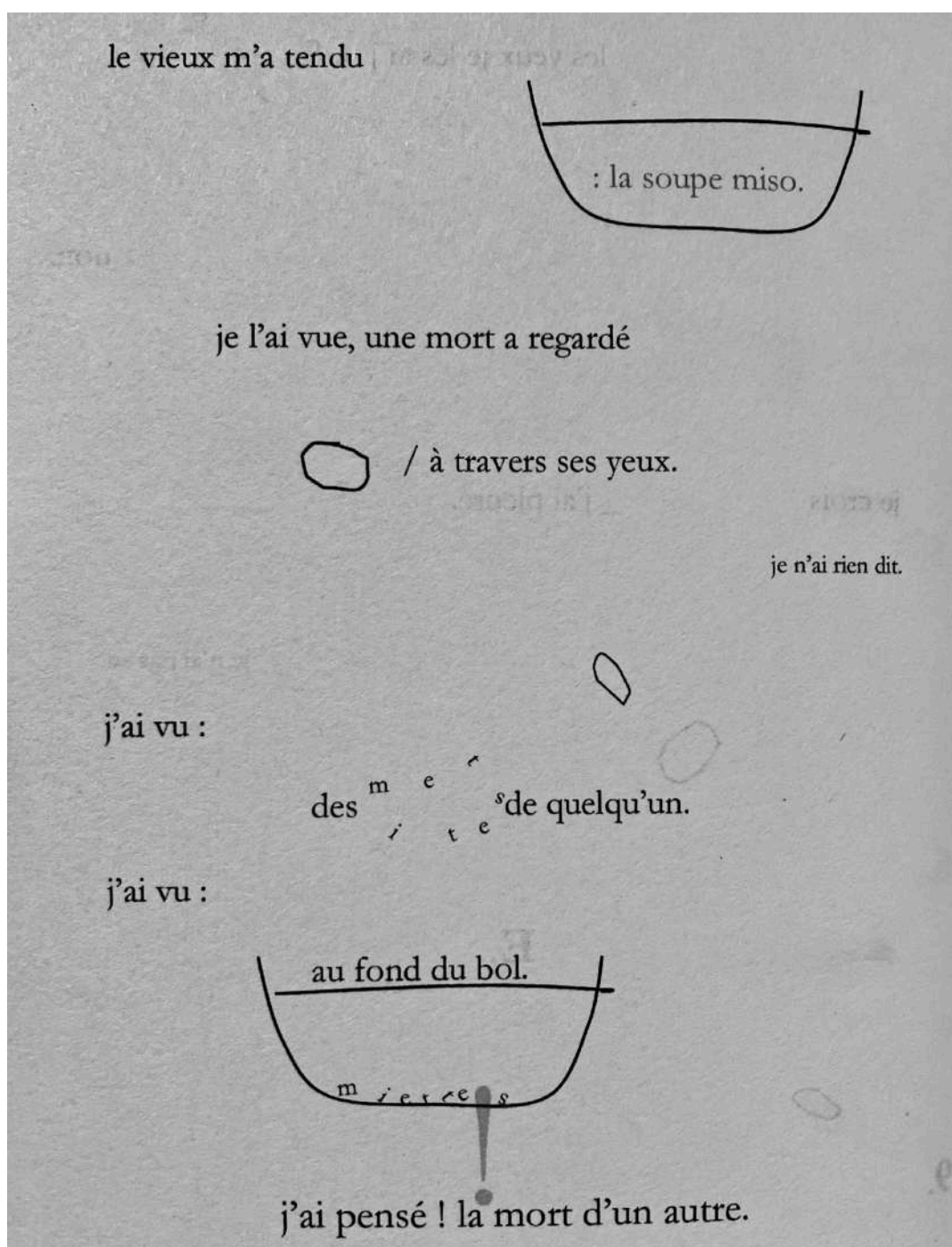
Décrivons, donc. À l'origine, il y avait une trilogie, dont le premier volume, *Ma mère est lamentable*, est paru chez Publie.net en 2015, et le deuxième, *M.E.R.E.*, chez le même éditeur en 2018. Le troisième tome de cette trilogie originelle est devenu les livres I et II du présent volume, à la suite desquels on retrouve, en guise de Livre III, le *M.E.R.E.* de 2018. *M.E.R.E. - Rêverie-Auschwitz* constitue ainsi « le volume unique et définitif » (p. 7) de la trilogie, amputé de son précédent premier tome, *Ma mère est lamentable*, jugé « trop éloigné des préoccupations formelles actuelles » de l'auteur. La narration commence par un rêve, retranscrit dans le préambule, qui laisse place à une étrange et complexe machine biographique, narrative, sémiotique, analytique et poétique, qui se déploie sur six cents pages devant nos yeux médusés, passionnés, parfois sceptiques et souvent impressionnés. Comme dans une séance d'analyse devenue folle, en tout cas formellement débridée, le livre n'en finit pas de revenir sur le rêve, de le commenter, de fouiller ses soubassements biographiques, mais aussi la matière (linguistique, et même alphabétique) de son expression, pour creuser des galeries possibles dans l'histoire, apparemment simplement décousue, qu'il nous raconte. Il est évidemment absurde de résumer ce rêve (dont chaque élément, même le plus apparemment insignifiant, donnera lieu à un travail foisonnant de commentaire dans la suite du texte), mais il faut tout de même dire, pour l'intelligibilité de mon propos, qu'il se passe à New York. Un vieil homme y annonce à l'auteur que sa mère « était lamentable », avant de tracer des lettres sur son avant-bras et de lui tendre une soupe miso au fond de laquelle se trouve un dépôt de miettes.

Le Livre I, « Le point zéro », se présente, sur une quinzaine de pages, comme le récit étrange, à mi-chemin du délire autobiographique et du poème en prose, d'un souvenir traumatique qui touche à l'agonie et à la mort de la mère. Les lecteurs qui avaient quitté Julien Boutonnier sur *Les os rêvent* en retrouvent la phrase âpre, douloureuse, d'une puissance parfois abstraite, parfois rageuse, parfois désespérée. Julien Boutonnier est l'orfèvre d'une prose dont le style est le contraire de l'ornement. On y sent une poussée mais vers on ne sait quoi ; la langue s'y débat dans un espace à la fois violent et presque fade, à coup d'images grotesques nouées dans des propositions dont l'intensité semble constante, ne se modulant pas en tout cas selon les principes d'une rhétorique de la séduction. Le Livre II, « La lignification » est beaucoup plus long et encore plus étrange, à la fois dans sa forme, dans son contenu et dans ses enjeux. Le personnage du premier livre, alors désigné comme « le type de l'autre côté du poignet », apparaît maintenant sous le nom de ·Reitz (précédé d'un point médian). Celui-ci est à la tête d'une entreprise étrange : envisageant l'écriture sur le modèle des témoignages de Zalmen Gradowski, un membre des *Sonderkommandos* d'Auschwitz dont le récit nous est parvenu sous le titre *Au cœur de l'enfer*, il alterne exégèse de la littérature des camps, manuel philosophico-linguistique, description d'un personnage féminin qui semble représenter la mère, « Mme)Schwitz » (avec une parenthèse) et réflexions sur l'objet qui donne son titre au Livre II, la « lignification », bientôt orthographiée « linification » et décrite par l'opération suivante : « La présence vivante d'un être altéré est transmuée en lignes d'écriture. » (p. 118) À la fois énoncé d'un programme impossible (faire vivre la mère morte dans les signes) et performance problématique de sa réalisation dans une écriture se confrontant au rêve et même à « Monsieur ·Rêve » (avec le point médian), ce deuxième moment cherche rien de moins que « la transmutation réelle du fond de nos cœurs en lignes d'écriture devant nous » (p. 125), au gré de propositions froidement énoncées comme dans un traité, selon la manière de Julien Boutonnier qui aime déployer un humour à la fois désespéré et foutraque dans sa précision :

38. Il semble que nous puissions en déduire que la soupe miso est une figure de l'opérateur par lequel le [n] passe au [ɲ], ce qui correspond, nous l'avons vu précédemment, à l'activation de la lignine.

39. Nous en déduisons que la lettre N, dans la diagonale de laquelle se déroule le ·Rêve, est également la haine, soit la soupe miso décrite et mise en œuvre dans le récit du ·Rêve. Autrement dit, la soupe miso peut être considérée comme tout et partie du rêve. Elle est la demeure initiale de New York, l'administration frontalière de la littérature où se situe l'action, le principe actif du ·Rêve. (p. 193)

Il faut préciser ici qu'Ellis Island apparaît comme une sorte d'allégorie pour penser la littérature : « La salle d'attente exiguë pourrait être celle d'une administration chargée de l'accueil des immigrants venus de la Terre des morts. Cette administration pourrait avoir pour nom *Littérature*. » (p. 164) La première lettre de New York a été l'occasion d'une méditation sur la « haine » homophone, selon une sorte de lacanisme plaisamment lettriste, qui devient franchement cauchemardesque lorsque les dépôts au fond du bol de soupe miso seront interprétés comme des « miettes de quelqu'un », plus loin :



Cela aura lieu dans le Livre III. Alors que les deux précédents prennent la forme d'une prose continue (quoique peu conventionnelle), celui-ci est un long poème (comme on le voit sur l'image) troué de blanc, dont les chapitres répondent aux lettres de l'alphabet polonais par ailleurs tatoué sur l'avant-bras du narrateur (comme une prolongation du processus de lignification) conformément à l'énoncé du rêve. Celui-ci se prolonge donc cette fois dans une poésie visuelle qui, une à une, anime les lettres d'un langage totalement dégingandé ou ayant imploré. Au milieu de cette danse

des mots, la parodique « Histoire de la World Wide Fundamental Company » (p. 421-438) raconte comment une start-up loufoque a essayé de « faire le rien en ne faisant rien » (p. 431), et délivre au passage les enjeux de ce livre du deuil impossible et monumentalisé. Je donne une longue citation, car sa réflexivité aiguisée rend inutile bien des commentaires de ma part :

Si j'ai bien compris, vous avez fondé une entreprise dont l'objectif est de produire rien, de vendre ce rien et d'inonder le monde avec votre marchandise. Ce type de travail très particulier, absolument essentiel pour le bien-être de tous, nécessite un management lui-même très particulier, un management fondé sur l'interprétation d'un texte faisant office de Référence. Par Référence, j'entends un moyen de manigancer un rapport avec la vérité managériale de votre compagnie, vous comprenez ? Or ce texte de référence, c'est *M.E.R.N.* Pourquoi *M.E.R.N.* ? Écoutez-moi bien. Écoutez-moi très attentivement. *M.E.R.N.*, s'il n'a été écrit par personne, n'en reste pas moins constitué de lettres, de mots et de phrases imprimés sur des feuilles blanches pliées et reliées entre elles. Alors, que lit-on si l'on consulte ce livre ? Qu'est-ce qu'il nous dit ? Regardez vous-mêmes, le texte n'est pas narratif. Il y a bien quelqu'un pour raconter, une sorte de narrateur, un « je », mais il semble qu'il ait volé en éclats, comme éparpillé dans différentes directions suite à une déflagration qui aurait défait son monde. Et ce narrateur improbable semble condamné à ressasser, à réunir des éléments de langage qui lui échappent sans cesse. Car rien ne tient dans ces pages, le blanc envahit tout, les mots se disloquent, chutent, se superposent, se perdent, s'effacent, ils ne parviennent pas à préserver leur intégrité, comme entraînés par une force de dispersion. Cette entropie qui frappe la langue semble être combattue par des dispositifs très rigides d'alignements spatiaux, de répétition, de mise en colonne. Voyez ici comme cette lettre, répétée plusieurs fois dans la page, forme une colonne au détriment de la disposition conventionnelle des mots et des phrases. À vrai dire, la lettre, dans sa présence spatialisée, semble l'emporter sur les

agencements syntaxiques, comme si elle avait plus de choses à signifier en tant que telle, seule, en flottant dans le blanc de la page. (p. 427-428)

Avant de retrouver, à la lettre M, la poésie visuelle ainsi décrite et dont j'ai donné un exemple plus haut en image, l'« Histoire de la WWFC » laisse place au « Traité de la Valeur de la blanc et autres considérations managériales fondamentales » (oui, « la blanc », le livre II nous avertissait déjà sur cette incongruité grammaticale) où se tresse un lien de métonymie flottante entre la psychanalyse (et son rapport au vide), l'interprétation (des textes sacrés) et le capitalisme (comme spéculation sur le rien). Les « managers » y opposent leurs interprétations aux formules de *M.E.R.N.*, livre d'angoisse qui s'apparente à une Torah détraquée: « Manager Gabor Zelinka demande: Quel est le sens de la formule de la Tradition: *la blanc m'a ridé*? Manager Paul Redford Mac Blackford répond: Le sens de la formule *la blanc m'a ridé* est la VALEUR de la New York Fundamental Company. » (p. 449). Tout comme la mise en relation du deuil privé et de la Catastrophe historique, de tels rapprochements sont grinçants et dérangeant; et le livre ne les opère pas sans une forme de douleur, que l'on retrouve dès son sous-titre insoutenable: « Rêverie-Auschwitz ». C'est l'une de ses étranges propriétés, que d'instiller dans le plaisir de la lecture un mauvais goût de cendres, et de mort. Il faut, pour le sentir sur sa propre langue, se donner la peine d'en faire proprement l'expérience; je conclus donc en répétant à mon lecteur, ma lectrice, si elle est parvenue jusqu'ici, l'engagement que j'y formulais en son seuil: la description que je viens de faire n'a pas d'autre ambition que de l'encourager à éteindre son écran et ouvrir *M.E.R.E.*

—

La montagne terrassée

Par Emmanuelle Loyer | 06-05-2025

De la plaine à la montagne, on ne voyage pas seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Mais dans quel sens ? Tantôt, la montagne est le passé, espace vierge à protéger ; tantôt, elle est au contraire le futur, espace à développer à coup d'équipements futuristes. La montagne est-elle condamnée à hésiter entre développementalisme et conservationnisme ? Et si on apprenait à y vivre sans demander son âge à tout ce qui s'y trouve ? Là haut s'invente peut-être un autre temps... L'historienne Emmanuelle Loyer poursuit ici son enquête sur ces lieux qui mettent en échec les temporalités modernes.

Pylônes rouillés, bâtiments abandonnés, remontées mécaniques envahies par la végétation alpine. En parcourant le massif du Mont Blanc, un des haut-lieux du tourisme alpin, on croise nombre de ces « stations fantômes », friches industrielles d'un nouveau genre - fins de parcours mélancoliques d'une histoire séculaire d'investissements matériels et de projections imaginaires sur la montagne. Dans la langue juridique et administrative, on parle, pour désigner ces espaces, de « stations désarmées », à la manière de navires de guerre obsolètes¹.

Durant le deuxième XX^e siècle, la politique touristique française s'est déployée avec panache, à coup de « Plans neige » dans les années 1960 et 1970, d'autant plus légitime qu'elle s'affichait « démocratisatrice ». Nul ne devait ignorer les joies du tire-fesse ni la récréation bienfaisante accordée aux nouveaux citadins. Le modèle alpin promettait la montagne à tous – ses versants neigeux à dévaler, ses cimes à conquérir, ses glaciers à arpenter. À plus de 3000 mètres d'altitude, le célèbre glacier surmontant Chamonix fut

équipé, dès les années 1950, en domaine skiable pharaonique avec téléskis, télésièges, télécabine (reliant l'Aiguille du Midi au col du Géant), bâtiments de restauration et autres aménités. La « Vallée blanche » était née. Six cents stations furent aménagées depuis les années 1930, dont certaines totalement artificielles, fruit d'une architecture verticale caractéristique de Tignes ou Val Thorens, fleurons de la modernité alpine².

Mais avant ce cadastrage récréatif, il aura fallu plusieurs siècles afin d'accommoder le regard. L'œil moderne, dans la peinture de paysage, aura participé à la genèse d'un bel édifice mythologique qui représente la montagne dans sa hautaine autonomie, sous la forme du « sublime » romantique ou de l'élévation morale rousseauiste, montagne inexpugnable que l'homme contemple, comme un personnage de Caspar David Friedrich, dans sa blancheur, dans sa pureté et surtout dans son extériorité. Au XIX^e siècle, quelques défenseurs d'une montagne qu'ils ressentent comme déjà agressée donnent de la voix et réclament une protection : le peintre et pédagogue genevois, Rodolphe Töpffer, ou Elisée Reclus qui, dans *Histoire d'une montagne* (1875) se moque de la prétention des alpinistes-touristes anglais à vouloir transformer les Alpes en « terrain de jeu de l'Europe » ; quant à Jules Michelet, autre amoureux déclaré de la montagne qu'il parcourt avec sa jeune femme Athénaïs, il s'épouvante des « foules mondaines » avec qui il lui faut partager les « nobles déserts » des hauteurs.

En réalité, comme le montre Nastassja Martin dans une méditation inspirée sur les glaciers, « l'amont des sources »³, le sublime et l'exploitation, l'immaculée blancheur et l'espace de loisirs font système dans la cosmogonie moderne. La montagne s'invente autant comme le négatif de l'archaïque, du barbare, du chaotique que comme l'envers aéré, clarifié, d'un monde industriel et pollué. L'aristocrate Club alpin du XIX^e siècle transforme les sommets en autant de défis à atteindre. Le dépassement de soi des *gentlemen* britanniques monte à l'assaut de la montagne alpine qui, dans le même temps, se couvre de sanatoriums où se retrouvent, à Davos comme à Passy, les tuberculeux européens pour se soigner en respirant un air d'une qualité rare. Finalement, la passion victorienne du

challenge et la « montagne magique » participent de cette injonction moderne qui laisse aujourd'hui la montagne et ses glaciers comme un « dragon terrassé ».

La montagne semble donc coincée dans cette cruelle alternative du développementalisme ou de la protection/préservation – toutes deux fruits amers d'un même processus, l'extériorisation d'un lieu transfiguré en paysage, lieu de ressourcement ou parc d'attraction. On la retrouve dans les aberrations techno-solutionnistes actuelles : d'un côté les canons à neige pour produire de la neige artificielle que la « nature » ne prodigue plus, quitte à assécher les réserves hydriques ; de l'autre les bâches posées sur les glaciers afin d'en ralentir la disparition. Pour y échapper, Nastassja Martin nous invite à adopter une autre cosmovision. Si l'on quitte les Alpes du Nord pour mettre le cap au Sud, dans le Briançonnais, Emilie Carles raconte, dans *Une soupe aux herbes sauvages* (1981) – livre, devenu un best-seller –, la vie quotidienne, dure, austère, violente, au temps de l'agro-pastoralisme de son enfance. La vie est rude mais les montagnards cohabitent encore avec une montagne vivante. Devenue vieille et veuve, Emilie descend tous les jours dans les prés qui jouxtent sa maison et se penche pour cueillir de l'oseille, de la drouille (ou barbe à bouc), du pissenlit, des chardons des champs, du millefeuille, de la tétragone (épinard sauvage), de la ciboulette et un brin de sauge : attention aux proportions afin que la soupe ne soit ni trop acide, ni trop amère, ni trop fade. Les herbes lui sont accordées comme un miracle ainsi que l'air qu'elle respire, car elle sait que tout cela est vulnérable, hautement précaire.

Cette manière d'être relié au monde par « mille fils confiants », comme l'écrivait René Char, est une des voies de sortie du naturalisme moderne : faire avec ce qu'il y a là, à portée de main, en ne lui posant plus la question de son âge. La montagne n'est ni le passé, ni l'avenir de la plaine. Elle est là, un peu à l'écart, de sorte qu'on n'y trouve pas forcément ce qui est facilement accessible ailleurs, mais ce qu'on y trouve suffit, à condition qu'on sache le composer avec soin. À la Grave, dans la vallée de Serre-Chevallier, parallèle à celle de la Clarée où vivait Emilie Carles, Nastassja Martin s'emploie à

réarmer symboliquement les collectifs montagnards. Qu'ils s'emparent à leur tour de cette longue histoire mélangée et inventent, loin des délires techno-solutionnistes actuels, leur propre recette de « soupe aux herbes sauvages » !

—

Les décharges enchantées

Par Gabriel Bortzmeyer | 06-05-2025

Après les fables pétrolières, les prophéties minérales et végétales: ce second temps de la chronique vidéo « Cinécologies » se tourne vers le cinéma d'animation, pour inspecter les puissances de vie qui lui sont propres. Parti de montagnes de déchets, ce montage vidéo aligne des extraits d'arbres et de plantes pour interroger comment ce cinéma des non-humains met en scène leur vitalité.

Ce film est le premier d'une série consacrée aux écologies du cinéma d'animation. Il expose une hypothèse encore incertaine : l'animation, pour bien des raisons – à commencer par son affranchissement par rapport à l'anthropocentrisme –, aurait plus à nous dire sur notre communauté avec les non-humains que le cinéma en prise de vue réelle. Bien sûr, ce dernier est capable de représentations anthropocéniques, bien qu'elles demeurent encore rares. Mais l'animation a ceci de propre qu'elle renégocie sans cesse la distribution des attributs du vivant : animant l'apparemment inerte, elle met en scène une pluralité d'acteurs, un peuple post-humain incluant l'humanité comme une forme de vie parmi d'autres.

Le présent film s'en tient aux prémisses de ces raisonnements. Parti de l'obsession de l'animation contemporaine pour les déchets, il essaie de voir comment elle a mis en scène la mort de la nature « classique » (celle du naturalisme enchanté de Disney) pour observer ce qui surgit ensuite au milieu des décombres. Il s'intéresse donc davantage à la vitalité du végétal qu'aux figures animales (objet d'un futur film), parce que la première est la condition des secondes.

Cette vitalité, j'ai moins voulu la décrire que la célébrer. C'est pourquoi ma voix n'apparaît qu'au début et au terme du film, quand son centre est fait du chant des images elles-mêmes. Je les ai crues assez éloquentes pour se passer de commentaires. Les résonances ont plus de latences que le verbe. Appelons cela l'échologie des images.

Liste des films cités, par ordre d'apparition :

- 1 – *Toy Story 3*, Lee Unkrich, Etats-Unis, 2010
- 2 – *L'Île aux chiens*, Wes Anderson, Etats-Unis, 2018
- 3 – *Flowers and Trees*, studio Disney, Etats-Unis, 1932
- 4 – *The Legend of the Sky Kingdom*, Roger Hawkins, Zimbabwe, 2003
- 5 – *Le Géant de fer*, Brad Bird, Etats-Unis, 1999
- 6 – *The Legend of the Sky Kingdom*
- 7 – *Bambi meets Godzilla*, Marv Newland, Etats-Unis, 1969
- 8 – *Le Géant de fer*
- 9 – *Imbued Life*, Thomas Johnson, Ivana Bosnjak, Allemagne, 2019
- 10 – *Les Escargots*, René Laloux, France, 1966
- 11 – *Man*, Steve Cutts, Etats-Unis, 2012
- 12 – *Legend of the Forest*, Osamu Tezuka, Japon, 1987
- 13 – *Koko's Earth Control*, frères Fleischer, 1928
- 14 – *Soil is Alive*, Beatrice Pucci, Italie, 2015
- 15 – *Imbued Life*

16 – *Legend of the Forest*

17 – *Das Rad*, Chris Stenner, Arvid Uibel et Heidei Wittlinger, Allemagne, 2003

18 – *Soil is Alive*

19 – *Kumo no ito*, Noburô Ôfuji, Japon, 1946

20 – *Le Paysagiste*, Jacques Drouin, Canada, 1976

21 – *Garden of Words*, Makoto Shinkai, Japon, 2013

22 – *Garden of Words*

23 – *L'homme qui plantait des arbres*, Frédéric Back, Canada, 1987

24 – *Legend of the Forest*

25 – *Listening to Beethoven*, Garri Bardine, Russie, 2016

26 – *Everything*, David O'Reilly, Angleterre, 2017

27 – *Le Jardin d'Ecos*, Co Hoedeman, Canada, 1997

—

La planète peut-elle changer le monde? Première épreuve de terrain.

Par [Alexis Gonin](#) | 04-05-2025

Quand le nouveau régime climatique a-t-il commencé? Dans le Nivernais, certains agriculteurs situent le basculement en 2018, d'autres en 2003, ou même en 2023. Sécheresses inédites, pluies sans fin, rivières à sec, colzas qui ne lèvent plus: la Terre, autrefois prévisible, s'invite comme acteur erratique dans les systèmes agricoles. Comment les agriculteurs s'adaptent-ils à cette nouvelle donne? Remettent-ils en question les fondements du modèle productiviste? Sont-ils prêts à changer de monde? Dans cette nouvelle chronique, Alexis Gonin poursuit son enquête de terrain sur la transition écologique des systèmes agricoles conventionnels.

Un débat sur le début

Il y a un débat à propos du début de l'Anthropocène, cette nouvelle époque géologico-historique¹ dans laquelle nous sommes désormais². Une chose est sûre, dans le Nivernais, l'Anthropocène a commencé en juin 2018. C'est le début d'une sécheresse estivale record, qui allait être suivie de deux autres années de sécheresse. Une série exceptionnelle qui représente pour les éleveurs³ le basculement dans une nouvelle époque climatique.

Ou bien, tout cela avait-il commencé à se dérégler dès 2003 ? La canicule de cette année-là reste un point de repère marquant dans les mémoires collectives, dans le Nivernais comme dans le reste du pays. Les grands-parents se rappellent aussi l'année 1976, mais par la suite, tout était redevenu normal après cette sécheresse exceptionnelle : de l'avis commun, on ne peut pas vraiment dire que c'était le début d'une nouvelle ère.

Il y a aussi eu l'année noire de 2016, gels tardifs et météo pluvieuse avaient plombés les rendements de céréales.

À moins que cette nouvelle période n'ait réellement commencé le 18 octobre 2023. De nouveau, depuis l'été 2022, il faisait sec, mais personne n'était plus surpris, on avait manifestement changé de régime climatique, il fallait s'y faire. Et voilà qu'il pleut enfin ce 18 octobre 2023 dans le Nivernais, une pluie automnale bienvenue. Une pluie qui ne s'est jamais arrêtée depuis. Les totaux pluviométriques s'établissent à 1000 mm à Clamecy pour 2024, presque 50 % de plus que la moyenne. Un contrepied très surprenant, qui marque peut-être une autre véritable entrée dans notre nouvelle époque.

Les temps qui passent, les temps qui changent

La mémoire du temps qu'il fait est difficile. Au départ, la variabilité climatique s'enracine dans la variabilité météorologique et s'y superpose, si bien qu'au quotidien, on les distingue mal. Si on n'y prend garde, on laisse passer le temps qu'il fait. Pour être surpris, pour se rendre compte que les temps ont changé, il faut des événements marquants. Pour admettre que l'époque a quelque chose d'inédit, il faut que ces événements s'accumulent. Alors, on peut essayer de faire l'effort de se souvenir du temps qu'il faisait, et constater, rétrospectivement, l'entrée dans un nouveau régime : « J'étais gamin, le 15 septembre c'était la rentrée, la pousse des champignons, tous les ans. On se dépêchait de rentrer de l'école pour aller cueillir les champignons. Ensuite, en octobre, il y avait un premier brouillard, aujourd'hui il n'y a plus de brouillard en

octobre. Ensuite début novembre, des brouillards givrants, aujourd'hui ça n'existe même plus. Au 1er novembre, les feuilles tombaient. La première gelée survenait au 15-20 novembre. C'est phénoménal le changement climatique. Quand on a un peu de mémoire, de ce qu'on a vécu avant, je me rappelle que c'était comme ça. Le 11 novembre, on nous emmenait à la cérémonie avec l'école, y'avait plus une feuille sur les arbres. Des fois ça neigeait, des fois ça gelait. Aujourd'hui, des températures négatives de -10°C, même en plein hiver, on en a plus. Voilà le changement.⁴ »

La nouvelle donne climatique

Une année de sécheresse, les pâturages sont grillés dès le mois de juillet, parfois juin, jusqu'à l'automne. Les éleveurs font ce que de mémoire d'éleveurs ils n'avaient jamais fait, ou juste une fois, en 1976 : il n'y a plus d'herbe à pâturer, alors ils apportent du foin aux bêtes dans les champs tout l'été. Cela en deviendrait presque normal : « Apporter du foin l'été aux troupeaux, cela donne beaucoup de travail ? C'est rien, toutes nos pâtures sont autour de la ferme. On groupe les animaux là où y'a les points d'eau. On met à manger là. C'est ok. »

Il n'y a plus d'eau dans les mares. Des sources et des petites rivières ont tari. Les mémoires familiales ont été convoquées, mais ni le père, ni le grand-père n'avaient vu ces sources, ni ces rivières-là se tarir. Elles paraissaient tellement abondantes. Les voir à sec, c'était simplement en dehors du cadre des choses possibles ; pourtant c'est désormais un constat tranquille : « Mon père me raconte que la Maria lavait ses chiffons dans le ru. Il y a au moins cinq ou six ans qu'on ne l'a pas vu couler. »

Le colza ne lève plus, ou mal. Cet oléagineux est pourtant une star. La tête de la rotation la plus célèbre du bassin parisien : colza-blé-orge. Quand il fonctionne bien, il constitue la marge à l'hectare la plus importante, ainsi qu'un précédent cultural⁵ idéal du point de vue agronomique. Mais pour lever vigoureusement, les graines semées en août doivent trouver un minimum d'humidité dans les

sols. Autrement, les jeunes plants étriés ne résisteront pas aux altises, insectes qui ne manquent pas de les attaquer en septembre. « En 2018 le colza n'a pas levé. 2019, rien. 2020, rien. Pourtant on était vraiment dans le secteur à colza. C'est une culture, on se défendait bien. »

L'accroissement de la fréquence et de l'intensité de phénomènes météorologiques exceptionnels, que les acteurs locaux comme ceux du GIEC relient au dérèglement climatique, impacte les cultures. Voilà la Terre qui se manifeste dans le Nivernais.

Lorsque je commence mon enquête, nous sommes, disons, en l'an 6 de l'Anthropocène. Tout va très vite. La surprise de la série de sécheresses 2018, 2019 et 2020 est passée, si bien que les sécheresses 2022 et 2023 ont presque paru normales, une confirmation de ce avec quoi il faudrait faire désormais. Quelques années de recul ont suffi à mes interlocuteurs pour accepter « l'évènement Anthropocène⁶ » et entériner un changement d'époque. La répétition de sécheresses intenses apparaissait comme la nouvelle normalité. Pourtant, il n'y a pas eu de sécheresse en l'an 6, tout au contraire, une longue pluie qui n'a semblé ne jamais cesser. La Terre est décidément ici-bas un acteur imprévisible.

Plus d'une année de précipitations abondantes rendent les terres collantes. Les machines modernes, trop lourdes à force de s'élargir et de sophistiquer, ne peuvent plus rentrer dans les champs pour semer ou pour récolter. Au printemps, cela ne s'arrête pas, et beaucoup de prairies sont tellement imbibées d'eau qu'il est difficile, voire impossible, d'y sortir les vaches : les grands troupeaux des grands élevages ont tôt fait de piétiner et de déstructurer irrémédiablement les sols. Les blés et les orges ne voient pas le soleil. À l'été, on guette les quelques jours sans averse qui permettent de moissonner : pour beaucoup, les rendements sont catastrophiques : « On avait des cultures propres, bien désherbées, c'était sain. Ça avait de la gueule. Les cultures étaient vraiment belles visuellement ; comme en 2016. Je fauche, et je vois que je suis

à 28 quintaux [contre 70 q/ha habituellement]. J'ai tourné autour de la machine, je croyais qu'elle était percée, c'est pas possible. Les blés avaient gelé. »



En novembre 2024, des tournesols qui n'ont pas pu être récoltés à cause des pluies trop abondantes de septembre-octobre. ©Alexis Gonin, 2024.

Finalement, il sera peut-être plus compliqué qu'imaginé de faire avec cette nouvelle donne climatique.

Une intrusion qui aurait pu tout changer

Je rapportais dans le précédent numéro comment notre équipe de recherche avait construit l'hypothèse selon laquelle la planète Terre est désormais un acteur territorial⁷. C'est avec ce guide que je suis allé à la rencontre des agriculteurs du Nivernais dans leur nouvelle époque.

Pour Bruno Latour⁸, un acteur est ce qui est agi par d'autres acteurs, et qui fait agir d'autres acteurs : il relaie l'action, mais dans des directions imprévues, de façon souvent inattendue. Dans les entretiens, je demande aux agriculteurs de décrire les conséquences sur leurs systèmes d'exploitation des aléas météo qu'ils imputent au dérèglement climatique. Je cherche si les manifestations ressenties de la planète Terre, le dérèglement climatique, font

agir différemment les agriculteurs, et tous les autres acteurs des systèmes agri-alimentaires avec lesquels ils travaillent : coopératives, négociants en céréales ou en bétail, fournisseurs d'intrants, banques, assurances, administrations territoriales, mais aussi vers de terre, pollinisateurs, altises, et autres bioagresseurs, tréponèmes et autres parasites des bovins, vulpin et autres adventices... La modernisation agricole, dans un immense effort collectif solidement et durablement appuyé par une puissante politique publique, la PAC, avait permis d'établir des relations stables et prévisibles entre tous ces acteurs. Une œuvre immense, un système agri-alimentaire mondialisé, un assemblage pléthorique et pourtant cohérent, qui tient jusqu'à aujourd'hui.

Un nouvel acteur, Gaïa, la planète Terre vivante et agissant, entre alors en scène. Qu'est-ce que cela change dans les relations établies entre acteurs du système agri-alimentaire ? Assiste-t-on à des repositionnements ? C'était notre hypothèse. Des grains de sable pénètrent-ils la dynamique du productivisme ? Des ouvertures nouvelles peuvent-elles apparaître, ménageant des marges de manœuvre tactiques pour concevoir une stratégie de bifurcation du système agri-alimentaire ? C'était mon espoir, un raccourci emprunté à la hâte, et forcément déçu.

S'adapter

Après les premiers entretiens et les premières analyses, il me semble que « l'évènement Anthropocène », ce choc massif et imprévisible, ait été absorbé dans les systèmes d'exploitation nivernais, par les agriculteurs. Ils se sont adaptés, adoptant de nouvelles façons de faire. Ainsi, en l'an 6, le système agri-alimentaire fait preuve d'une belle résilience face au dérèglement climatique, ce qui lui permet de sauvegarder l'essentiel des logiques du productivisme.

Face au manque de pâturage des années de sécheresse, les éleveurs rencontrés ont produit plus de fourrage. Au printemps, il y a toujours de l'herbe. « Il faut s'adapter au changement climatique. Il

faut faire du foin très tôt ». « Il faudra récolter de bonne heure. Et peut-être aussi tardivement (à l'automne). Il faudra trouver une solution. Il faudra se dire que surtout, il faut pas laisser perdre de l'herbe. » Quand ils le pouvaient, certains ont repris, encore, des terres, des prairies de fauche pour s'assurer plus de foin. D'autres encore ont cultivé des plantes fourragères, comme la luzerne, ou le sorgho en remplacement du maïs quand celui-ci ne produit plus suffisamment. Ils ont ainsi pu constituer des stocks fourragers de sécurité, jusqu'à une année d'avance pour couvrir les besoins de leur cheptel. Certains ont diminué leur cheptel, de 15 à 25%, pour diminuer d'autant les besoins en fourrage. La plupart ne craignent plus les sécheresses.

Face au tarissement de certains points d'eau, ceux qui le peuvent descendent les bêtes dans les prés de fond, le long des rivières les plus importantes. D'autres raccordent les abreuvoirs au réseau d'eau de ville. Les plus mal lotis passent des heures à « rouler de l'eau », à remplir la tonne pour la déverser dans les abreuvoirs⁹.



Pour remplir l'été la tonne à eau. ©Alexis Gonin, 2024.

Quant aux déconvenues du colza, elles ont rendu beaucoup d'agriculteurs pragmatiques. « Je pratique le 'colza opportuniste'. Je fais le moins de dépense possible. Je sème. Si ça ne lève pas, je fais une autre culture derrière. Si ça lève, je fais ce qu'il faut : désherbage, insecticides. »

Des variétés de blé plus précoces sont utilisées, pour que le remplissage des grains s'effectue avant le coup de chaud de juin. Au besoin, pour ceux qui sont équipés, un passage d'irrigation est effectué en mai pour éviter un assèchement. Les nouvelles variétés de maïs permettent de mieux résister aux sécheresses de juillet et aux températures caniculaires d'août et de sauvegarder un rendement minimal même les années *a priori* défavorables. « Des solutions, il y en a. Tout le monde a mis des choses en place. »

En 2024, les fenêtres météo, quelques jours consécutifs sans pluie pour pouvoir travailler dans les champs, ont été très brèves. En octobre, les agriculteurs rencontrés craignaient de ne pas pouvoir, pour la première fois de leur carrière, emblaver l'ensemble de leur ferme. Début décembre, grâce à 15 jours sans précipitations, tout était semé dans de bonnes conditions. Le matériel très performant, allié à la puissance des tracteurs, permet de préparer les sols et de semer des centaines d'hectares en quelques heures.

La Terre est donc un acteur des milieux. Le dérèglement climatique bouleverse de façon inattendue le fonctionnement des agrosystèmes, les écosystèmes cultivés. Mais je n'étais pas sur la scène d'un drame. En réponse à cette nouvelle donne, en quelques années seulement, les agriculteurs ont modifié leurs pratiques culturelles, pour *s'adapter*. « Il ne faut pas tout bouleverser d'un coup. Économiquement ça ne pardonne pas. » La Terre, en tant qu'acteur, a effectivement fait agir autrement les agriculteurs. Je pourrais être content : notre hypothèse semble, en première instance, valide. Vérifiée peut-être, mais dans une version minimale, affadie : vérif-

iée, mais désamorcée. La Terre acteur des milieux, pas des territoires. Je crains qu'il n'y ait pas d'autre stratégie de transition agroécologique sur cette piste-là.

Bâtir la résilience du productivisme agricole

Face à la nouvelle donne, on observe un bougé notable. On peut distinguer au moins trois degrés de changements adaptatifs : les ajustements, souvent à l'échelle micro, qui sont des petits réglages dans les itinéraires techniques, des substitutions (par exemple brancher l'abreuvoir au réseau d'adduction d'eau pour pallier au tarissement des points d'abreuvement naturels ; cultiver du sorgho au lieu du maïs) ; des changements plus systémiques, comme augmenter le stock fourrager en prévision des sécheresses ; des transformations plus structurales, qui rompent avec les dynamiques productivistes, comme baisser le cheptel, ou abandonner la culture du colza.

En l'an 6 de l'Anthropocène dans la Nièvre, les agriculteurs semblent, à première vue, plutôt bien s'adapter aux premiers sursauts de la planète Terre dans leur territoire. L'essentiel de l'effort d'adaptation se déroule à l'échelle de leur ferme. Ces efforts individuels cumulés construisent à plus vaste échelle la résilience du système agri-alimentaire hérité de l'époque de la modernisation agricole. Celui-ci peut poursuivre sa dynamique. Après avoir surmonté des difficultés économiques (variation des cours mondialisés des intrants et des produits agricoles), sanitaires (épizooties), environnementales (par exemple la résistance de certains adventices aux herbicides), les velléités politiques d'écologisation (en poursuivant un combat pour minorer les normes environnementales), il serait en passe de surmonter les difficultés climatiques. Voilà que le dérèglement climatique, de changement d'époque, se trouve réduit, dans un geste typiquement moderne¹⁰, à un domaine, une classe de problèmes à traiter, à côté de l'économique, du politique, du technique. Les aléas climatiques *impactent* l'agriculture : la métaphore permet de mieux cibler les problèmes, et d'y répondre, un à un. Les

discours techniques permettent de couper les chaînes de conséquences, trop longues, trop embrouillées¹¹, du changement d'époque.

Les ajustements effectués avec précision, les quelques transformations plus structurelles adoptées, l'essentiel des logiques de production est préservé. La fierté des modernes s'affirme dans les entretiens. En étant plus technique, plus pointu, un nouvel obstacle dans la longue route du progrès va être surmonté. « Les gens qui travaillent à peu près bien, ils s'en sortent ». L'assemblage moderne des systèmes agri-alimentaires est suffisamment flexible pour faire de la place à Gaïa, la planète remuante. Elle a été canalisée dans des réseaux techniques, quitte à changer quelques liaisons. C'est une épreuve de résilience : le système est robuste, il absorbe ce nouveau choc extérieur, se reconfigure, pour poursuivre ses dynamiques. La négociation avec ce nouvel acteur au comportement si surprenant ne s'est finalement pas si mal passée. Il n'a pas été nécessaire de transiger avec quelques principes fondamentaux, comme l'accroissement de la productivité du travail. La planète a changé, mais le monde n'a pas bougé.

—

Entretien avec Pierre Dardot sur *Instituer les mondes*

Par Dominique Jenvrey | 04-06-2025

A la technique : Karl Verdot.

Pour cette nouvelle chronique, Dominique Jenvrey s'entretient avec Pierre Dardot sur son dernier ouvrage co-écrit avec Christian Laval, *Instituer les mondes*. Les deux auteurs poursuivent leur exploration critique des formes de souveraineté étatique et des alternatives politiques contemporaines. En croisant notamment les apports de l'altermondialisme, des luttes des peuples autochtones et de l'expérience zapatiste, ils élaborent les contours d'une cosmopolitique des communs.



https://www.parislike.com/emission_de_litterature/Pierre_Dardot_2025.mp3

Le nouvel ouvrage de Pierre Dardot et Christian Laval prolonge et approfondit les problématiques abordées dans *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident* (2020), tout en résonnant avec les réflexions déjà esquissées dans *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle* (2014). Au cœur de leur démarche se trouve une interrogation persistante sur l'État et la nécessité de son dépassement, dans la perspective d'une cosmopolitique des communs. Il ne s'agit pas seulement d'une critique théorique, mais d'un projet de transformation profonde des formes d'organisation politique, économique et sociale.

Les auteurs partent des dynamiques existantes, se veulent à l'écoute des processus en cours – selon leur propre formule, «se faire l'organe de ce qui se passe» – et proposent un travail d'élucidation critique des théories contemporaines. C'est dans ce cadre qu'ils examinent l'histoire et les limites du mouvement altermondialiste, apparu à la fin du XX^e siècle et affaibli après la crise financière de 2008. Bien qu'il ait su résister à la tentation d'une réhabilitation étatique et nationaliste, l'altermondialisme n'a pas su – ou pas voulu – produire une théorie générale des biens communs, alors même qu'il y faisait bien souvent référence.

L'expérience zapatiste occupe une place importante dans l'analyse, en tant qu'exemple concret d'un cosmopolitisme ancré dans l'auto-gouvernement local, c'est-à-dire dans la gestion autonome des lieux de vie et des activités quotidiennes. Ce sont également les luttes des peuples autochtones, porteurs d'une vision du monde non étatique, qui nourrissent la réflexion des auteurs.

L'ouvrage se clôt non pas sur des solutions arrêtées, mais sur une série de tracés: autant de pistes stratégiques issues des luttes contemporaines. Il s'agit de rendre possible et concrète une cosmopolitique des communs. Cette voie se veut résolument anticapitaliste, antisouverainiste et antinationaliste.

Ce cosmopolitisme des communs invite à renoncer à l'idéal abstrait d'une communauté mondiale unifiée. Car «se demander ce que peut être une organisation cosmopolitique de la planète, c'est remettre l'État souverain en débat». Ce renversement s'ancre dans les milieux de vie, en redonnant sens à la notion d'*indigène*, désormais comprise en tant que personne ou communauté qui se sent une propriété de la terre et non le propriétaire de celle-ci.

L'ouvrage et l'interview sont l'occasion de mettre en dialogue l'écomarxisme et les pensées du vivant. La confrontation vive entre ces deux horizons théoriques et pratiques nécessite un travail de conciliation, auquel cette publication entend contribuer. Il s'agit là, peut-être, d'une des priorités au sein des sciences humaines et sociales.

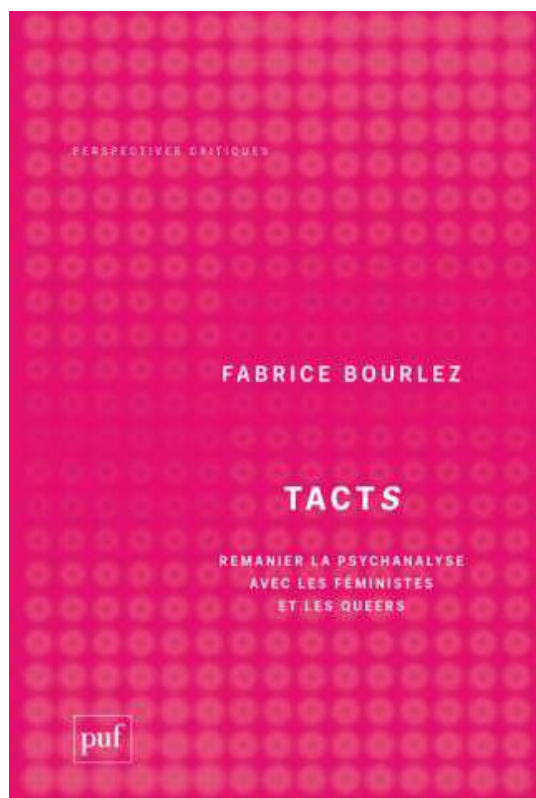
—

Pas touche? Éthique du tact et clinique du presque-rien

Par Sandrine Detandt | 03-06-2025

Comment faire s'ouvrir sans les froisser des subjectivités qui s'écartent de la norme? En faisant preuve de tact! Sandrine Detandt propose ici une recension du livre de Fabrice Bourlez qui vient de paraître aux Presses Universitaires de France, *Tacts. Remanier la psychanalyse avec les féministes et les queers*, et dans lequel celui-ci s'interroge sur les conditions pour la psychanalyse d'être à la hauteur des enjeux contemporains.

À une époque où la psychanalyse se trouve sommée de répondre aux interrogations vives que lui adressent les pensées féministes, queers, postcoloniales, mais aussi les mutations contemporaines des formes de vie, il est précieux de voir paraître un ouvrage qui ne cherche ni à sauver la tradition ni à s'en départir totalement. Le livre de Fabrice Bourlez, *Tacts. Remanier la psychanalyse avec les féministes et les queers* (P.U.F., 2025), s'inscrit dans cet entre-deux exigeant : celui d'un déplacement, d'un glissement progressif, d'une écoute qui refuse de se clore trop vite. Ce compte rendu se propose de parcourir les lignes de force de ce texte en gardant à l'esprit ce que le mot «tact» engage : une éthique du frôlement, de la retenue, mais aussi du trouble productif.



Dès l'introduction, Bourlez mobilise une métaphore athlétique pour penser la question de la position, de la posture ou de l'état de la psychanalyse : serait-elle athlétique, aérobique, rance, comme les vestiaires des salles de clubs de gym, ou transformative, comme lors des JO 2024 ? Une telle ouverture annonce d'emblée la difficulté d'approcher ce qui, dans la psychanalyse contemporaine, continue de résister à toute définition stabilisée.

Nos corps parlants et parlés sont malades de mots, d'histoires, de doutes, de tergiversations, d'idées obsédantes qui agissent et nous font agir envers et malgré nous. De quels mots et maux traite-t-on alors dans le contemporain ?

La question fondamentale au cœur de cet ouvrage – qui lui permet d'ouvrir une troisième voie au sein de la psychanalyse contemporaine – tient à la position qu'il prend au sein des débats sur le sens et l'avenir de la discipline aujourd'hui. En effet il ne se range ni du côté d'une critique systématique des limites d'une psychanalyse qui se serait enfermée dans un nouveau dogmatisme alors qu'elle avait fait de la mise en question de tout dogmatisme le fondement même de sa pratique ; ni d'une entreprise pour prouver qu'une lecture

rafraîchie et plus attentive des textes canoniques permettrait de sortir des impasses dans lesquelles cette tradition semble nous conduire.

L'auteur reprend ici le métier à tisser de la haute couture, métaphore familière dans son œuvre, pour penser le travail analytique avec les sujets contemporains, dans une écoute de la métamorphose, des disruptions, mais aussi de ce qui fait encore écho. De même qu'un carré de soie Hermès exige des centaines d'heures pour décortiquer un motif complexe, de même la clinique contemporaine requiert du temps, du doigté, de la précision.

On pourrait y voir une forme d'amour courtois : remettre la clinique au centre relève alors d'une disposition chevaleresque, où les sentiments, les croyances et les valeurs cèdent devant l'éthique suprême de s'en remettre à l'Autre de la clinique, au prix parfois de grands renoncements.

Psychanalyse mineure – la marge qui renseigne le centre

La perspective adoptée dans cet ouvrage s'inscrit dans un héritage deleuzien et foucaldien : celui d'une pensée qui part des marges. Ce sont ces peuples mineurs qui, en repolitisant ce que le champ majeur tient pour évident, font entendre la langue autrement. Ces sujets sans place assignée, souvent disqualifiés avant même d'avoir parlé, imposent de nouvelles formes d'écoute. La clinique qui se dessine ici ne cherche plus à universaliser des modèles, mais à se rendre disponible à des sonorités queers, à des temporalités trans, à des existences hétérogènes.

L'auteur montre que les rythmes de vie des analysant·es d'aujourd'hui ne s'accordent plus à la cadence ternaire du mythe œdipien (on se rappellera du slogan de la manif pour tous « Un papa, une maman, on ne ment pas aux enfants »). Il devient alors impératif de sortir d'une neutralité prétendue, afin d'interroger les sous-bassements de la discipline, ses accords traditionnels, ses harmonies toutes faites. Il ne s'agit pas de proclamer une nouvelle orthodoxie, mais de mettre à nu les conditions d'une écoute sobre, consciente de ses implications politiques.

Le tact et le cadre : interne et métacadre

Aujourd'hui, les frontières n'ont jamais été aussi – illusoirement ? – poreuses entre les sujets. L'on peut se renseigner sur son thérapeute, lui espérer des qualités spécifiques, il ou elle sera *safe*, racisé·e, *queer friendly*,.... Les psys ne manquent pas pour leur part de glisser sur les vagues de l'hypernomination¹. Spécialistes en tous genres que nous sommes, nous nous positionnons dans le social et sur nos sites fleurissent des descriptifs de tout ce que l'on entendrait si bien. Or, cette position n'est pas sans effet sur nos pratiques, d'où l'on parle bien sûr, mais d'où nous sommes entendu·e·s et perçu·e·s aussi. Car si l'on manque de tact en dehors de ladite cure, en affirmant ses conceptions politiques, ses opinions intellectuelles ou la simple représentation de son métier, il n'est pas du tout certain que cela soit sans conséquence sur la manière dont on procède, dont on interprète et dont on écoute en séance.

C'est donc à partir du tact que Bourlez propose de sortir de cet écueil potentiel entre notre cadre interne et son cadre externe, voire son métacadre. Il s'autorise alors à nous proposer le tact comme l'un des principaux ressorts de la sobriété analytique qui est à distinguer de la neutralité bienveillante du psychanalyste, qui vaut, la plupart du temps, comme une sorte de caution conservatrice, comme un évitement habile de tout positionnement et d'engagement de la part des praticien·nes, ou comme promesse d'un silence qui souscrit à un universalisme discriminant. La sobriété de la technique rend alors compte autrement de ce qui se passe dans le cadre de ladite cure : « *elle ne justifie pas la dépolitisation ; elle s'attache plutôt à trouver la mesure et le doigté, à détailler les rouages et les frottements, à cerner les résistances et les mouvements, devant les affres d'un sujet*² ».

Il ne s'agit donc pas simplement de tact, mais aussi de la praxis psychanalytique elle-même. Faire en sorte que la pratique, le savoir et le discours psychanalytiques soient directement connectés au réel du sujet n'implique pas qu'ils soient déconnectés de la réalité qui caractérise nos sociétés contemporaines.

Et c'est ici probablement que l'auteur s'autorise à la critique aiguisée de ce qui au sein de la psychanalyse a fini par devenir sourd aux bruits du monde.

D'ailleurs, en le lisant, on y retrouve finalement et paradoxalement peut-être ce qu'il y a de plus fidèle à Freud dans sa démarche originale. La psychanalyse n'est en effet pas née dans le confort du savoir, mais dans un trouble du regard. Freud s'est confronté à l'hystérie comme à une scène vivante, un corps parlant sans mot, un symptôme, comme mise en altérité de celui ou celle qui regarde – et altération de celui qui écoute. C'était une clinique du surgissement, où le symptôme éclatait comme une énigme à ciel ouvert. L'hystérique, par sa théâtralité, défiait la science, forçait l'attention, produisait de l'étonnement. Elle posait une question sans mots : que me veut ce corps ?

C'est de là que vient la psychanalyse : du besoin de répondre à une surprise. Une surprise qui déplace. Une surprise qui oblige à écouter autrement. Mais aujourd'hui, cette surprise ne se manifeste plus par des convulsions spectaculaires. Elle ne frappe plus fort ; elle souffle bas. Elle ne se montre pas, elle s'infiltré. Elle se glisse dans les marges, les silences, les corps fatigués de parler. Alors comment faire place à ce qui étonne encore, sans fracas ?

C'est tout l'enjeu de cet ouvrage, nous semble-t-il. Le tact s'apparente à une surprise mineure : une secousse douce, une altération presque imperceptible de la trame clinique. Moins l'éclair que l'infiltration lente du trouble.

Reprenons ici la topographie établie par Charlotte Pezeril³, elle-même inspirée de Jean-Pierre Delchambre, sur la triade de la surprise en sociologie. Elle y propose quatre temps.

- **La prise** : C'est le moment où quelque chose accroche. Un mot, un silence, un regard qui bifurque. Un indice, comme une poussière dans la machine. C'est l'instant où le sujet, ou l'anal-

yste, est saisi par quelque chose sans pouvoir encore le dire. Une prise qui n'est pas une capture, mais un éveil. Comme une énigme qui cherche une bouche.

- **La déprise** : Elle vient juste après. C'est le lâcher-prise théorique, la suspension du savoir acquis, des certitudes de la méthode, de l'habitus du praticien. C'est aussi la désorientation volontaire du thérapeute, sa manière de faire un pas de côté. Car pour que la surprise émerge, il faut accepter de ne plus maîtriser, se laisser altérer, à nouveau.
- **La méprise** : C'est la surprise ratée. Celle qui glisse entre les doigts. Le malentendu, le refus, l'esquive, le silence trop bruyant. Ce sont les envers fertiles de l'écoute, les rebuts qui renseignent sur les normes, les rapports de pouvoir, l'irreprésentable. En psychanalyse, la méprise est souvent le vrai lieu de la vérité.
- **La reprise** : Revenir sur ce qui a surpris. Rejouer, ré-entendre, re-questionner. Faire travailler ce qui a déstabilisé. La surprise devient alors un matériau clinique. Elle cesse d'être un événement pour devenir une trace. Elle se transforme en trajet, en travail. Elle élabore, plutôt qu'elle n'éblouit.

A suivre Bourlez, le tact, dans tout cela, ne serait pas un savoir-faire poli. C'est l'art d'habiter ces quatre moments sans s'y installer. Une manière de pratiquer la psychanalyse non plus comme une doctrine, mais comme une disponibilité à l'inattendu.

Et aujourd'hui, dans une époque saturée de voix, de prises de positions, de réponses trop rapides, Bourlez rappelle qu'écouter avec tact, c'est retarder l'interprétation. C'est résister à la tentation de comprendre trop vite. C'est aussi réinventer l'éthique analytique dans des contextes queer, féministes, postcoloniaux, où les subjectivités ne demandent pas à être lues, mais à être approchées.

Oui mais ça, on l'a toujours fait – écouter le sujet (de l'inconscient)

Nous en revenons donc à ce qui, de cette disposition à la déprise, au-delà de nos techniques, nous enjoint à ce que notre métapsychologie fait peser comme préconceptions politiques. A quoi ferions-nous donc parfois les sourdes oreilles ?

Ce que *Tacts* met en lumière, c'est une béance au cœur de la psychanalyse : non pas simplement ce qui aurait été omis, mais ce qui a été organisé pour ne pas être entendu. Comme le montre Nancy Tuana⁴, après Robert Proctor⁵, l'ignorance n'est pas l'absence de savoir mais une construction active : elle se fabrique, se transmet, se défend. Certaines voix – hystériques, queers, racisé·e·s, précaires, non conformes – n'ont pas été écoutées, non parce que la psychanalyse l'aurait délibérément refusé, mais parce que ses catégories dominantes ont parfois reconduit, à leur insu, des angles morts historiques. Ce n'est pas tant la psychanalyse en soi qu'un certain usage d'elle, un certain style de réception, qui a contribué à figer les contours du dicible.

Au lieu d'être un lieu d'hospitalité du langage, la cure a pu, dans certains cas, devenir le lieu d'une écoute formatée, d'une compréhension déjà trop prête – un savoir sans surprise. Aveugle à ce qui déjoue les grilles classiques de lecture : jouissances non reproductives, sexualités dissidentes, expériences subjectives qui ne se déclinent pas dans la langue de l'Œdipe.

Par « subjectivités non œdipiennes », on n'entend pas ici des identités figées (être trans ou queer ne garantit en rien une sortie de l'Œdipe), mais des formes de vie ou de désir qui, parfois, par leurs effets de déplacement, troublent le cadre fantasmatique œdipien. Comme le rappellent Deleuze et Guattari⁶, le désir non œdipien n'est pas l'apanage de catégories sociales, mais un agencement possible – toujours instable, souvent éphémère, parfois subversif. Ce sont ces lignes de fuite, ces perturbations locales de l'économie œdipienne que la cure peut apprendre à reconnaître, à accueillir, sans les rabattre immédiatement sur ses modèles de référence.

Dans cette perspective, Bourlez invite à ce que l'on pourrait appeler une psychanalyse décoloniale du regard – non au sens d'un rejet de l'héritage psychanalytique, mais d'un déplacement critique de ses automatismes de lecture. Il ne s'agit plus d'interpréter les marges à partir du centre, mais de se laisser déplacer par ce qu'elles rendent visible. Reconnaître que notre regard clinique est situé, traversé d'ignorances fabriquées, c'est déjà amorcer un geste de décolonisation : desserrer l'étau des évidences culturelles, pour laisser place à d'autres façons d'entendre. Le silence de l'analyste, dans cette configuration, n'est pas neutre : il peut aussi bien être accueil que reconduction d'un refoulé collectif.

Ce que propose Bourlez, c'est de retourner le regard. Non plus seulement scruter ce que le patient refoule, mais interroger ce que la psychanalyse elle-même a refoulé. Et dans cette inversion du dispositif, dans cette relance du questionnement, surgit la figure du « paria » – au sens de Hannah Arendt⁷ ou d'Achille Mbembe⁸ : celui qu'on ne veut pas voir, celle dont la voix est disqualifiée avant même d'avoir parlé. Bourlez nous invite alors à penser ces subjectivités « intouchables », au sens littéral comme symbolique, qui ont toujours été tenues à distance par le regard clinique ou ramenées de force dans un cadre théorique trop étroit pour les accueillir.

La question devient alors : qu'est-ce qu'une psychanalyse – qui accepte finalement sa vraie identité incertaine : celle de ne pas savoir ? Une psychanalyse qui ne chercherait plus à intégrer l'Autre dans ses catégories, mais qui accepterait d'être désorientée, déplacée, surprise par ce que l'Autre fait apparaître – de l'inouï, de l'impropre, de l'intraduisible. Car il y a une surprise politique à entendre ces voix-là : celles des genres fluides, des plaisirs non normés, des corps migrants, des désirs illisibles. Il ne s'agit pas de produire de nouvelles catégories, mais de désapprendre les anciennes, de créer un espace d'écoute avec suffisamment de tact pour que quelque chose puisse advenir sans être capturé immédiatement dans un langage théorique déjà prêt à l'emploi.

Nous est alors proposée non pas une psychanalyse « inclusive » – terme souvent tiède – mais une psychanalyse traversée, altérée, mise à nu par ce qu'elle a longtemps contourné. L'inclusivité, en effet, lorsqu'elle n'est pas interrogée, risque de reconduire la norme en la peuplant simplement de figures nouvelles – sans questionner les formes d'exclusion structurelles sur lesquelles elle repose. Ici, c'est à une psychanalyse vulnérable, poreuse, traversée par les bruits du monde qu'on a à faire. En ce sens, le tact serait peut-être le seul lieu possible de jonction entre une psychanalyse en quête de ses refoulés, et des études de genre en quête de formes de vie encore à naître.

Plus qu'une différence spatiale entre la psychanalyse et les études de genre – qui regarde ?, depuis où ?, avec quels cadres ? –, il y a peut-être une différence de temporalité. Deux régimes de sensibilité au réel : la psychanalyse travaille avec des récits qui habitent le sujet, des figures partagées ou intimes, anciennes ou inventées, qui soutiennent une part de son rapport au désir et à la souffrance. On peut les appeler mythes, fictions, fantasmes – individuels ou collectifs. Ces récits cristallisent parfois des formes de pouvoir, de filiation ou de répétition, mais ils ne sont ni figés, ni fondateurs : ils se déplacent, se réécrivent, se rêvent à nouveau.

Les études de genre, quant à elles, s'attachent à imaginer des narrations encore à venir, à faire émerger des devenirs inouïs, à expérimenter des formes de vie hors des cadres narratifs normatifs.

Il ne s'agit pas ici d'opposer deux approches, mais de voir comment elles peuvent se frôler, se toucher, se décaler l'une l'autre. C'est peut-être cela, le rôle du tact : permettre que l'on entende ce que certains récits – y compris psychanalytiques – empêchent parfois de penser, tout en accueillant ce que l'utopie, l'invention, la fiction politique peuvent commencer à dire.

Et maintenant ? Que faire de cette psychanalyse que l'on ne peut ni rejeter totalement ni maintenir en l'état ? Peut-être faut-il entendre que ce n'est pas d'une refondation qu'il s'agit, mais d'un déplacement, d'un glissement progressif. Car si l'analyse ne peut plus faire

comme si elle ignorait les critiques des pensées féministes, queers, décoloniales, alors elle doit apprendre à se laisser traverser. À renoncer à l'universalité de ses grammaires. À s'émouvoir de ses propres impasses. À accepter, aussi, de devenir praticable autrement.

Le tact, ici, devient la clé d'une mutation : un savoir du presque-rien, du pas-tout, de l'écoute en suspens. Il n'y a pas de théorie prête à l'emploi, pas de grille à appliquer – mais des interstices à ouvrir. Il ne s'agit pas de redéfinir un cadre, mais d'apprendre à le faire trembler sans le faire tomber. C'est peut-être ça, la vraie tâche clinique d'aujourd'hui : ne plus interpréter pour expliquer, mais interpréter pour laisser résonner. Pour créer des écarts, des moments de friction féconde.

Cette écoute ne pourra advenir qu'à condition de reconnaître ses non-dits, ses exclusions, ses oublis fabriqués. Alors seulement, quelque chose pourra émerger. Non pas une vérité. Mais un lieu. Un lieu où le symptôme ne soit plus à corriger, mais à accompagner. Un lieu où le sujet n'ait pas à rentrer dans la norme pour être reconnu. Un lieu où l'inconscient ne soit pas assigné à comparaître, mais invité à se risquer.

Car ce n'est pas une «nouvelle psychanalyse» qui est proposée, c'est une psychanalyse rendue à son inactualité radicale : c'est-à-dire à sa capacité, non pas à parler de ce qui est, mais à faire advenir ce qui pourrait être. Et pour cela, il faut du tact.

Du tact pour ne pas tout comprendre. Du tact pour désapprendre ce que l'on croyait acquis. Du tact pour frôler l'inouï. Et du tact – enfin – pour ne pas refermer trop vite ce qui vient juste de commencer à se dire.

—

Ballade

Par Anna Gianferrari | 10-06-2025

“Ballade” est extrait de *Tulipe et Fesses* (Impression, 2025), le premier recueil de l’artiste multidisciplinaire, Anna Gianferrari. Née à Eymoutiers, elle vit actuellement à Faux-La-Montagne, en Creuse. Dans sa pratique Anna Gianferrari réinvestit différentes techniques issues des arts populaires en les métissant comme des matières vivantes en constante mutation. Artiste performeuse, souvent active au sein de collectifs, elle met aussi en scène son corps comme un moyen de faire circuler de l’énergie, de la colère et des désirs. Animaux, plantes et figures féminines se croisent dans cette “Ballade”, composée depuis un contexte précis, politique et rural, à la fois revendiqué et métamorphosé. Elle a été mise en voix pour *Les Temps qui restent* par Marylise Navarro.



<https://www.lestempsqui restent.org/media/pages/numeros/numero-5/ballade/afdc56656d-1749546958/ballade-marylise-navarro.mp3>

inspire

expire

à chaque pied chaque plat

petit pas petit pas petit pas

nos orteils valsent avec les cailloux

nos chants sonnent creux assourdis par la poussière

elles chantent et tonnent sans harmonie

sans portée

juste pour ne pas se perdre ailleurs

que les sirènes restent à leur place

et que l'enchantement ne dérobe rien

elles se portent-voix au rythme de leur poitrine lourde

trébuchées dans le paysage creusé de bassins

de plans d'eau douce

aux odeurs fortes

trois bûchers se dessinent sur le col

désir flou

formes molles

la cendre des braises remplit les talus

la sueur leur fond les tempes

elles se relèvent dans la suie

baisent leurs bras pour faire frémir leurs chairs

et s'assurer d'être vivantes

elles se passent le flambeau

la masse luisante leur glisse entre les mains

sa chaleur se débat entre les seins et les cieux

balade rupestre aux feux follets qui les guident

à chaque coin d'œil une figure animale

ne pas oublier les oubliées avant d'en être

elles cherchent à rattraper leurs rêves qui courent derrière leurs orbites

mais se réconfortent car leurs corps ont bien entendu les murmures et les marches à suivre

elles se regardent les unes et les autres

bêtes humaines

odeur humeur on ne sait plus

elles pourraient s'évader

lâcher la corde qui les relie

peut-être se reposer un peu

s'offrir une joie simple

nos regards perdus se mêlent et les cils se croisent

dans l'ombre certaine

brillent nos sequins sémaphores

balade en forêt on dirait presque

mais il n'y a plus de lisière

les corps se confondent

courbures souples à s'élancer

mélancolie des plaisirs en cadence

elles pensent encore à danser

à désirer sous la brise

silencieusement

touche touche

caressées par les feuilles

touffe touffe

corps à corps

confusion entre les troncs et les trognes

lambeau d'écorce contre leur visage et bras

la sève des pins suinte et colle

le trou d'une taupe les observe

les griffures des ronces racontent

un récit saccadé sur leur peau

le terrier du blaireau comme futur tombeau

les doigts curieux cherchent des yeux nus

on appelle ça parade

on ne sait si ça existe vraiment

car on ne sait ce qui motive une pareille danse

un égoïsme partagé

un unisson de feu de forêt

l'attroupement forme une clairière où plonger

les peaux hérissées par le risque d'y prendre goût

les poils rieurs montrent le chemin des odeurs

se demandent si le vent ne les trompe pas

se fient aux humeurs de la pluie désormais

un gland se rompt sous mon pied

un rossignolet charmant devenu muet

promenade appétente sans que rien ne soit digéré

gourmande et goûtue

aux aguets

ne pas perdre une miette du festin

l'odeur de pluie est toujours là

les étoiles sont toujours là

constellation de nos caresses

chemin de balade des astres

sans trop attendre

doucereuse façon de réveiller nos ombres

corne de brume

oreille tendre

le souffle d'une grenouille résonne

crépite et annonce

chasse et réchauffe

comme un feu qui démarre

nos râles se vautrent dans les plis dénudés

me ravalent la salive m'assèchent

les morales glissent

nos entrailles se prélassent

cherche à tâtons la flaque où sauter à deux pieds

où faire chanter l'eau et marmonner la transe

l'échauffourée me tourne la tête et les hanches

retourne ma langue dans les branches

les corps échancrés prennent de l'élan

la lune rougit et elles s'en foutent

les pores respirent à l'orée débordante

l'œil fermé et l'orteil dilaté dans une crampe

elles s'engouffrent à l'aveugle dans le bal

éprises par le rythme

secouées par les spasmes

des orgasmes surprenants font venir les chouettes

garantes de colporter les nouvelles

leurs sons imprimés sur les lierres

partition de bon sens à bon entendeur

balade en forêt on dirait presque

alors qu'il n'y a plus de lisière

les buissons ont brûlé sous le rire des folles
les chants étaient des brâmes que peu ont compris

reprendre la marche
ramasser du bois pour veiller les cendres
nettoyer les casseroles avec du sable

l'heure de gloire pour les plantes pyrophytes
du repos pour celles en dormance
dans l'attente du prochain raz de marée

elles ne sont pas seules à savoir
que l'aube qui pointe demande des comptes
que chaque cambrure tente un désir

que nos soupirs vont s'épancher
au terme d'un bras de rivière
où les feuilles mortes s'accumulent
balade des champs à venir
et conte des risques à prendre



VARIA

La constitutionnalisation de l'IVG. Un an après

Par [Alexandra Pugh](#) | 16-04-2025

Il y a un an, la France inscrivait l'IVG dans sa Constitution, devenant le premier pays au monde à en faire une liberté fondamentale. Une victoire féministe ? Pas si simple. Derrière cette avancée historique se cache un discours qui célèbre l'exception française, prône le « réarmement démographique », ferme des centres, flirte avec la théorie du « grand remplacement », s'inquiète de la natalité à Mayotte ... passant sous silence les logiques territoriales, raciales et néocoloniales qui freinent l'accès réel à l'avortement. La loi est là, mais la justice reproductive reste à construire.

Le 8 mars 2024, « la liberté garantie à la femme d'avoir recours à une interruption volontaire de grossesse » a été inscrite dans la Constitution française¹. La France est ainsi le premier et le seul pays au monde à avoir explicitement érigé l'IVG en liberté constitutionnelle. La date de promulgation de la loi était symbolique, choisie pour coïncider avec la Journée internationale des droits des femmes, et l'événement a été marqué par le président de la République lors d'une cérémonie qui s'est déroulée place Vendôme à Paris. Des politicien·nes, des militant·es, des célébrités et des membres du public étaient présent·es ; l'atmosphère était à la fois solennelle et triomphale.

La cérémonie s'est ouverte sur une courte vidéo, dans laquelle des images d'archives retraçant la campagne pour la légalisation de l'avortement en France au début des années 70 cèdent progressivement la place à un clip du président Emmanuel Macron en 2023, annonçant son intention de constitutionnaliser le droit à l'avortement. Ce processus de constitutionnalisation se présente donc comme la prochaine et peut-être dernière étape de l'histoire de la

libération des femmes telle qu'elle s'est développée en France depuis le milieu du XXe siècle. Alors que la cérémonie se poursuit, les écrans sur scène affichent des portraits de femmes françaises célèbres, dont Olympe de Gouges, Louise Michel, Joséphine Baker et Simone de Beauvoir.

Devant ces images, le chef de l'État a prononcé son discours, positionnant la France comme un leader mondial dans la lutte pour les droits des femmes.

« Les reculs de notre époque – y compris dans les plus grandes démocraties, y compris chez nos voisins en Europe – ont fait [de cette loi constitutionnelle] une nécessité et une urgence ».

Annonçant son engagement à faire inscrire le droit à l'avortement dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, il poursuit :

« Au-delà de l'Europe, nous nous battons pour que ce droit devienne universel [...], nous mènerons ce combat pour toutes les femmes [...] qui ont risqué et risquent encore leur vie dans leur pays, femmes des pays où ce droit n'existe pas, femmes encore soumises au bon plaisir des hommes pour étudier, s'habiller, choisir leurs vies, leurs amours, leurs destins. »

Cette cérémonie n'est pas

« la fin de l'histoire, c'est le début d'un combat [...] nous retrouverons le repos que lorsque cette promesse [du droit à l'IVG] sera tenue partout dans le monde ».

On se souviendra du 8 mars 2024, déclare le président, comme

« le jour où la France a été grande, parce qu'elle a voulu l'être pour toutes les femmes, universellement (...) Marianne, notre Marianne, est cette femme libre, qui tous nous représente et nous oblige. »

Ce discours soulève des questions importantes sur la relation entre l'avortement, l'identité nationale et le féminisme. Les inégalités structurelles continuent de conditionner l'accès à l'avortement en France, où le délai légal est relativement bas, à savoir quatorze semaines (alors que, pour comparaison, il est de vingt-quatre au Royaume-Uni, et qu'il n'en y a pas au Canada)². Pourtant Macron présente l'avortement comme un acquis social en France et relègue le mouvement français pour le droit à l'avortement dans l'histoire ; il place plutôt la France dans un rôle héroïque de défenseur de l'accès à l'avortement dans le monde entier. L'avortement est ici mobilisé comme vecteur de l'exceptionnalisme national. Le discours de Macron établit la différence entre la France et les États-Unis, où le droit à l'avortement a été progressivement restreint depuis l'abrogation de *Roe v. Wade* en juin 2022³, ainsi que les pays européens dotés de lois restrictives en matière d'avortement, notamment Malte et la Pologne. En outre, Macron distingue la France d'un groupe imaginaire de pays « au-delà de l'Europe » où les hommes dictent toujours les choix des femmes : il construit la nation française par sa différence avec cet autre implicitement racialisé. La constitutionnalisation de l'IVG se présente ici en des termes qui à la fois affirment la position exceptionnelle de la France en tant que nation des « droits de l'homme » et renforcent la nécessité perçue de sa projection continue à l'étranger⁴.

En outre, le discours du président implique une certaine temporalité selon laquelle la situation des femmes françaises est plus avancée, plus développée, que celle des « femmes *encore* soumises » dans leur propre pays. Les femmes en France sont émancipées, suggère-t-il, symbolisées par « Marianne, notre Marianne [...] cette femme libre ». À travers la figure de Marianne, le droit à l'avortement est encore plus étroitement lié à l'identité nationale française, et ce changement constitutionnel se présente comme une confirmation du statut de la France en tant que république éclairée et laïque. L'avortement est ici absorbé dans la même logique que celle utilisée pour justifier l'interdiction du voile en France en 2010, à laquelle Macron fait implicitement allusion en se référant à d'autres pays où les femmes sont « encore soumises au bon plaisir des hommes pour [...] s'habiller ». Ce qui est ironique, vu que l'interdiction du voile

est précisément une injonction sur ce que portent les femmes ; mais l'interdiction du voile et la constitutionnalisation de l'IVG sont toutes les deux utilisées pour forger une association entre la France, la modernité et le progrès⁵.

Pour un·e lecteur·rice venant du monde anglophone, et surtout des États-Unis, il est sans doute surprenant de voir le droit à l'IVG célébré de cette manière, comme une source de fierté nationale. Aux États-Unis, c'est la position anti-avortement qui est plus souvent liée au nationalisme : comme le disait Lauren Berlant, le fœtus sert « d'indice des droits naturels/nationaux » aux États-Unis, et la femme qui avorte est en conséquence présentée par les personnes anti-avortement comme une menace pour les rôles traditionnels des hommes et des femmes, comme pour l'avenir de la nation⁶. Au Royaume-Uni et en Australie, la droite a également co-articulé le sentiment anti-avortement avec les craintes concernant le déclin démographique et l'avenir national⁷. Il est vrai qu'en France aussi le sentiment anti-avortement circule de concert avec les idées d'extrême droite : la théorie complotiste du « grand remplacement » considère que la population française blanche est progressivement remplacée par des immigré·es, et ses adeptes diabolisent la contraception et l'avortement dans la mesure où ils ont un impact sur le taux de fécondité des femmes blanches. Le point de départ du discours sur l'avortement en France est néanmoins assez libéral, en raison notamment de la laïcité. 82% des adultes en France pensent que l'avortement devrait être légal, contre 55% aux États-Unis, 68% en Australie et 71% au Royaume-Uni⁸. Même le Rassemblement national préfère ne pas prendre position sur l'avortement : le RN a abandonné sa politique de re-criminalisation en 2002, et, en 2024, 46 sur 88 député·es RN, dont Marine Le Pen, ont voté en faveur de l'inscription de l'IVG dans la Constitution française. D'un côté, il est révélateur de l'étendue du consensus en faveur du droit à l'IVG en France que des représentant·es de son principal parti d'extrême droite ont voté pour cette loi (dans le cadre de leur programme de « dédiabolisation », bien sûr). De l'autre côté, ceci révèle l'inefficacité du changement constitutionn-

el: s'il arrivait au pouvoir, le RN pourrait bien restreindre l'accès à l'IVG par d'autres façons, par exemple en réduisant le délai légal ou en rendant l'avortement inéligible au remboursement par la Sécurité sociale.

Il y a en effet des raisons de douter de l'impact de la loi constitutionnelle du 8 mars 2024 dans la pratique. Le gouvernement Macron s'est engagé à maintenir le statu quo libéral sur la question du droit à l'IVG en France, mais ses choix, ses politiques et sa rhétorique trahissent simultanément une inquiétude au sujet de la natalité et de la reproduction de la nation française. Moins de deux mois avant la constitutionnalisation de l'IVG, Macron a annoncé un programme de « réarmement démographique » destiné à augmenter la natalité en France, en baisse depuis dix ans et qui a chuté de près de 7% entre 2022-23⁹. Rédigé dans le langage militariste du « réarmement », ce plan comprend des tests de fertilité pour les personnes âgées de 25 ans, qui devraient être remboursables par la Sécurité sociale. « On veut créer un effet signal pour dire aux jeunes 'ne vous posez pas la question à 35 ans' », a déclaré un représentant du gouvernement¹⁰. Comme l'affirme Rokhaya Diallo, ce plan définit les taux de natalité en termes de responsabilité individuelle et de biologie, au lieu d'examiner les conditions structurelles (telles que le climat ou la précarité) qui déterminent la capacité des gens à avoir les enfants qu'ils désirent¹¹. En outre, il est troublant de constater que la vision nataliste de Macron ne s'étend pas à Mayotte, où le taux de natalité a récemment atteint un niveau record. À Mayotte, dont la population est majoritairement noire, une agence régionale de santé a déclaré en 2023 qu'elle proposerait des stérilisations aux jeunes femmes pour lutter contre la croissance démographique. Ceci nous rappelle sinistrement l'histoire de la violence reproductive dans l'empire français, et notamment les avortements et stérilisations forcés qui ont eu lieu à La Réunion dans les années 60 et 70¹². De plus, en février 2025, l'Assemblée nationale a adopté une proposition de loi qui restreint le droit du sol à Mayotte en durcissant les conditions d'obtention de la nationalité française pour les enfants qui y sont nés. Il en ressort un double standard qui révèle une préoccupation nationaliste pour les taux comparatifs de reproduction des citoyens « souhaitables » et

«non souhaitables», ce qui correspond aussi à la logique suprématiste blanche selon laquelle «les 'étrangers' (non blancs) sont souvent considérés comme excessivement reproductifs, [alors que] les femmes blanches sont souvent réprimandées pour leur faible taux de fécondité¹³». Bien que dans ce cas, les citoyen·nes de Mayotte ne soient pas des «étrangers», et que leur traitement révèle la colonialité persistante de la façon dont la France traite ses départements d'outre-mer.

On aurait pu s'attendre à ce que le plan nationaliste et nataliste de «réarmement démographique» s'accompagne d'une restriction, plutôt que d'un renforcement, du droit à l'IVG. Au cours du vingtième siècle, les gouvernements français successifs ont restreint l'accès à l'avortement dans le cadre des efforts visant à augmenter la croissance démographique¹⁴. Cependant, en 2024, les projets gouvernementaux visant à augmenter le taux de natalité et à sécuriser l'accès à l'IVG ont été annoncés presque simultanément : le gouvernement a réussi à se positionner comme étant à la fois pro-choix et pro-nataliste. Cécile Simmons parle d'un «double jeu dangereux» qui donne l'impression que les droits des femmes sont garantis tout en enhardissant les acteur·trices de la lutte contre l'avortement¹⁵. À tout le moins, le pro-natalisme du gouvernement français jette un doute sur l'impact de la modification constitutionnelle dans la pratique : cette nouvelle loi confirme symboliquement le statut de la France en tant que république éclairée et laïque, mais elle ne protège ni n'allonge le délai légal, et le gouvernement a simultanément affirmé la valeur positive de la procréation. On assiste donc à une montée de changements politiques autour de la reproduction, et il en émerge une position apparemment contradictoire de la part de l'État français, c'est-à-dire : pro-choix et pro-nataliste mais préoccupé par la croissance démographique lorsqu'elle se produit en conséquence de l'immigration ou dans la France d'outre-mer.

Malgré le fait que le président de la République se présente comme un défenseur des droits des femmes, la liberté de reproduction, y compris l'accès à l'IVG, n'est pas respectée de manière égale en

France. Une personne sur quatre doit quitter son département pour avorter, et parmi celles qui avortent dans un établissement de santé, plus de la moitié doivent attendre plus de sept jours pour obtenir un rendez-vous¹⁶. Entre 2007 et 2017, 43 sur un total de 624 centres pratiquant l'avortement ont fermé en France hexagonale¹⁷. Véronique Sehier rapporte que « dans les Hauts-de-France, seul un centre d'IVG sur deux pratique actuellement des interruptions de grossesse jusqu'à la fin de la quatorzième semaine, comme le prévoit pourtant la loi¹⁸ ». Selon le Planning familial, une personne sur deux n'obtient pas d'arrêt de travail pour avorter, et l'accès à l'avortement est encore plus difficile pour celles qui habitent en zone rurale et pour les immigré·es n'ayant pas la nationalité française¹⁹. Une étude menée par l'anthropologue Mounia El Kotni et l'association fable-Lab montre également que les femmes « allophones », surtout les femmes migrantes et celles en situation de précarité, font face à des obstacles pour accéder aux soins de santé, et que les soins qu'elles reçoivent sont souvent de qualité inférieure²⁰. Les recherches de la sociologue Julie Ancian sur le phénomène de l'infanticide confirment que l'accès à l'avortement, ainsi qu'aux services de planning familial et à la contraception efficace, n'est pas garanti ni égal en France²¹.

Dans les départements et régions d'outre-mer (DROM), le taux d'avortement est globalement deux fois plus élevé qu'en France métropolitaine. Bien entendu, le taux varie d'une région à l'autre : en 2023, la Guyane avait le taux le plus élevé, avec 48,9 avortements pour 1000 femmes âgées de 15 à 49 ans, tandis que Mayotte, avec 19,4, était plus proche de la moyenne de la France métropolitaine qui se situe à 16,3²². Les chercheurs et chercheuses hésitent à donner des raisons claires à cet écart, mais on peut supposer que les gens sont plus susceptibles d'avorter là où il y a un manque d'accès à la contraception, une infrastructure de soins de santé insuffisante et/ou une précarité socio-économique généralisée. Les conditions matérielles sont un facteur déterminant dans la décision de poursuivre ou d'interrompre une grossesse²³, et le taux de pauvreté en outre-mer est deux à quatre fois plus élevé que dans l'Hexagone²⁴. De plus, comme le délai d'avortement en France reste fixé à 14 semaines, un petit nombre de personnes sont obligées de

se rendre à l'étranger pour se faire avorter après ce délai²⁵. Cela n'est possible que pour ceux qui ont les moyens et le passeport pour le faire, et c'est encore plus difficile dans les DROM car les déplacements à l'étranger (ou même dans un autre département) sont plus chers, plus longs et plus compliqués sur le plan logistique²⁶. Ainsi, malgré les termes triomphalistes de l'annonce de la constitutionnalisation de l'IVG en 2024, et contrairement à une idée répandue, les inégalités structurelles et la variabilité de l'offre continuent de conditionner l'accès à l'avortement en France, y compris en outre-mer.

Pour réaliser la liberté reproductive et corporelle partout dans la France, la constitutionnalisation de la « liberté [...] d'avoir recours à une interruption volontaire de grossesse » ne suffit donc pas. Dans les années 90 aux États-Unis, en réponse à l'accent mis par le mouvement féministe dominant sur le droit de la femme dite libre de choisir d'interrompre une grossesse, un groupe de militantes féministes noires ont fondé le mouvement pour la « justice reproductive ». Elles expliquaient que l'accent féministe sur la liberté et le choix masque les façons dont la pauvreté, le racisme, le sexisme et d'autres systèmes de pouvoir (souvent soutenus par l'action gouvernementale) entravent nombre de décisions autour de la procréation²⁷. En outre, ces féministes critiquaient l'accent mis par des féministes blanches sur le droit à l'avortement en tant que tel, qui occulte les besoins plus larges des femmes pauvres et racisées, et ignore comment l'avortement et la stérilisation ont servi à stigmatiser, contrôler et maltraiter les personnes jugées « indésirables ». Comme alternative, ces militantes féministes noires (dont Loretta Ross et Mable Thomas ; elles formeraient plus tard le collectif « SisterSong ») ont formulé le principe de la justice reproductive, qui s'articule autour de trois aspects : le droit de ne pas avoir un enfant, le droit d'avoir un enfant, et le droit d'élever des enfants dans un environnement sûr et sain²⁸. Ce mouvement montre clairement que la justice sociale, raciale et reproductive doit être pensée ensemble, et élargit la lutte féministe en prenant en compte les voix des plus marginalisé·es.

Il existe en France une disparité importante entre l'idée, avalisée par l'État, que les femmes ont un droit sûr et sans entrave de choisir, et la réalité de l'inégalité d'accès aux soins reproductifs dont l'IVG. La justice reproductive offre aux féministes un langage pour mettre au jour et pour combattre cette disparité. Un héritier de la lutte pour la dépénalisation de l'avortement des années 70, l'association *Choisir la cause des femmes* fonctionne encore aujourd'hui comme une organisation de défense des droits des femmes, et adopte une approche radicale et inclusive qui ressemble à la justice reproductive. *Choisir* a publié une réponse astucieuse et émouvante à l'amendement constitutionnel de mars 2024, et comme iels le disent, la lutte continue. « Toutes les femmes dans tous les territoires de la France et quelles que soient leurs conditions d'existence doivent avoir maintenant un accès effectif à l'IVG.²⁹ »

Faut-il, et peut-on, politiser le « coucou-caché » ? Le couple Beauvoir-Sartre, 1929-1980

Par [Alexandru Matei](#) | 24-03-2025

Sartre, dans *Les Mots*, se servait du mot-valise « Karlémami » pour désigner le couple formé par ses grands-parents. Esther Demoulin, elle, dans son livre *Beauvoir et Sartre. Écrire côte-à-côte* (Les impressions nouvelles, 2024), a enquêté de façon serrée sur cet étrange objet : le couple « Sartrébeauvoir ». Par-delà l'image, sulfureuse ou idéalement libre, qu'on a pu se donner de la relation des deux écrivains, par-delà le mythe de gémellité soigneusement forgé par Beauvoir elle-même, elle montre en quoi le déploiement de leur pensée, de leur écriture, de leur engagement est redevable des modalités changeantes de leur collaboration, complémentarité, entraide, concurrence ou répartition des tâches. Elle montre aussi que le féminisme de la seconde vague et la rencontre avec le MLF constituent une rupture. Un essai important qui brise à la fois le mythe du couple glorieux et celui de la solitude créatrice.

Le syntagme « coucou-caché » désigne un jeu qui ressemble à un autre, mieux connu peut-être, celui du « fort-da » de Freud : l'alternance entre avancée et retrait, entre présence et absence. Il semble que, pour Esther Demoulin, le « coucou-caché » soit le jeu qui caractérise le mieux la dynamique du couple Beauvoir-Sartre, de leur rencontre, en 1929, jusqu'à la mort de Sartre, en 1980. « Coucou », « caché » : ce sont ces mêmes mots qui clôturent son ouvrage¹. D'où la première question que je me pose, une fois le livre refermé : est-ce qu'on peut « historiciser » (cet impératif de Jameson) une telle dynamique ? Ne devrait-on avoir peur, en l'occurrence,

d'une « historicité anhistorique », pour reprendre le même Jameson², à laquelle renvoie une telle dialectique ludique – « coucou-caché » ?

Faire la chronique de l'ouvrage d'une collègue n'est en l'occurrence ni une politesse ni une faveur : *Beauvoir et Sartre. Écrire côte à côte* est un des livres d'histoire littéraire importants de 2024, qui devrait concerner tout lecteur des *Temps qui restent*. Esther Demoulin a étudié le parcours des *Temps modernes*³, elle est une spécialiste des œuvres de Simone de Beauvoir et de Jean-Paul Sartre, il est donc « naturel » – je pèse mes mots – que l'ouvrage issu de sa thèse, soutenue en 2021, soit discuté dans les colonnes de notre revue. Mais ce qui me tient à cœur ici, c'est de discuter l'actualité de son ouvrage : en quoi *Beauvoir et Sartre. Écrire côte à côte* incite-t-il à revoir des idées reçues, au moment où la théorie se voit mise en demeure d'« atterrir⁴ », de se resituer dans un environnement plus diversement et plus fragilement meublé que jamais ?

Ce qui frappe, d'abord, c'est l'approche. Esther Demoulin (re)situe les œuvres de deux écrivains dans une logique peu étudiée, la logique du couple. Cela m'a fait penser d'abord à une idée de Peter Sloterdijk. Dans le premier volet des *Sphères*, publié en 1998, cet ami constant de Bruno Latour bouscule l'idée de l'assignation de l'origine à l'*Un*, au *singulier*. Le fœtus, écrit-il tout en emboitant le pas au psychanalyste hongrois Béla Grunberger dans un chapitre qui porte pour titre « L'Accompagnateur originel », n'est jamais seul, son existence est en relation avec la mère. Ce que l'on appelle *Un* ne serait que la moitié d'une dyade dont la totalité passe souvent inaperçue : l'existence de l'*Un* est toujours protégée par un milieu qui subvient à ses besoins vitaux – c'est l'Autre, la seconde moitié de l'origine – il n'y a donc pas *un*, mais *deux*. Le fœtus n'est pas seul, il est dedans, l'Autre le contient, c'est la mère. Cette ontologie dyadique est à la fois primitive et définitoire de la vie sur Terre. Sloterdijk la désigne à l'aide de la nominalisation d'une préposition : *L'Avec*⁵. « Le surveilleur précède celui qui est surveillé. Dans la mesure où "il" existe, j'"existe" aussi. L'Avec est le premier à

ement. C'est un octroi d'agentivité à quelque chose qu'on a du mal à nommer mais qui, une fois rendu à l'évidence, ne peut plus être négligé. Sans aller jusqu'à la métaphysique de l'Avec, l'approche d'Esther Demoulin range le couple Beauvoir-Sartre sous le signe d'un « avec », ce qui revient à reconsidérer l'auctorialité individuelle depuis une perspective inédite : le couple n'est ni l'adjonction de ses deux membres, ni une synthèse qui dépasse chacune de ses deux moitiés. Ainsi, le « coucou-caché » traqué à travers les textes n'est que la forme que prend l'Avec dans le cas du couple Beauvoir-Sartre.

De ce point de vue, la lecture de l'essai d'Esther Demoulin – qui mobilise entre autres la critique génétique, des archives inédites (des lettres) – devrait intéresser toute personne impliquée dans le monde de la recherche, des études ou de la création. Défaire le préjugé de la solitude nécessaire à la création, faisant du créateur un « célibataire de l'art » est la mission principale que se donne l'étude d'Esther Demoulin. Mais l'alternative entre le travail solitaire et le travail collectif est un sujet de débat bien connu, Michel Serres et Bruno Latour devisaient à ce propos lors de leur dialogue du début des années 1990⁷. L'essai possède un second enjeu politique, la mise à mal d'un autre mythe romantique, celui de la femme qui occupe une position secondaire par rapport à l'homme dans un couple de créateurs, artistes ou scientifiques. « Il n'est jamais venu à l'idée de personne de considérer Sartre comme le compagnon de Beauvoir », s'exclamait Simone de Beauvoir en 1979, lors d'un entretien⁸. Un tel sexisme est aujourd'hui éculé. Le prendre pour argument justifiant par lui-même une recherche d'ampleur serait un peu décevant. Mais Esther Demoulin loge ces deux arguments dans l'histoire et dans la sociologie littéraires. Elle a raison de dire que « le couple littéraire doit impérativement être étudié en diachronie⁹. » Il convient qu'une telle approche soit exploitée dans toutes ses conséquences : c'est ce qu'on peut faire à travers l'« historicisation ». Historiciser : cette exigence de Fredric Jameson ne cesse pas, *mutatis mutandis*, de présider à toute recherche en sciences humaines.

La seconde partie de l'ouvrage est plus particulièrement intéressante sous cet aspect. Les trois derniers chapitres reviennent sur l'impact de l'engagement féministe de Simone de Beauvoir dans les années 1970. C'est ici qu'Esther Demoulin s'attache à décrire de près le jeu du « coucou-caché » entre les deux écrivains et partenaires : « le coucou correspond aux injonctions de la fusion amoureuse, le caché aux impératifs du champ littéraire¹⁰. » Au début, les jeux auxquels chacun d'eux joue se donnent le change : Simone de Beauvoir met au centre de sa stratégie d'affirmation littéraire le couple, alors que Sartre joue la carte du célibat. Or, la situation change à partir des années 1970, « au moment où naît une légitimation inédite de la cause des femmes en littérature, mais aussi un renversement de la logique de subordination de Beauvoir à Sartre sous l'égide d'une critique féministe anglo-saxonne¹¹. »

« Coucou-caché » en boucle : Beauvoir-Sartre 1929-1968

Les deux premiers tiers de l'ouvrage d'Esther Demoulin relisent de façon serrée les écrits de Sartre et de Beauvoir en tant que résultats de ce que j'appellerais une « pratique individuelle en régime de couple ». On peut mesurer la fidélité des deux écrivains, l'un envers l'autre, en termes de lectures croisées. Cette fidélité est le sol sur lequel poussent et se déploient les vies de Beauvoir et de Sartre et également la vie de leurs écrits. Cette étude éclaire sans doute toute une série de problèmes liés à l'histoire littéraire portant sur leurs œuvres. Pourtant, un lecteur moins spécialisé attendra une réponse qu'Esther Demoulin pourra donner dans sa recherche future à la question suivante : étudier le parcours des rapports réciproques des écrits de Beauvoir et de Sartre, mais aussi les deux constructions autoriales croisées (le « Sartre » de Beauvoir, la « Beauvoir » de Sartre), pourrait-il s'ouvrir sur l'esquisse d'une histoire genrée de l'institution littéraire française entre 1920 et 1980 ?

Cette partie de l'ouvrage met en avant plusieurs aspects de ces lectures croisées : l'empathie des relectures mutuelles des deux compagnons (p. 48) qui avait pour effet que Sartre ne revenait jamais sur ses textes une fois qu'il avait obtenu l'aval du Castor (p. 49) ; le socle commun de leurs lectures d'enfance et de jeunesse – Beauvoir lit les mêmes textes que Sartre, mais avec un décalage de quelques années (p. 58) ; l'importance de deux romancières pour Sartre (Katherine Mansfield et Virginia Woolf, p. 62), et l'importance de Beauvoir comme passeuse de littérature américaine, car elle traduit deux écrivains qui allaient marquer l'écriture de Sartre : Dos Passos et William Faulkner (p. 63 - les pages sur les traductions que Beauvoir fait des ouvrages de ceux-ci sont particulièrement intéressantes) ; le jeu des filtres que composent les récits croisés des lectures des deux écrivains et les intertextes qui se construisent à partir de ces récits dans l'œuvre de chacun, en rapport avec la littérature qui leur était contemporaine.

Le livre s'anime quand il s'agit d'emprunts et de recadrages autobiographiques, révélateurs des préjugés genrés : Sartre avoue que les épanchements du moi étaient mal vus chez les hommes dans sa jeunesse (p. 87), mais se montre par la suite très fidèle à une littérature issue de l'expérience personnelle, sans artifices. Il y a un fonds commun de la mémoire du couple dans lequel iels puisent, tout en distinguant entre roman et autobiographie. C'est là que leurs projets diffèrent : Sartre autobiographe reste discret sur la vie du couple, alors que « les mémoires beauvoiriens » se lisent comme « une autobiographie du couple » (p. 110). Il y a même un « idiolecte » commun du couple (p. 92) relevé par Esther Demoulin. Par ailleurs, les analyses de critique génétique et la lecture de la correspondance des deux écrivains mettent la chercheuse belge en dialogue avec tel biographe de Beauvoir et de Sartre, pour corriger ou bien confirmer ses allégations. La question de la co-écriture ne mène pas à des résultats inattendus : s'il n'existe pas de textes signés en commun, l'autrice fait l'hypothèse d'une « co-écriture par relais » (p. 134), formule par laquelle Bourdieu décrit la situation de compétition dans un champ littéraire et qui mène à des livres publiés sur le même sujet par plusieurs auteurs et depuis plusieurs perspectives. Demoulin montre que Beauvoir et Sartre ont tout fait

pour éviter une telle situation de recoupement : Sartre s'est contenté d'écrire quelques essais sur les États-Unis, par exemple, alors que Simone de Beauvoir allait publier *L'Amérique au jour le jour* (1948).

La minutie des lectures faites par Demoulin va jusqu'à cet *incipit* de sous-chapitre où l'on peut lire : « Jamais Beauvoir ne sera l'épigraphée d'une œuvre de Sartre, à l'inverse de Sartre qui fut à deux reprises cité en exergue de l'œuvre beauvoirienne » (p. 140). Qui plus est, lors des promotions et soutiens réciproques, Sartre ne répond jamais de manière directe aux critiques subies par les textes publiés par sa compagne. A ce sujet, bien qu'anecdotique, le refus de Sartre de publier un article de Nathalie Sarraute, en 1954, intitulé « Conversation et sous-conversation », « qui entendait mettre en œuvre une conception du dialogue romanesque tout à fait différente de celle de Beauvoir » (p. 164) est important pour mesurer la fidélité de Jean-Paul envers Simone, alors que l'esthétique littéraire de Sarraute n'aurait pas dû gêner le lecteur de Virginia Woolf et de William Faulkner qu'était Sartre. Pourtant, cette fidélité reste discrète.

L'ouvrage s'anime davantage encore à partir du Chapitre V. Jusque-là, le lecteur pouvait conclure, en filigrane des analyses lues, à une légère emprise de Sartre sur Beauvoir : retards dans les lectures, présence du couple et de la figure de l'homme au centre des écrits autobiographiques de la femme, exergues empruntés par elle à lui – ce sont tous les signes d'une pratique littéraire participant d'un champ dominé par des préjugés de genre.

Les années 1970 et l'infléchissement du « coucou-caché »

Or, les années 1970 semblent être le moment d'un infléchissement dans l'évolution de l'Avec Beauvoir-Sartre, puisque l'autrice du *Deuxième Sexe* s'engage dans des mouvements féministes dont la pensée et les modes d'action s'avèrent décisives pour sa manière de se rapporter à Sartre et à ses écrits. C'est la seule césure de taille

dans l'évolution de l'écrire « côte à côte » des deux écrivains. Face à elle, on peut se demander si l'engagement de Simone de Beauvoir dans la seconde vague féministe ne suffit pas à marquer la réception de son œuvre – et de l'œuvre de Sartre, par ricochet – en termes de « savoir situé ». L'ouvrage d'Esther Demoulin pourrait s'articuler en deux parties: avant et après 1970.

Si, à partir des années 1940 jusqu'à la fin des années 1960, Beauvoir a endossé la posture de l'amoureuse et Sartre celle du célibataire, il en va différemment à partir du moment où s'érige un mouvement, dès les années 1970, de dénonciation de la domination masculine dans le champ littéraire et où s'ouvre la brèche pour une valorisation de l'écriture féminine.

Que se passe-t-il donc après 1970 ? D'une part, Sartre était en train d'apercevoir la différence des situations entre être un auteur et être une autrice dans un monde intellectuel marqué profondément par le privilège de la masculinité. D'autre part, Simone de Beauvoir ose mettre en avant les limites de la pertinence théorique des écrits sartriens *en termes de genre*. Esther Demoulin cite un fragment justifiant une telle interprétation, tiré d'un entretien Beauvoir-Sartre (à Rome, en 1973), après l'adhésion de Simone de Beauvoir au *Mouvement de libération des femmes* (mouvement né en 1970 dans le sillage du féminisme américain) : « Même vous qui, théoriquement, idéologiquement, êtes tout à fait partisan de l'émancipation des femmes, vous ne partagez pas ce qu'elles appellent – et moi de même – leur vécu de femme. Il y a des choses que vous n'arrivez pas à comprendre. » (p. 176). C'est ainsi que Simone de Beauvoir répond à la demande de Sartre de renoncer au principe de la non-mixité qui était au cœur de cette organisation féministe. Les temps avaient changé : le post-colonialisme, le post-structuralisme étaient en train de sonner le glas du prétendu humanisme universaliste français. La confrontation de la théorie aux conditions de sa production et de son énonciation était en passe de devenir une exigence incontournable.

Les deux derniers chapitres de l'essai, VI et VII, traitent de ce que la seconde vague féministe a fait à l'image du couple littéraire Beauvoir-Sartre: l'avant-dernier insiste sur la pratique théorique et critique, le dernier sur l'impact que le féminisme de Simone de Beauvoir a eu sur le théâtre de Sartre. *Le Deuxième Sexe* y apparaît comme un manifeste théorique construit aux confins de la fréquentation de la philosophie sartrienne et de l'expérience de l'autrice. C'est au miroir de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, à travers la reprise du concept sartrien de « rareté », que Simone de Beauvoir fait une histoire politique et économique de la femme dans la modernité occidentale. La rareté, chez Sartre, explicite un combat social pour la survie qui oppose les classes. Beauvoir en étend la portée au genre. C'est ainsi que peut être comprise la contrainte subie par les femmes de rester à la maison « parce qu'il n'y aurait pas de travail pour tout le monde » (p. 200). Les hommes se seraient ainsi débarrassés des femmes sur un marché de travail de plus en plus concurrentiel. Tout cet aménagement matérialiste du discours féministe revient à une pratique désidéalisée de la théorie et l'apparente à d'autres théories engagées, telles l'anti- et le dé-colonialisme. Esther Demoulin identifie même l'article qui a pu contribuer de manière décisive au détachement de la théoricienne féministe du rôle de compagne de route de Sartre. Il s'agit de « La Culture, le génie et les femmes », un texte où Jacqueline Feldman reproche à Beauvoir la subordination de son projet intellectuel et politique à celui de son partenaire: « elle *applique* une *théorie créée* par Sartre¹² » – sans se rendre compte du poids de cette dette sur sa propre « libération » en tant que femme. Certes, un tel reproche pourrait aujourd'hui viser tout un ensemble de la production théorique mondiale, dont un « rappel », au sens de Latour, serait nécessaire¹³, notamment sur le marché académique mondial.

Les distances que Beauvoir prend avec Sartre à travers « le vécu des femmes » entérinent une rupture décisive : connaître ne passe désormais pas seulement par l'appropriation et « l'application » des concepts dont l'origine n'est jamais questionnée, mais par un vécu qui n'est pas universellement partageable. Cette « rupture épistémologique » (p. 208) a des conséquences importantes pour Sartre

sur le plan du combat politique. Il insiste désormais sur la spécificité de la lutte des femmes, par exemple dans un dialogue portant sur le maoïsme¹⁴.

Le dernier chapitre de l'ouvrage d'Esther Demoulin se penche sur l'influence qu'a eue *Le Deuxième Sexe*, et puis le féminisme de plus en plus marqué de Simone de Beauvoir, sur la construction des personnages dans le théâtre de Sartre, notamment dans *Le Diable et le Bon Dieu* et puis dans l'adaptation d'*Alceste* d'Euripide – qui n'a jamais été montée, pour des raisons qu'Esther Demoulin adosse à la logique de l'évitement de la concurrence sur un même territoire (celui du féminisme). *Alceste* aurait pu être une pièce féministe, mais la réaliser aurait signifié interférer avec les actions et les travaux de Simone de Beauvoir, en plus de détourner le mythe d'Alceste. En échange, Sartre adapte une autre pièce d'Euripide, *Les Troyennes*, qui devient sous sa plume « une pièce féminine et féministe » (241).

Beauvoir et Sartre. Ecrire côte à côte est tout d'abord un livre fidèle à son titre. Il parle du couple Beauvoir-Sartre en tant que *concept auctorial* qui relève aussi bien de la sociologie que de la poétique littéraire. A ce titre, il fait œuvre pionnière. Il suit les aléas du « coucou-caché », syntagme choisi pour décrire les rapports entre Beauvoir et Sartre, depuis la fin des années 1920 et jusqu'à la mort du philosophe. C'est un livre descriptif, avec de très bonnes analyses comparées de textes, mais c'est aussi un livre d'histoire intellectuelle située¹⁵. C'est un excellent essai *impliqué* – ou bien *embarqué*, pour utiliser un mot en vogue de nos jours dans les études littéraires françaises, un mot auquel Sartre aurait eu recours¹⁶. Tel qu'il est, *Beauvoir et Sartre. Ecrire côte à côte* sera un point de départ privilégié pour une pensée désireuse de réviser l'histoire intellectuelle (française) sur deux points essentiels : la vérité de l'origine comme unicité, et le privilège masculin du savoir théorique.

—

Sur la puissance : À propos de l'écologie de guerre selon Pierre Charbonnier

Par [Dominiq Jenvrey](#) | 12-04-2025

Et si la paix internationale, tout comme la paix sociale, avait été achetée par la croissance économique, fondée sur la consommation massive de carbone ? Telle est du moins la thèse du philosophe Pierre Charbonnier dans son dernier livre, *Vers l'écologie de guerre* (La Découverte, 2024). Ce dernier exhorte ainsi l'écologie politique à intégrer une réflexion géopolitique, à jouer le jeu du pouvoir et de la puissance mondiale. Analyse et critique de l'ouvrage par Dominiq Jenvrey.

Vers l'écologie de guerre de Pierre Charbonnier (paru à La Découverte en 2024) s'inscrit dans la tradition actuelle des sciences humaines de la recherche des causes de la catastrophe bioclimatique. À celles déjà identifiées, l'auteur en ajoute une nouvelle, qui jusqu'ici n'avait pas été perçue ni décrite en ces termes. Au développement des technosciences modernes, aux conquêtes coloniales, et à l'organisation capitaliste de la production, il faut ajouter dorénavant la paix décidée et obtenue par la croissance économique.

Ce livre est la suite d'un dossier de la revue GREEN publié en 2022 et dirigé par Pierre Charbonnier, qui réagissait au déclenchement de la guerre de la Russie contre l'Ukraine, et proposait des analyses de la nouvelle situation géopolitique et de ses enjeux énergétiques et écologiques. Il proposait à la fois un retournement et un changement d'ambition pour la pensée écologique, grâce au nouveau concept d'*écologie de guerre*.

Le constat est simple, il a émergé très directement en Europe en février 2022 : la guerre a changé la donne de l'approvisionnement énergétique, et soudainement le mot d'ordre fut celui d'une sobriété énergétique, ce que n'avaient pas réussi à obtenir les alertes des scientifiques ou les mobilisations écologiques. Ce concept permet ainsi de relier la logique de la puissance des États et l'enjeu écologique. Le constat est nouveau, d'autant qu'auparavant « l'une des caractéristiques de l'écologie politique était précisément sa réticence à parler le langage du pouvoir » (p. 8), au point que « la critique écologiste de la puissance se traduisait jusqu'à présent de façon tragique en impuissance de l'écologie. » (p. 8)

L'écologie de guerre serait cette nouvelle situation, mise à jour par Pierre Charbonnier, qui permet de relier l'écologie, la volonté de neutralité carbone et les enjeux géopolitiques de recherche de puissance. Grâce à ce concept, l'écologie doit être aussi considérée avec des termes géopolitiques. Car, jusqu'ici, l'écologie politique s'était exclue d'elle-même de ce type d'enjeux qui lui répugnait et dont ses principaux penseurs se tenaient à distance, notamment parce qu'il y aurait une dichotomie, voire une impossibilité de convoquer l'écologie avec le vocabulaire de la puissance des États. Et ce fut l'oubli de cette écologie de ne pas comprendre et d'envisager que « l'avenir du climat et de l'humanité est largement déterminé par le jeu des puissances internationales, par des considérations de sécurité. » (p. 15)

Afin de valider son concept, Pierre Charbonnier en fait l'histoire. La paix après 1945 a été rendue possible par la volonté géopolitique de favoriser l'intégration économique des pays, pour que la croissance soit celle, justement, de l'économie plutôt que celle du territoire des États. Pour mieux comprendre la situation actuelle de la catastrophe bioclimatique et l'impossibilité de la traiter au mieux afin de chercher à l'atténuer, il propose cette explication inattendue : « parmi les raisons de l'impasse climatique, il y a la peur de la guerre. » (p. 19) Son livre continue en montrant le rôle majeur que les énergies fossiles ont joué pour limiter la guerre, au point d'énoncer que « c'est donc au nom de la paix que le système

économique et social du Nord industrialisé puis du reste du monde a été irrigué, de façon extraordinairement rapide et efficace, par les énergies fossiles. » (p. 22)

La conséquence de cette thèse est provocatrice : « la seule chose plus dangereuse que la guerre pour la nature et le climat, c'est la paix : la paix telle qu'elle a été créée et maintenue, surtout après 1945, est en effet le résultat d'une intensification énergétique auparavant inconnue. » (p. 12)

Cette idée prolonge son livre déjà célèbre, publié en 2020 sous le titre *Abondance et liberté*, qui, par une méthode que Pierre Charbonnier qualifie d'histoire environnementale des idées, proposait de comprendre comment notre abondance matérielle était issue de la conception moderne de la liberté. Il avait démontré « qu'une partie de l'impasse écologique et climatique actuelle tient à la confiscation des idéaux d'émancipation sociale par le paradigme de l'illimitation économique. » (p. 25) Il s'agissait même d'une « captation de l'idéal d'émancipation par les forces de l'abondance. » (p. 44) *Abondance et liberté* nous avait déjà averti d'une proposition inattendue : « dans le cas de l'impasse planétaire, il y a de bonnes raisons de penser qu'il s'agit aussi en partie des retombées d'un idéal parfaitement sain et légitime, qui est la volonté d'émancipation. » (p. 25)

Pierre Charbonnier ajoute un argument supplémentaire à sa précédente thèse : il y aurait un lien fort, et même un lien intrinsèque, entre la paix et l'usage intempestif et intensif des énergies fossiles, qui nous conduirait à l'impasse écologique actuelle. De même que « le pacte entre abondance et liberté, en réalité, traverse de manière orthogonale les formes d'émancipation et de domination qui prévalent dans les sociétés modernes » (p. 25), il y aurait un pacte entre paix et énergie fossile, au point que Charbonnier peut affirmer : « la crise climatique est une conséquence de la paix, plus que de la guerre elle-même. » (p. 26) Cette paix d'après 1945 proviendrait d'une volonté délibérée, d'une ambition géopolitique partagée, celle de décider de la croissance et d'une forte interaction économique afin de rendre impossible la guerre, ou du moins de la

rendre moins efficace, en termes de puissance, que la croissance. En effet, il faut bien constater que nous avons eu la paix et que nous avons connu la plus grande croissance économique, bien établie par le concept de Grande Accélération.

La Seconde guerre mondiale a traumatisé l'Occident, on en convient aisément, et ce traumatisme agit aujourd'hui dans la manière dont peut être envisagée, par exemple, la pénalisation de l'écocide. C'est pourquoi plusieurs géologues ont proposé de commencer l'Anthropocène à la date de l'explosion de la première bombe atomique en 1945. Aussi Pierre Charbonnier peut-il affirmer que « la construction d'un monde pacifié a coïncidé avec la production d'un monde exténué. » (p. 41) Il y aurait donc une matrice qui a produit la paix, dans laquelle le monde d'aujourd'hui se trouve encore, et qui empêche géopolitiquement de diminuer la puissance économique. Pour Pierre Charbonnier, il y a bien eu une « capture de la paix et de l'idéal cosmopolitique par le carbone ». (p. 160) Aussi, le maintien de la paix, de ce type de paix par la croissance économique, est-il le plus grand danger pour la nature et le climat.

Pierre Charbonnier a mené une enquête d'histoire des idées afin de déterminer les origines de sa thèse. Il remonte à Kant, qui est associé à l'idéal de paix. Il s'attarde aussi sur le juriste Carl Schmitt, qui pose la question du lien entre l'État et la souveraineté sur un territoire. Une expression forte doit retenir notre attention, celle de « dilemme géopolitique du climat ». Elle permet de mettre au centre de l'attention « la question de l'acteur (ou des acteurs) politiques qui vont effectuer ce travail d'entretien de l'habitabilité, et du bénéfice qu'ils vont en tirer. » (p.126) Dans cette phrase se croisent l'enjeu de l'ordre écologique et l'enjeu de l'ordre juridico-politique pour les institutions internationales, car leur objectif est à la fois celui de la régulation des flux physiques et celui du maintien des équilibres diplomatiques entre États. C'est ce dilemme qui est l'enjeu au cœur des institutions interétatiques sur les questions du climat et de l'écologie.

La partie intitulée « Trois mondes, une planète » situe le sujet sur les axes Nord-Sud et Est-Ouest. Curieusement, le matériau utilisé pour cette partie semble minorer, voire même contredire, la thèse énoncée dans les parties précédentes de l'ouvrage, nous y reviendrons dans nos remarques. C'est pourtant dans cette partie que se trouvent les éléments qui devront être continués, afin de faire entrer l'écologie politique dans la puissance géopolitique par l'intermédiaire de l'usage de la langue du pouvoir. À ce titre, les pages que Pierre Charbonnier consacre à Thomas Schelling sont à la fois éclairantes et stimulantes (p. 197 et p. 199 notamment). Le modèle de l'entreprise intellectuelle de Pierre Charbonnier serait donc celui de Thomas Schelling, après en avoir critiqué les aspects problématiques et avoir évacué la stratégie géopolitique propre à la guerre froide qui n'est plus de mise. Ainsi, « la grande leçon des stratèges de la guerre froide comme Schelling est que si l'on veut ancrer la politique climatique dans les structures de pouvoir, mieux vaut accepter leurs propres règles pratiques plutôt que de revendiquer des normes éthiques abstraites. Mieux vaut compter sur leur volonté de rester au pouvoir, d'assurer la sécurité et l'avantage national à leur population et de jouer dans ce sens. » (p. 200) Voici de quoi penser les transformations à venir du monde en cherchant ce type d'influence, à laquelle, on l'a dit, l'écologie politique a toujours rechigné parce qu'elle en était horrifiée. Il faudrait mettre les mains dans le cambouis, celui des énergies fossiles et de leurs puissances associées, si nous voulons peser dans les décisions internationales. Sinon, on ne discutera qu'entre nous, entre gens concernés, sans aucune espèce d'influence. Charbonnier formule ainsi au milieu du livre le cœur du problème :

Le paradigme Schelling, ou *Strangelove ecology*, en référence au film de Kubrick, a cela d'extrêmement puissant qu'il associe des éléments de théorie de l'action collective, d'analyse coût/bénéfice, de réalisme stratégique (voire de raison d'État), c'est-à-dire qu'il forme le socle d'une synthèse géo-économique prête à l'emploi. L'écart avec la formulation généralement éthico-normative des aspirations environnementales et leur déconnexion quasi systématique à l'égard de toute considération réaliste est frappant. Il y a lieu de se demander si, précisément, le confinement stratégique de

l'écologisme occidental dans une critique des modes de vie ne tient pas à l'inaccessibilité d'appuis au cœur du pouvoir, ne laissant le champ libre qu'à une critique qui se déploie dans un espace où ces contraintes ne valent pas, ou peu. (p. 200)

La transformation du monde des humains, qui doit être envisagée afin d'amoindrir au mieux la catastrophe bioclimatique¹, ne peut se concevoir qu'avec ce type de données. Car c'est aussi elles qui fournissent la meilleure explication à un problème historique épineux, soulevé par l'historien Jean-Baptiste Frescoz, celui de l'acceptation du réchauffement climatique par les élites américaines au début des années 1980 et du choix de l'adaptation plutôt que celui de la transformation économique, encore possible à cette période. Ce qui semble la plus haute des trahisons tient son explication dans ces pages de Pierre Charbonnier.

Au jeu des influences au sujet de l'écologie, « il convient de rappeler que la réponse la plus influente au problème climatique a été construite non par les mouvements sociaux ou l'écologie politique, mais par des économistes-stratèges américains dès les années 1980. » (p. 203) N'avoir pas compris cet état de fait a empêché les courants écologiques de parler le langage de la puissance, et de saisir son état d'esprit. La catastrophe bioclimatique rend fous les esprits qui ne sont pas habitués à l'exercice du pouvoir. C'est la dichotomie qui sépare la naïveté écologiste et le réalisme politique. D'où un fossé, une incompréhension mutuelle, car les institutions modernes de la seconde moitié du XX^e siècle n'ont pas permis de réunir les intellectuels et les lieux du pouvoir politique et économique². L'argument de Pierre Charbonnier, énoncé avec toute la connaissance écologique qu'il détient³, est une originalité qu'il faut noter et prendre en charge.

Cette partie centrale permet à Pierre Charbonnier d'identifier trois forces qui expliquent le *statu quo* actuel en matière de géopolitique écologique : la paix du carbone, qui relie paix et croissance économ-

ique, le développementalisme fossile, qui a façonné les relations Nord-Sud, lié au processus de décolonisation, et le modèle *Strange-love ecology*, issu des rapports Est-Ouest pendant la guerre froide.

Il s'agira, ensuite, de comprendre l'impuissance écologique des nations. Pierre Charbonnier cite une expression à même de devenir un concept utile, celui forgé par Stefan Aykut et Amy Duhan : « le schisme de réalité ». Il permet de pointer une dualité incompatible entre la réalité de la globalisation des marchés et la posture de la gouvernance climatique mondiale, qui reste incantatoire. Ce schisme de réalité ne pourra être résolu qu'en disposant d'une théorie écologique de la puissance. Elle devra dépasser la contradiction entre soutenabilité et sécurité nationale.

Désormais, prend place une nouvelle conjoncture, que Pierre Charbonnier appelle « l'écologie de guerre ». Il s'agit d'un nouveau paradigme : « le mobile de la sécurité géopolitique a, sans doute pour la première fois, pu être invoqué non pas pour ralentir les mesures de transition énergétique, mais pour les accélérer. » (p. 276) La bonne question, pour les États dotés d'une puissance, est maintenant celle-ci : « est-il possible d'être une puissance politique en mesure de se défendre, de garantir la sécurité matérielle de la population et un statut sur la scène internationale tout en étant à l'avant-garde de la transition énergétique ? » (p. 297)

Dans son ambition de faire converger sécurité et soutenabilité, Pierre Charbonnier, en conclusion, formule les objections et les contreparties à cette écologie de guerre. Premièrement, « ce cadre de pensée revient à renoncer à l'imaginaire politique et géopolitique par défaut du monde écologiste. » (p. 309) Deuxièmement, « l'assimilation des politiques climatiques aux politiques de sécurité » (p. 310). Troisièmement, « l'écologie de guerre serait contre-productive : loin de permettre un refroidissement des tensions internationales, elle y contribuerait. » (p. 312) Quatrièmement, « l'écologie de guerre adoube le capitalisme vert promu par les élites économiques. » (p. 313) Ces objections paraissent justes, mais il faut selon lui les dépasser, car leur prise de risque sera toujours moindre que le risque maximal de la catastrophe bioclimatique.

La rhétorique de Pierre Charbonnier est impeccable : en bon philosophe qu'il est, il a l'art de convaincre. Mais son argumentaire est-il si différent des énoncés explicatifs habituels de la catastrophe bioclimatique ? Il prétend à la supériorité de sa thèse sur les autres explications, habituelles, de l'impasse planétaire. Cette explication de la « paix du carbone » ne nous a pas convaincu. Or, aux yeux de Pierre Charbonnier, c'est « l'élément crucial de l'histoire récente, celui qui pèse le plus sur les dilemmes contemporains. » (p. 202)

La thèse de la volonté de paix après 1945, liée à l'idée de la croissance et de l'interdépendance économique, peut être discutée. Mais auparavant, il faudrait noter une bizarrerie quant aux causes dûment répertoriées de la catastrophe bioclimatique. Pierre Charbonnier ne mentionne pas un présupposé qui est pourtant au cœur des sciences humaines actuelles, une conception essentielle aux Modernes, celle qui fait être Moderne à coup sûr : le naturalisme. Curieusement, Pierre Charbonnier ne l'évoque pas, alors même qu'il a réalisé un livre d'entretien profond et instructif avec Philippe Descola⁴, ce grand anthropologue qui en est à l'origine, et qu'il est l'auteur d'un livre qui illustre ses thèses, intitulé *Le Grand Partage*. Si le naturalisme des Modernes est encore en discussion théorique, et on connaît les disputes célèbres entre Philippe Descola et Bruno Latour, ne pas citer le naturalisme dans les causes de la catastrophe bioclimatique, si ce n'est au moins pour en récuser la cause, est particulièrement troublant venant de Pierre Charbonnier⁵, et demande une explication. Celle qui vient à l'esprit après la lecture du livre serait le geste du refus de l'écologie politique jusqu'ici constituée. Car Pierre Charbonnier n'évoque l'écologie politique qu'avec des termes dédaigneux, tant son tort serait de s'être coupée de la question géopolitique et donc de la puissance. Or, d'avoir délaissé cette question, essentielle aux yeux de Pierre Charbonnier, a eu un effet délétère : celui de ne pas mettre l'enjeu climatique crucial au cœur de la géopolitique mondiale. On sent un énervement latent et une colère irréductible de Pierre Charbonnier à l'encontre de l'écologie politique. Voici l'explication la plus probante à l'absence de référence au naturalisme et aux « penseurs du vivant »⁶ : il y aurait une supériorité de la géopolitique ! Les conséquences sont grandes de ne pas mentionner dans les causes

de la catastrophe bioclimatique le sous-jacent des conceptions modernes que sont le naturalisme et la séparation d'avec le vivant. Quand bien même on se rangerait plutôt du côté des arguments de Bruno Latour déniaient la réalité du naturalisme, il est difficile d'en faire l'économie, au moins pour s'en expliquer. Il ne s'agit pas d'un acte de négligence de la part de Pierre Charbonnier, mais d'une volonté de mettre en avant la supériorité de la question géopolitique. C'est cela qu'il faut maintenant discuter.

L'effacement du naturalisme des Modernes, effectué en toute connaissance de cause, va impliquer des conséquences dans son raisonnement, et donc les objections que je vais formuler. L'enjeu de ce problème est rappelé par Pierre Charbonnier lui-même : « la compréhension rétrospective et critique que l'on se donne des causes de cette tragédie détermine les propositions politiques qui peuvent être apportées pour y répondre. » (p. 17) Il faut prendre la mesure de la proposition de Pierre Charbonnier : « il est indubitable que les technosciences, la dynamique coloniale, le capitalisme et les institutions politiques héritées du passé ont quelque chose à voir avec la situation actuelle. Mais on peut douter qu'elles en soient les causes ultimes. » (p. 18)

La première remarque porte sur ce qui pourrait être appelé un biais de documentation, et qui permet de discuter la thèse forte de l'ouvrage, je le rappelle, de la volonté de paix après 1945 liée à l'idée de la croissance et de l'interdépendance économique. On peut lui adresser les mêmes critiques que celles formulées par Bruno Latour au naturalisme identifié par Philippe Descola. Le naturalisme ne se trouverait que dans les livres savants mais pas en pratique. Les sources utilisées induisent des points de vue biaisés et des justifications *a posteriori*. Il y a eu la paix certes, et c'est une chance, mais il aurait pu très bien y avoir la guerre. La paix depuis 1945 est avant tout celle de l'équilibre des puissances militaires : elle est due à l'arsenal militaire et nucléaire conçu par la technoscience et le complexe militaro-industriel. La croissance économique et les interactions induites ont tout à voir avec l'État moderne et le consumérisme, la base économique du monde occidental depuis 1945. Elle provient du concept de progrès, de

meilleure vie, d'augmentation des richesses, de puissance économique, plutôt que du concept de paix universelle, c'est-à-dire les anciens concepts forgés par la modernité, qui ont pu se traduire en croissance exponentielle parce que la technoscience avait atteint un cliquet qui l'a rendue possible. Les sources utilisées et convoquées par Pierre Charbonnier peuvent laisser à penser qu'il y aurait un poids intellectuel sur l'action du monde, ou plutôt que certains penseurs seraient dotés d'une influence particulière sur les actions concrètes décidées par les dirigeants passés du monde.

Premier exemple : l'influence de Carl Schmitt. Pierre Charbonnier fait une lecture géopolitique de Carl Schmitt qui tend à démontrer l'influence décisive qu'il a eue sur les Nazis, en proposant une validation juridique de leurs actes. Mais cette validation n'est-elle pas venue *a posteriori* des actes eux-mêmes afin de les justifier par le droit ? Schmitt n'a jamais fait partie des cercles qui prennent les décisions, à la différence d'un autre personnage convoqué, qui en fit partie, côté américain, mais qui cette fois masque une autre personne sans doute plus déterminante : l'économiste Thomas Schelling, auquel Pierre Charbonnier attribue un poids considérable dans la thèse de la paix et de l'équilibre des puissances. Ce personnage a laissé des traces par des livres réputés et des articles d'économie célèbres.

Mais sur ce sujet un autre personnage semble, lui, doté de davantage de poids : un scientifique, un des plus grands mathématiciens du XX^e siècle, qui était au cœur du complexe militaro-industriel américain, John Von Neumann. Il n'est pas même cité dans le livre de Pierre Charbonnier, hormis dans une note de bas de page (p. 192). Cette absence est particulièrement problématique car son influence a été déterminante, justement parce qu'il incarnait la technoscience militaire et nucléaire, qu'il n'était pas du côté des penseurs qui justifient mais des inventeurs qui font les actes. Si les textes de Thomas Schelling ont été remarqués et considérés, s'il a fait partie des cercles du pouvoir géopolitique américain, John Von Neumann est au premier rang de ceux qui ont équipé ce pouvoir par la puissance technoscientifique.

Je poursuivrai cet argument par un détail donné en exemple par Pierre Charbonnier : celui du film de Stanley Kubrick, *Docteur Folamour*. Effectivement, la théorie de Thomas Schelling a influencé le scénario du film, la possibilité par un colonel d'une base aéroportée de commander sur un coup de folie une attaque contre les Soviétiques. Mais le personnage du docteur Folamour, interprété par Peter Sellers, qui intervient à la fin, est directement inspiré de John Von Neumann, mélangé à Wernher Von Braun. On pourrait ajouter un autre élément : la théorie des jeux convoquée ici à juste titre, avec son fameux dilemme du prisonnier, a été grandement utilisée par Thomas Schelling, ce qui lui valut à la fin de sa vie le prix Nobel d'économie. Mais son inventeur est John Von Neumann (avec l'économiste Oskar Morgenstern) ; et dès le moment où elle fut formulée et publiée en 1944, cette théorie fut immédiatement utilisée et incorporée dans les stratégies militaires américaines. Von Neumann décéda en 1957 des suites d'un cancer des os, dû certainement aux radiations des essais atomiques ; la dernière année de sa vie, il se déplaçait en fauteuil roulant, notamment pour assister aux réunions de la commission à l'énergie atomique, comme le docteur Folamour.

La deuxième remarque découle de la première. La paix après 1945 fut plutôt une non-guerre qui, à plusieurs occasions, faillit se déclencher en guerre. Et c'est l'autre angle-mort du livre de Pierre Charbonnier que de ne pas considérer l'histoire de la guerre froide et la rivalité géopolitique entre les deux blocs. Cette rivalité a mobilisé la plus grande puissance industrielle qui soit, dont le complexe militaro-industriel fut central. Et nous retrouvons là aussi le problème des sources. Elles sont américaines, elles ne sont pas communistes : c'est la vision occidentale. Mais l'histoire c'est aussi le communisme, le bloc de l'Est, et cette séparation du monde des humains en deux, entre 1945 et 1991. Cette histoire est oubliée dans l'ouvrage de Pierre Charbonnier, ou plutôt quand elle est mobilisée elle sert à un autre schéma explicatif, celui de l'appréhension du risque écologique global. Or, entre les deux blocs, il ne s'est jamais agi de *paix*, mais seulement de *non-guerre* ; et pour éviter la guerre, ils ont cherché la puissance maximale, ce qui est différent de la volonté de croissance économique pour avoir la paix.

Si nous prenons l'exemple de la construction européenne, convoquée dans le livre, les discours de fondateurs mettent en avant l'ambition de la paix. Mais l'enjeu véritable fut plutôt celui de s'organiser à l'Ouest dans le but de reconstruire et de disposer de la puissance économique afin de faire face au bloc de l'Est, car il n'y aurait pas eu de guerre au sein des pays de l'Ouest dépendant directement de la puissance militaire américaine. Les discours publics ne doivent pas être les uniques sources, car ils laissent supposer que la volonté de paix entre l'Allemagne et la France justifie une interdépendance économique. Dans les faits, la guerre était impossible et pour longtemps. Le contresens de Pierre Charbonnier provient de son usage des sources, qu'il effectue en tant que philosophe et non pas en tant qu'historien.

Il ne s'agit pas, dans les débuts de la construction européenne, de volonté de paix, mais de volonté de puissance pour la non-guerre. Ce qui ne signifie pas que la paix n'était pas un des enjeux, mais qu'elle était un des enjeux parmi d'autres. Or, Pierre Charbonnier en fait un élément premier en oubliant de considérer historiquement l'Europe après 1945⁷. L'Europe est divisée en deux, et cette moitié Est n'est pas prise en compte dans le livre. Ainsi « la foi libérale dans les vertus de l'interdépendance économique » (p.127) ne concerne-t-elle que l'Ouest de l'Europe. Après 1950, une fois l'Europe stabilisée politiquement, et séparée en deux blocs autonomes, le risque de guerre était uniquement entre Est et Ouest.

Aussi, la thèse de Pierre Charbonnier correspond-elle à la réalité de l'Ouest, mais pas en tant que réponse au risque réel de guerre entre Est et Ouest, puisque l'intégration économique et l'idée de croissance ne concernaient que l'Ouest, et qu'à l'Est correspondait une autre intégration économique. Mais entre les deux il n'y avait aucune interdépendance économique. Or, le risque de guerre, et donc l'enjeu de la paix, était entre ces deux blocs, et non plus entre la France et l'Allemagne, qui représentaient l'ancien monde. Après 1950, le nouveau monde géopolitique de la puissance s'est déplacé : l'Europe n'est plus rien, l'Ouest est sous contrôle militaire américain absolu, l'Est est sous contrôle militaire absolu de l'URSS. Faire de la première construction européenne un enjeu premier de la

paix durable entre États de l'Ouest ne tient que par les discours politiques afin de montrer de nobles intentions dues au traumatisme qui venait de se produire.

Aussi l'expression de « paix du carbone » (p. 152) semble-t-elle abusive et inexacte. Pierre Charbonnier va plus loin en considérant que cette gouvernance par la croissance économique avait aussi pour objectif une dépolitisation de la société, afin de réduire la conflictualité (notamment p.154-156). Là encore, s'il y a pu avoir cette ambition chez quelques-uns, dans les faits, bien au contraire, il y a eu une lutte politique entre deux modèles qui se faisaient face, le libéralisme et le communisme. Et cette lutte politique, cette politisation de la société, a justement connu son paroxysme dans l'Europe de l'Ouest des années 1960-1970.

Si bien que la proposition ne devrait pas être : il y a la paix grâce à la croissance économique, mais plutôt il y a eu la croissance économique parce qu'il y a eu la non-guerre. La situation de non-guerre fut celle de la plus grande croissance de l'armement. La situation de paix aurait signifié celle de la diminution des armements. Il faudrait donc nommer ce moment historique non pas la paix mais la non-guerre. Et c'est seulement maintenant, *a posteriori*, que nous savons qu'il n'y a pas eu la guerre, qui aurait pu très bien se déclarer et être effective, malgré la croissance économique exponentielle à l'Ouest.

Ma troisième remarque est la suivante : ce livre prend la forme d'un commentaire géopolitique des enjeux climatiques, il vient à rebours des pratiques et des discours géopolitiques. Ce concept d'écologie de guerre provient de la situation issue de février 2022 et de la décision imprévisible prise par Vladimir Poutine d'attaquer l'Ukraine. Le déclenchement d'une guerre est difficilement prévisible, même si elle se pressent : on ne discute de la guerre qu'une fois qu'elle a été déclenchée, et alors seulement on en tire les conséquences. En l'occurrence, cette écologie de guerre n'a dépendu que de la décision d'un seul homme, de même que la possibilité d'une

ion de vouloir influencer la géopolitique. Car à la différence des concepts et des conceptions forgées par les penseurs des sciences humaines, qui peuvent infuser les sociétés occidentales, la géopolitique ne relève qu'assez faiblement de ce même type de processus. Et parce que la guerre est difficilement prévisible, il n'y a que de la non-guerre, il n'y a jamais la paix, si ce n'est dans le monde des idées des philosophes. Les idées de Kant ont-elles eu une influence géopolitique ? Alors qu'il est certain qu'elles en ont eu dans les conceptions de la modernité, dans l'usage de la raison en Occident, il ne faut pas surjouer l'influence des idées des penseurs : elle concerne avant tout les conceptions au sein des sociétés, et assez peu la géopolitique. Pierre Charbonnier cherche, en philosophe à justifier ces effets géopolitiques devenus des faits. Ce n'est pas suffisant. Qu'a-t-il à proposer en philosophe ? Quels concepts pour traiter au mieux les problèmes et les dilemmes qu'il met à jour ? Tout est à faire.

La quatrième remarque sera la plus critique. Pierre Charbonnier considère avec certitude, comme tous les tenants de la pensée géopolitique, que les formes de la modernité pourront non seulement organiser un monde à $+2.5^{\circ}$ ou un $+3^{\circ}\text{C.}$, mais aussi continuer à organiser pour longtemps le monde avec cette augmentation de la température. En sorte que dans la lutte entre terrestres et Modernes, Pierre Charbonnier parie sur le *encore* de la modernité et de ses grandes institutions pour l'organisation du monde. En cela il ne prend pas en compte le dernier Latour, celui qui préparait les terrestres contre les Modernes. Voici l'erreur principale de Pierre Charbonnier, car il n'est plus du tout certain que la modernité se poursuive, même transformée. C'est justement cela l'Anthropocène : la fin de la certitude de la continuité de la modernité. Cette position moderniste de Pierre Charbonnier explique son dédain à l'encontre de l'écologisme naïf, celui qui ne s'ancre pas dans les luttes de puissance géopolitique, celui qui ne cherche pas à influencer les puissants, et qui est donc selon lui inefficace. C'est le point aveugle de ce livre de ne pas considérer que les terrestres à venir inventent des possibilités en dehors des États modernes, parce que la forme étatique ne sera peut-être pas celle qui perdurera⁸. Et à $+3^{\circ}\text{C.}$ vers 2100, dans 75 ans, donc à même distance

chronologique que 1945, il est peut-être préférable de parier sur d'autres formes d'organisation du monde, car la modernité, même transformée, n'y résisterait peut-être pas. La naïveté, le manque de réalisme, seraient alors du côté de ceux qui pensent encore être influents et puissants avec ces outils-là.

Enfin, la cinquième remarque est projective : la nouvelle géopolitique sera située⁹. Les peuples autochtones ont vocation à reprendre leurs territoires, dans lesquels leurs langues sont situées. Et cette géopolitique-cosmopolitique rendra possibles des approches légales différentes au sein des États modernes, comme la tentative du Parlement de Loire. Et à +2°C. entre 2050 et 2100, et au moins à +2°C. et jusqu'à +2.5°C. ou +3°C., il y a de grandes possibilités que la géopolitique soit davantage entre des peuples situés, y compris des restes d'États modernes qui se seront mélangés à des territoires faits de légalités qu'ils auront acceptés, comme les Bassins-Versants de grands fleuves semblent commencer à le faire¹⁰. Voici la force d'inventivité de l'écologie politique, qu'une écologie strictement géopolitique n'est pas en capacité d'imaginer.

Maintenant, il nous faut tirer les conséquences maximales du livre de Pierre Charbonnier, car les remarques que j'ai formulées, si elles amenuisent sa thèse de la relation consubstantielle entre paix et croissance économique, du moins en ce qui concerne la volonté et l'ambition originelle après 1945, ne diminuent en rien son concept d'écologie de guerre et l'obligation de prendre en charge une pensée géopolitique de l'écologie, ce qui a jusqu'ici été évité ou refusé par l'écologie politique. Pierre Charbonnier est à la bonne place, universitaire reconnu par le champ de la pensée écologique dont l'influence commence à porter, pour nous mettre au travail. Il continue donc les apports déterminants de Bruno Latour, qui à la fin de sa vie montrait l'importance de cette voie géopolitique pour l'écologie.

Si sa thèse sur la paix du carbone ne nous a pas convaincu, le concept d'écologie de guerre n'en reste pas moins pertinent, parce qu'il pose le dilemme géopolitique du climat. Le geste théorique de Pierre Charbonnier, justement parce qu'il a donné auparavant

comme chercheur des gages à la pensée de l'écologie politique, est à prendre avec le plus grand sérieux. Il est obligatoire, pour toute pensée écologique sérieuse, de mettre les mains dans le cambouis de la puissance géopolitique. Cette première pierre au sein de l'écologie politique étant posée, il faut désormais se montrer créatif. Nous disposons, avec le livre de Pierre Charbonnier, de la bonne ambition. Il s'agit d'inventer une théorie écologique de la puissance. Comment ? Nous ne savons pas encore, mais cette ambition est à l'ordre du jour. Et pour accomplir cette tâche, il faut mettre les mains dans le cambouis, c'est-à-dire accepter d'avoir les mains - et donc aussi la pensée - sales, entachées de pétrole.

Comment, alors, refaire de la géopolitique ? La question de l'État traverse la pensée actuelle. Bruno Latour lui-même, avec qui ce livre dialogue, a soulevé le problème de la continuité de l'État moderne. Une géopolitique de la fin du XXI^e siècle devrait-elle être seulement celle des États encore modernes ? Répondre oui avec assurance ne semble plus crédible sur une planète à +2°C. au moins à partir de 2050.

La question, au fil des années, alors que les COP passent et les discussions internationales augmentent sur le sujet, est désormais celle-ci : pourquoi un pays réduirait-il sa puissance pour être écologique ? La non-hégémonie et la non-puissance sont antinomiques avec la géopolitique. Et inversement, l'hégémonie et la puissance sont antinomiques avec l'écologie. Envisagé autrement, nous pourrions décrire ainsi le problème : la condition moderne pousse à l'hégémonie et à la puissance ; à l'inverse, la nouvelle condition terrestre recherche la non-hégémonie et la non-puissance. La géopolitique, actuellement, s'effectue sous la condition moderne, la condition terrestre ne s'en est pas saisie car c'était antinomique avec ses valeurs. Les terrestres doivent accepter la puissance, sinon ils ne seront rien. Cette puissance devra être différente de celle des Modernes. Les terrestres doivent se localiser au sein même des territoires modernes et être assez nombreux pour peser de leur poids.

Les bassins-versants semblent incarner cette possibilité, tant la question de l'eau prendra une importance nouvelle. Les bassins-versants, tels qu'envisagés en Loire¹¹ ou à Genève¹², pourraient devenir, par le droit, des puissances géopolitiques. Imaginons le fleuve Loire, devenu une entité légale, une entité du point de vue du droit, existant au même titre qu'une entreprise privée. Cette Entité Terrestre, comme nous pourrions alors la qualifier, aurait la capacité de faire payer les services qu'elle rend aux organisations humaines. Par exemple, une centrale nucléaire qui utilise l'eau de Loire ou bien un système d'irrigation ponctionnant son eau, verseraient ainsi une contribution pour leurs usages. A l'inverse, cette Entité Terrestre, dotée d'une personnalité juridique, aurait la capacité d'intenter des procès lorsque la centrale nucléaire reverserait de l'eau trop chaude ou qu'une exploitation agricole productiviste rejetterait des pesticides. Cette Entité Terrestre serait peu à peu dotée d'une réelle capacité financière. A l'échelle d'un fleuve comme Loire, et de son bassin-versant, il est assez facile d'évaluer la puissance d'une telle Entité : elle serait celle d'une grande entreprise ; elle ferait valoir ses droits, en se dotant d'avocats compétents, en cherchant à influencer au maximum les cercles de pouvoir par un travail de lobbying. Il apparaîtrait ainsi une forme de puissance en devenir, une troisième possibilité entre les États et les entreprises. C'est-à-dire qu'au jeu de la puissance géopolitique, il n'y aurait plus seulement des États et des entreprises multinationales, mais aussi des Entités Terrestres dont les bassins-versants, par leur taille, seraient les plus importants.

Un terme serait à même de préciser cette intention : « géopolytique ». Il proviendrait du terme « polytique » forgé par Baptiste Morizot, signifiant une politique interespèces, c'est-à-dire une politique étendue aux humains et aux non-humains qui vivent ensemble sur un même territoire¹³. Ce Y de différence oblige au pluralisme, le préfixe « poly » signifiant étymologiquement plusieurs. Cette affaire de bassins-versants ferait passer la géopolitique à l'ancienne, celle du temps où des territoires identifiés se font envahir par d'autres facilement identifiables, par exemple la Russie qui envahit l'Ukraine, à la géopolytique, celle où des territoires géographiques sont touchés par des actions dont on a des difficultés à

répertorier l'ennemi, comme des pollutions ou du réchauffement climatique. Pierre Charbonnier, et bien d'autres avec lui, pensent encore en terme géopolitique, là où la catastrophe bioclimatique oblige à penser en terme géopolytique. Dans le premier cas nous savons comment faire, même si Pierre Charbonnier invite à pratiquer d'une manière différente la géopolitique actuelle, dans le second cas il va falloir inventer avec d'autres concepts et d'autres stratégies. Au jeu de la puissance, envisager avec sérieux la géopolytique des bassins-versants permettrait un début de solution crédible et rapide. C'est ce que nous pouvons appeler un cliquet transformateur.

Le mot d'ordre du geste géopolitique initié par Pierre Charbonnier pourrait être transmis ainsi : terrestres de tout bord et de tout horizon, prenez la place des modernes au sein des instances géopolitiques, participez de l'influence ! Acceptez le risque d'être conspués par vos amis ! Acceptez le risque de trahir certains de vos idéaux ! Mettez les mains dans le cambouis ! Il n'est plus temps pour les postures angéliques qui dédouanent la pensée de son risque, la catastrophe bioclimatique est massive, il ne faut plus laisser la géopolitique aux mains des derniers modernisateurs. Ce mot d'ordre pourrait être transformé ainsi par le geste géopolytique nouvellement envisagé : les instances actuelles dotées de la puissance, les États et les entreprises multinationales, ne permettront pas de lutter efficacement contre la catastrophe bioclimatique à l'échelle de la géopolitique. Plutôt que de chercher à les influencer, il vaut mieux changer de stratégie et inventer une nouvelle instance dotée de pouvoir et de puissance. Elle prendrait la forme des bassins versants une fois que la personnalité juridique leur aura été accordée. Doté ainsi d'une forme juridique, le bassin-versant de Loire, en tant qu'exemple déjà mûrement réfléchi, en plein cœur d'un État moderne européen, prendrait une place. Vivent les terrestres, vive la puissance géopolytique !

—

—

Contributeur · ices

Relu et revu par Frédéric Keck

Colonialisme et oppression esthétique Subjectivités algériennes d'aujourd'hui

Par Ines Aït Mokhtar | 12-05-2025

Depuis 1962, les voix coloniales françaises ne se sont jamais vraiment tues. On entend à intervalles réguliers leur écho morbide et menaçant. Face à elles, il faut rappeler la vérité historique : le colonialisme français en Algérie fut un crime et une abomination. C'est nécessaire, mais pas suffisant ; il faut en outre penser la signification existentielle que revêt aujourd'hui ce passé-présent colonial pour les subjectivités algériennes. Ines Aït Mokhtar esquisse ici les contours d'une telle réflexion et propose de voir le colonialisme pour ce qu'il fut aussi : privation de beauté.

La question algérienne

Un spectre algérien hante l'espace public français. Chaque jour, l'intériorité des descendants de ceux qui ont subi le traumatisme colonial s'y trouve un peu plus broyée. Des contrevérités sont publiquement exprimées dans les deux antichambres du spectacle contemporain : le pouvoir politique et la scène médiatique. Il ne s'agit pas tant d'une série de *fake news* que de *fake history*, autrement dit du bon vieux révisionnisme. Ce jeu cruel, alimenté par la nostalgie coloniale d'une minorité qui voudrait imposer sa vision du monde, réactive un drame originel chez ceux qui sont issus de cette histoire. Aux crimes du meurtre, de l'invasion, de la dépossession et de la destruction, s'ajoute le déni.

Pourtant, rien n'y fait : la vérité résiste. Les historiens sont là pour rappeler des faits depuis longtemps établis. Quelques voix publiques, admirables, se font entendre – à commencer par celle de Jean-Michel Apathie. En comparant le colonialisme français au nazisme, le journaliste a choqué ceux qui n'avaient manifestement jamais ouvert un livre d'histoire. La vérité historique est là et, si elle résiste, c'est aussi parce qu'elle résonne dans les âmes de ceux qui en sont nés. Si on peut la connaître par les voies du savoir historique objectif, et c'est heureux, on peut aussi l'entendre battre dans les poitrines des descendants de colonisés algériens, lesquelles manquent aujourd'hui cruellement d'air. Cependant, c'est ici, dans l'obscurité d'une époque qui nous rend hagards, que l'on pourrait trouver matière à espérer, car les accommodements avec la vérité ont une existence bien fragile. Il semble que rien ne résiste mieux au mensonge que le réel ; et quoi de plus réel que notre propre existence, dont nous faisons chacun l'épreuve permanente ?

Algériens nés en France, nous savons que notre existence est une *question*, un phénomène mystérieux, beau et obscurci, depuis près de deux siècles, par des couches successives de mensonges. Notre récit historique n'est pas simple : il est opaque, malmené. *Et nous le savons depuis toujours*. Nous devons tenter d'assimiler le traumatisme qui nous a été infligé et qui a fait de nous des êtres infiniment *modernes* parce que nés de la rupture d'avec l'ancien monde. Des milliers de questions nous assaillent, que l'on tente, faute de mieux, de rabattre du côté d'interrogations stéréotypées qui traitent de « l'identité » et nourrissent une production culturelle et artistique souvent aussi inintéressante que générique (depuis quelques années, on pourrait même parler d'un tropisme arabo-identitaire du cinéma francophone, dont il faudrait analyser ailleurs les tenants et les aboutissants). Par conséquent, il nous faut rejeter le particulier de façade et assumer le particulier véritable, seul marchepied vers le questionnement universel, qui nous est encore *de fait* interdit. Assumer le particulier, c'est plonger son âme dans l'histoire, et faire le pas qui consiste à formuler *théoriquement* les questions que nous sommes nombreux à porter *intimement*.

Mais l'espace pour porter cette parole est trop petit, dans la mesure exacte où cette *question* prend une place croissante dans l'espace public. En particulier depuis quelques mois, elle est systématiquement thématisée autour d'une opposition entre un bloc réactionnaire néocolonial (où l'on explique, sans ciller, que la colonisation de l'Algérie était plutôt une « bonne chose ») et une posture révoltée qui croit que l'énonciation des faits historiques serait suffisante pour combattre la bête. Au milieu de cela, je dois bien dire ma gêne de voir *mon* objet, *notre* objet, confisqué par cette opposition qui intéresse peu nos âmes. Je dis *mon* objet parce que c'est *mon* existence qui est en jeu dans cette question, aussi bien que les existences de millions d'autres. C'est pour elles que j'aimerais faire un pas de côté, et aider à ouvrir un espace de réflexion authentique sur nos destins historiques : que signifie être un Algérien ou une Algérienne, en France, aujourd'hui ? Il ne s'agit pas de poser la question stérile de l'identité, mais de tenter de comprendre les failles et les fractures qui se dessinent à l'endroit de nos subjectivités attaquées par le colonialisme et ses échos contemporains.

Je veux attirer l'attention sur l'idée suivante : seule, la vérité de l'histoire n'est rien, et ce qui compte, c'est ce que la vérité de l'histoire fait de nous. Dans *Vérité et existence*, paru en 1948, Sartre assume une recherche qui semblerait risible à l'esprit contemporain : « Je cherche donc la morale d'aujourd'hui... J'essaie d'élucider le choix qu'un homme peut faire de soi-même et du monde en 1948 ». Adhérant à l'idée d'une morale toujours historiquement située, je pose la question de la morale d'aujourd'hui, le choix que l'on peut faire de soi-même et du monde en 2025, face à une question spécifique : la question algérienne.

Un problème de savoir

Être Algérien ou Algérienne, en France, c'est d'abord être infiniment moderne, d'une modernité que l'on n'a pas choisie et que l'on a été empêché de penser.

Nous vivons en France parce qu'un pouvoir français a choisi d'en-
vahir la terre où nos ancêtres vivaient, en 1830, au cœur du
XIX^e siècle postrévolutionnaire. Il y a là une rupture fondamentale
sans laquelle on ne peut se comprendre : la modernité politique
occidentale et rationaliste, dont la France républicaine a été l'un
des visages, a permis l'invasion de l'Algérie, à laquelle on rêvait
dans les arcanes du pouvoir français depuis Louis XIV, comme l'a
récemment montré Alain Ruscio¹. Pour le dire vite, modernité
démocratique, républicanisme, capitalisme et colonialisme ont
partie liée. Sous nos yeux, ce n'est donc pas tant un monde qui se
meurt qu'une transition qui s'achève. Il faut la laisser enfin aller à
son terme, et suivre le mot de Victor Hugo, le précurseur, qui
exhortait ses contemporains : « Laissez donc se dégager
l'Inconnu ! ». Ce même Hugo, intransigeant avec l'horreur, disait de
l'armée française qu'elle avait été « faite féroce par l'Algérie ».

L'invasion de l'Algérie par les troupes françaises en 1830 a été une
tragédie centrale de la modernité politique qui cherche pénible-
ment à prendre fin sous nos yeux, sans que l'on soit capable de
tracer un chemin à sa suite. Dans la mesure où cette rencontre vio-
lente a été un cas particulier de la rencontre entre l'Europe et
l'islam d'une part (dont le premier geste français fut l'expédition
d'Égypte de Bonaparte), et du colonialisme moderne d'autre part,
ses modalités de déploiement ont été structurantes pour notre
contemporanéité politique. Cela a été dit et redit, avec force,
notamment à l'endroit des funestes traces de l'intersubjectivité
coloniale qui subsistent dans les comportements policiers. Par
ailleurs, quand le racisme d'inspiration coloniale s'exprime à tra-
vers diverses personnalités publiques, une résistance idéologique –
certes microscopique, mais se faisant tout de même entendre – lui
répond par l'invective « militante ». Mais, sur cette scène aux rôles
bien définis, la signification du destin historique des subjectivités
algériennes reste encore à penser.

Les raisons de ce manque en sont multiples. La plus sournoise
d'entre elles n'est pas la plus évidente. On croit souvent qu'il s'agit
d'un blocage *idéologique* de l'espace intellectuel francophone,
empêtré dans le déni d'une histoire dont on se plait à répéter qu'il

ne veut pas « la regarder en face ». Sur cette scène, ceux (rares, certes) qui « regardent l'histoire en face » se contentent souvent justement de la regarder, d'énoncer ses crimes, sans tenter d'en comprendre les effets intimes.

Je soutiens que la cause en est plus profonde et qu'elle structure le champ intellectuel dans son ensemble. Elle est *épistémologique* : les moyens de comprendre cette histoire nous manquent parce que nous la regardons avec des outils positivistes. Il n'est pas suffisant d'énoncer les faits de l'histoire : nous méritons davantage. Les sciences humaines, historiques et sociales, sont utiles pour établir la *véracité* des faits historiques, mais elles proposent par définition un savoir fragmentaire, et je crois qu'elles atteignent leurs limites quand il faut comprendre la *vérité* totale des événements historiques, qui se loge en chacun de nous. Ce sont les effets spirituels de cette histoire violente qu'il nous faut voir, autrement dit le façonnement affectif des subjectivités qui en sont issues.

Un passé collectif vivant

Le colonialisme français en Algérie a été un crime qui va contre tout sens moral. Par les mains qu'il a armées, il a tué, dépossédé, rapetissé, exterminé, violé, pillé, déstructuré. Le temps de la phrase est au passé. Mais ce passé colonial, que nous fait-il, à nous, aujourd'hui ? Entendez-moi bien, je ne demande pas ce que les rémanences contemporaines et morbides de l'âge colonial nous font, mais je demande précisément ce que le colonialisme du *passé* nous *fait* au présent. À partir de l'ontologie sartrienne, j'aimerais démontrer brièvement la possibilité de créer un concept de *passé collectif*, pour nous, utile pour penser une multiplicité de situations, et qui m'intéresse ici dans la mesure où il rend compte de l'expérience algérienne du monde. J'évoquerai d'abord le *passé*, puis le *nous*.

Comment expliquer la nostalgie d'une époque que l'on n'a pas vécue ? Comment mettre un mot sur la réalité d'une douleur ressentie pour des expériences vécues par d'autres que soi ? Pourquoi

la conscience des crimes coloniaux de l'armée française en Algérie est-elle un point de souffrance pour des personnes qui ne les ont pas subis ? Il est vrai que le passé a une puissance active au présent. D'une manière ou d'une autre, chacun fait l'expérience de cette persistance du passé. Le *passé* demeure en soi après avoir été vécu. Sartre affirme qu'il faut « poser une bonne fois la question : quel est l'être d'un être passé² ? ». Et il nous invite à comprendre comment le passé peut venir nous *hanter* : « [N]ous n'avons pas expliqué que le passé puisse "renaître", nous hanter, bref exister *pour nous*³. »

Tout Algérien contemporain connaît une hyper-présence de ce que l'on appelle « histoire », dans la sphère publique, politique ou intime. Le passé ne nous laisse pas en paix, il nous *hante*. S'il nous hante, c'est précisément parce que le passé est une dimension de l'existant, du *pour-soi* selon l'ontologie sartrienne. Le passé est toujours passé d'un présent, et n'existe que par le biais de l'existant, c'est-à-dire de l'homme ou de la femme présent·e : « Je suis celui par qui mon passé arrive dans ce monde⁴ », note encore Sartre. Autrement dit, il n'y a pas d'existence autonome du passé : le passé est toujours le passé *vécu* d'un existant présent.

Que se passe-t-il alors si je meurs ? Sartre évoque cette idée à travers l'existence *présente* des survivants. Si je suis celui par qui mon passé vient au monde, alors le passé que j'ai partagé avec autrui continuera à avoir une existence présente par la vie de cet autre. Mais alors, si un autre que moi meurt, et que son passé vient au monde par mon existence, sous quelles conditions puis-je *être* le passé d'un autre ? Surtout, d'autres « survivants » *sont* aussi ce passé dans la mesure où ils ont également connu cet autre qui nous a « atteint [...] jusqu'aux moelles », comme l'écrit Sartre, dont l'ontologie paradoxale est toujours aussi froide qu'incarnée. Est-il possible que nous soyons *ensemble* ce passé ? La possibilité d'une « communauté des passés » s'esquisse alors, et nous interroge sur la notion du collectif, que Sartre désigne comme un *nous*.

Sartre distingue le *nous-sujet*, qui est essentiellement une expérience psychologique, du *nous-objet*, qui a une valeur ontologique supérieure, née de l'assomption d'autrui et de la responsabilité⁵.

Surtout, le *nous-objet* a ceci de particulier qu'il naît, selon Sartre, du sentiment commun d'être *regardé* ensemble, c'est-à-dire transformé en objet. Le nous-objet est le *nous* des opprimés. Cette lecture est confortée par les lignes qui ouvrent « Orphée noir » : « Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ; il était regard pur⁶ ». Le *nous-objet*, seule expérience véritable du collectif, est une expérience de l'oppression, qui nous exhorte à ne plus seulement assumer notre responsabilité propre, mais à prendre aussi en charge la responsabilité de l'autre. Contrairement à ce que l'on croit souvent, Sartre propose dans *L'Être et le Néant* les prémisses d'une pensée d'un collectif où les autres ne seraient pas seulement « un enfer ».

Dès lors, une question s'impose : si je peux assumer la responsabilité d'autrui, alors, qu'en est-il de son passé ? Surtout, qu'en est-il du passé de ceux à qui j'ai survécu ? De manière plus importante encore, comment vivre, dans le temps présent, avec les autres, le *passé* de ceux à qui l'on survit ? Cette question ne s'adresse pas aux opprimés d'hier, mais bien à leurs descendants, ici et maintenant. Le passé historique, ici le passé du traumatisme de la violence coloniale, s'impose à la manière d'un spectre qui nous hante et que nous avons, ensemble, la responsabilité d'*être*.

[C]haque fait nouveau historique apporte avec lui son passé, c'est-à-dire qu'il est dans sa nature de revenir en arrière pour interpréter le passé. C'est d'abord parce que l'homme, donc l'Histoire, a à être son passé⁷.

Si le passé nous hante et ne nous laisse pas en paix, c'est donc en vertu de ce que nous sommes, ontologiquement : des existants, des êtres par qui le *passé collectif* d'un *nous* donné vient au monde. Ce passé nous malmène d'autant plus que les Algériens ont été *regardés*, c'est-à-dire transformés en objet. Cette objectité dont ceux qui sont venus avant nous ont été affublés s'est déployée avec une inventivité proprement horrifiante : massacres, expropriation (que l'on devrait appeler en fait *exterritorialisation* pour en saisir la violence), meurtres, viols, destruction des structures culturelles et savantes, etc. Nous en souffrons aujourd'hui les conséquences parce

qu'elles sont inscrites dans nos cœurs, dans nos subjectivités. L'ontologie sartrienne nous permet, en somme, de démontrer l'historicité de ces affects.

Le colonialisme comme *oppression esthétique*

Le colonialisme français en Algérie a été bien plus encore qu'un système de mort et d'exploitation : il a été une *privation de beauté*. Ce n'est pas chez Sartre qu'on en trouve l'intuition, mais sous une plume autrement plus poétique, celle d'Assia Djébar, qui écrit : « Un pays sans mémoire est une femme sans miroir / Belle, mais qui ne le saurait pas / Un homme qui cherche dans le noir / Aveugle et qui ne le croit pas⁸ ». Le poème duquel ces vers sont extraits a paru dans un recueil dont le titre a son importance : *Poèmes pour l'Algérie heureuse*. Quel bonheur, en effet, sans conscience de sa beauté ? La destruction méthodique des structures sociales et du tissu culturel algérien a accompagné les massacres de masse commis lors de l'invasion⁹.

Cette déstructuration culturelle a été une déstructuration *esthétique*. D'abord, par les classements, les taxonomies et les photographies de l'administration coloniale, elle a déstructuré l'unité esthétique des productions culturelles algériennes¹⁰. Ensuite, elle a capté une partie de ces créations artistiques pour en faire des « artefacts » et autres objets de curiosité aujourd'hui stockés dans les musées européens et américains¹¹. L'invasion coloniale, partout où elle a eu lieu, s'est emparée des objets qui s'inséraient dans un système de signification esthétique propre aux cultures qu'elle déstructurait.

Cela fut le cas en Algérie, où il est impossible de quantifier l'immense quantité d'or et autres bijoux spoliés pendant la conquête. Mais de nombreux exemples mêlent le vol d'objets de beauté, et notamment de bijoux, au meurtre. S'il fallait n'en citer qu'un, le massacre de la tribu d'El Ouffia en 1832 a donné lieu à des scènes terribles et glaçantes. Installée à El Harrach, village qui est aujourd'hui devenu un quartier d'Alger, cette tribu a été accusée à tort d'un vol commis par les émissaires d'un *caïd* constantinois allié

aux autorités françaises. La punition se manifesta par l'arrivée au petit matin d'environ six cents soldats français dans un village qui fut entièrement ravagé (avec des égorgements par dizaines). On estime qu'il y a eu une centaine de morts ce matin-là¹². Mais c'est surtout le cortège militaire mortifère du lendemain qui fait horreur :

Certains soldats français arboraient fièrement des têtes piquées sur leurs lances. Afin de terrifier la population algérienne, le reste du butin – « des bracelets de femmes qui entouraient encore des poignets coupés et des boucles d'oreille pendant à des lambeaux de chair » – fut exposé au marché de Bab-Azoun¹³.

Dans cette description, on sent poindre la jouissance de la domination corporelle par la possession des membres décomposés de corps massacrés, associée à une jubilation d'utiliser ces membres humains comme de simples présentoirs à bijoux, objets volés, possédés grâce à la dépossession des autres. En retirant aux « autres » ces biens matériels que sont les bijoux, on commence à leur enlever, petit à petit, ce qui constitue la beauté de leur culture, la beauté de leur quotidien. Ariella Azoulay le montre bien. En parallèle des travaux académiques de cette veine, on peut observer un mouvement protéiforme, que l'on peut dire « populaire », de tentatives de mises en valeur de patrimoines spoliés et infériorisés. C'est le cas avec le patrimoine algérien.

Hors des cercles intellectuels, à la croisée du militantisme et de la création artistique et culturelle, souvent mises en scène sur les réseaux sociaux, les initiatives fleurissent pour mettre en valeur des *phénomènes culturels* détruits, qu'on appelle tantôt « patrimoines », tantôt « héritages » (des tatouages berbères traditionnels à la bijouterie ancestrale en passant par la culture musicale). Ils ont été plongés dans l'oubli à la suite de la violence coloniale française, inaugurale d'une modernité de laquelle nous tentons douloureusement de sortir. Partout, le mot d'ordre est le suivant : se « réapproprier sa culture ».

Pourtant, lorsque nous quittons l'immédiateté de l'art pour la rugosité du concept, nous nous trouvons bien en peine de rendre compte de ces initiatives et de leur donner un socle théorique commun. C'est peut-être l'insuffisance que je trouve à certains travaux historiques et sociologiques. Pour faire ce pas, il faut se poser la question philosophique de la *beauté*, qui est seule à même d'unifier les positionnements théoriques que je viens d'évoquer. C'est uniquement en se posant cette question *philosophique* que l'on peut commencer à saisir l'étendue du désastre provoqué par le colonialisme français en Algérie.

Car il apparaît très vite que la beauté n'est pas uniquement la beauté des objets traditionnels. Elle est la beauté d'une culture, c'est-à-dire la beauté d'une musique, d'une tradition poétique, d'un système politique, d'une organisation sociale, mais aussi la beauté partagée de tout cela à l'intérieur d'une âme, d'un sujet traversé par la société dans laquelle il est né, a grandi et vit au quotidien. La destruction des cultures algériennes a été une dévalorisation de ce qui constituait leur beauté aux yeux des hommes et des femmes que ces cultures habitaient. La destruction du *beau* en situation coloniale est tout simplement une question de *valeur*. Or, le racisme, et en particulier le racisme colonial, qui persiste aujourd'hui, est un système de hiérarchisation des êtres, c'est-à-dire un système de distribution des *valeurs*. De mon côté, j'aimerais faire apparaître qu'il s'agit d'un système de classification des *beautés*, non pas au sens prosaïque des traits de beauté physique (bien que cela entre en jeu dans ce système), mais au sens d'un « partage du sensible¹⁴ », d'une véritable partition esthétique du réel, et avant tout du réel matériel humain. Être un Algérien ou une Algérienne aujourd'hui, c'est être né dans un monde où nos aînés ont été l'objet d'un processus de dévalorisation, de dés-esthétisation. Quand des politiciens racistes usent d'euphémismes pour dire que « toutes les cultures ne se valent pas », l'implicite qui se niche derrière est que « tous les êtres ne se valent pas ». Ce phénomène d'infériorisation doit être thématisé sous l'angle esthétique si l'on veut comprendre les affectivités algériennes contemporaines, dont certaines font vivre une création culturelle en pleine effervescence, dont le mot d'ordre semble être : « nous sommes beaux ».

Au plus profond d'un XIX^e siècle français travaillé par la question du sublime défiguré par le laid, dont le romantisme en littérature n'a été qu'un des visages, il était presque logique que le respect de la *beauté* des *autres* n'ait pas été une question, quand la sienne propre était mise en cause. La source historique et théorique de ce geste colonial est à chercher du côté de la Révolution française¹⁵. Je me permettrais ici une référence inhabituelle, et j'utilise les mots d'un rappeur contemporain, non pas pour les prendre comme objet mais parce qu'ils illustrent parfaitement l'idée que je tente de faire entendre : « Quand le Français perd sa beauté, alors il défigure les autres¹⁶. »

*

Si l'on tient ensemble les deux propositions que j'ai exposées, alors on est renseignés sur une dimension fondamentale et trop peu évoquée de la condition algérienne contemporaine en France. Si, d'une part, il existe quelque chose que l'on peut appeler « passé collectif » et que ce passé collectif a des effets sur nous aujourd'hui au temps présent et si, d'autre part, ce passé violent n'a pas uniquement été celui du meurtre, de la destruction matérielle et corporelle et de la dépossession sous toutes ses formes, mais a aussi été une privation de *beauté*, alors où en sommes-nous ? En d'autres termes, qu'est-ce que cela veut dire que d'être inconscient de sa propre beauté ?

Il faut mettre en avant la dimension esthétique du colonialisme français en Algérie, et du colonialisme européen dans le monde en général, si l'on veut comprendre la puissance de ses effets destructeurs sur les subjectivités contemporaines. La beauté n'est pas accessoire, elle touche à la *valeur*. Et le racisme colonial s'est fondé sur un système de hiérarchisation des êtres, sur un classement de la valeur des uns et des autres selon leur appartenance raciale ou culturelle.

Malheureusement, nous, contemporains, ne savons souvent pas vraiment quoi faire de la beauté. Des décennies de travaux sociologiques et politiques nous ont appris que la beauté n'est souvent que l'incarnation des goûts de la classe dominante à un moment donné.

On peut apprécier une œuvre musicale ou picturale que l'on trouvera belle dans le secret de son intimité, mais on se garde bien de prendre la beauté pour critère du jugement politique, chasse gardée de la droite réactionnaire. À des fins méthodologiques, je propose d'inverser le mouvement du soupçon : qu'on ne le fasse plus porter sur l'affirmation du beau, mais au contraire sur ce qui tourne le *beau* en dérision – trop soucieux de le déconstruire en vue d'un supposé *vrai*.

L'obsession algérienne d'une partie de la classe politique française est un écran de fumée qu'il faut faire l'effort de dissiper pour attirer enfin le regard sur une question qui attend d'être pensée depuis des décennies. Plutôt que de céder aux termes d'un débat faussé dès le départ, il nous faut définir les termes d'une discussion philosophique, historique et politique qui permette de faire émerger *théoriquement* les questionnements *vécus* des Algériens et des Algériennes. Il nous faut *voir* notre beauté et affronter la *question* de notre existence. Dans une société française fracturée par la violence néocoloniale, cette question n'est pas accessoire. La poser est une question de survie politique collective.

La querelle qui n'en finit pas, III *L'Étranger*, ce criminel qui ne cesse d'être jugé

Par Juliette Simont | 06-05-2025

Qui est Meursault, le personnage de Camus, « l'étranger » ? Un héros de la « condition humaine » ? Ou un salaud raciste, criminel, « étranger » parce que Français d'Algérie ? À la dernière ligne du livre, nous ignorons l'issue du pourvoi déposé par son avocat : échappera-t-il à la peine capitale ? Et depuis plus de 80 ans, le dossier reste ouvert. Par une coupe dans la longue histoire des lectures de ce bref roman, Juliette Simont poursuit son enquête sur les rapports de Sartre et Camus et notre manière d'en hériter.

Étranger, qui peut savoir ce que ce mot veut dire ? (Camus, *Carnets*, mars 1940)

J'ai tenté précédemment de traiter la violente brouille de Camus et Sartre, en 1952, comme un « reste » des années 1950 – la modernité ne se sédimentant pas seulement en résidus matériels toxiques, mais déposant aussi dans les esprits des scories intellectuelles qui ne le sont pas moins. Je proposais, autour de la question du communisme d'abord, qui noue la querelle, puis de la guerre d'Algérie, qui la fait plus déchirante encore, un autre mode de coexistence avec ce « reste » que celui de la répétition compulsive de l'antagonisme à laquelle nous sommes habitués : hériter du conflit sans se

sentir sommé d'y prendre parti, s'autoriser à explorer les enjeux de la relation en vérité inextricable de ces deux hommes de façon à comprendre comment, à *deux*, ils sont le visage de leur temps – ou du moins un de ses visages –, et ainsi, peut-être, rendre cette relation plus éclairante pour notre aujourd'hui que ne l'est ce « match » dont la sempiternelle reprise conjugue les couleurs sépia de la nostalgie et la stérile culture du clash¹.

La Nausée, L'Étranger

Puisqu'il s'agit d'écrivains et donc d'écriture, il sera question ici, dans un troisième temps, d'un texte intimement lié à la fois à l'Algérie et à la relation de Sartre et Camus, *L'Étranger*, et de l'histoire de ses lectures jusqu'à aujourd'hui. Car *L'Étranger* est la matrice du rapport des deux hommes, dans ses dissonances et malentendus, et dans les proximités qui le rendent indissoluble. Remontons donc à sa sortie, en 1942, et même, en deçà, à l'année 1938, celle de la parution de *La Nausée*. Camus et Sartre, avant leur rencontre effective, en juin 1943, à la générale des *Mouches*, s'étaient connus par leurs écrits, et entre-commentés. En octobre 1938, depuis l'autre rive de la Méditerranée – il ne quitte l'Algérie qu'en 1941 – Camus publie un compte-rendu de *La Nausée* dans *Alger républicain*² ; quant à Sartre, en février 1943, il donne aux *Cahiers du Sud* un long article sur *L'Étranger*³.

Que voit Camus dans *La Nausée* ? Antoine Roquentin « analyse sa présence au monde, le fait qu'il remue ses doigts et mange à heure fixe » ; au fond de tous les comportements dont est tissée sa vie, il ne trouve qu'« absurdité fondamentale ». C'est là, commente Camus, un sentiment commun à toute une génération – la sienne et celle de Sartre –, mais que ce dernier exprime avec une sûreté, une lucidité, une vigueur, elles, hors du commun. La réticence du jeune auteur qu'est alors Camus, cherchant sa voie et sa voix⁴, a trait à la façon dont Sartre articule dans son roman fiction et philosophie. « Une œuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque de son prix », écrivait Proust dans *Le Temps retrouvé*. Camus pense de même ; il ne conteste pas qu'un grand

roman soit toujours aussi une philosophie ; mais il soutient, comme Proust, que la « marque » de la théorie doit y avoir été effacée, que la philosophie doit y être inapparente, tout entière passée en « images ». La façon dont Sartre, dans *La Nausée*, coud l'exposition de concepts et l'élément romanesque lui semble trop visible et trop grossière : parce que les deux visages du livre ne fusionnent pas, la théorie y fait tort à la vie.

Camus n'est pas seul à faire ce genre de remarque⁵. Sartre lui-même, dans son journal de guerre, évoque non sans inquiétude la réaction d'un lecteur pour qui « *La Nausée* pue le professeur de philosophie⁶ ». Le livre fut écrit en partie à Berlin, en même temps que Sartre, en 1933-1934, découvrait et étudiait Husserl ; et il est vrai que la présence de « l'intentionnalité » y est tout sauf discrète. Quand Sartre à son tour entreprend une critique de *L'Étranger* (critique dont le titre même, « Explication de *L'Étranger* », a quelque chose de très professoral), il confirme d'une certaine façon le penchant théoricien qu'on lui reproche et qu'il se reproche : il « explique » le roman à partir du *Mythe de Sisyphe*.

Pourtant, l'impact immédiat du livre de Camus, Sartre le reconnaît d'emblée et avec faveur, vient de ce qu'il ne veut pas porter de thèses ni imposer d'idées, qu'il fait partie des œuvres qui prétendent « valoir par elles-mêmes et ne rien prouver⁷ ». Mais, précise aussitôt Sartre, cette « gratuité » de *L'Étranger* a pour contrepartie que son personnage central, Meursault, est « ambigu ». Pourquoi cette ambiguïté lui semble-t-elle devoir être levée, « expliquée » ? En 1945, dans « La nationalisation de la littérature », contre l'inclination des critiques à traiter les écrivains comme des « biens nationaux » et leurs productions avec une pompe digne « tout à la fois, [...] d'un banquet d'anciens combattants et du Salon de l'Automobile », il leur intimera de comprendre ceci que le roman est « l'entreprise hasardeuse d'un homme seul », qu'il « est neuf, inconnu, sans importance » et « qu'il faut y entrer sans guide »⁸. En 1943, il s'empresse en revanche de prendre un guide, Camus lui-même, qui aurait donné dans *Le Mythe de Sisyphe*, un « commentaire exact » de son roman, qui aurait édifié là une « théorie du roman absurde ». Cela serait-il le cas (ce qui n'est pas sûr), il n'en reste pas

moins que Camus a pris soin de séparer les deux registres, romanesque et philosophique, pour éviter entre eux le type de couture qui caractérise à ses yeux *La Nausée* ; *L'Étranger* peut donc – et sans doute doit – être lu de façon autonome ; et si « l'explication » de Sartre a une force, ce n'est pas quand elle met en évidence les parallèles entre *L'Étranger* et *Sisyphes* qui lui paraissent donner la « clé » du roman et dissiper son « secret », mais quand elle entre dans l'élucidation des procédés langagiers dont est tissé le livre – notamment l'usage du passé composé, qui, faisant éclater la transitivité du verbe, mue chaque phrase en un îlot de présent pur, juxtaposé sans fil de continuité à d'autres présents, et produit ainsi une intense sensation de dé cousu, de non-sens, bref, d'« absurde ».

*

Parce que, pour beaucoup d'entre nous, *L'Étranger* est une lecture d'adolescence éventuellement lointaine, peut-être faut-il ici un rappel minimal de l'intrigue de ce bref roman à la fois limpide et incroyablement résistant à l'interprétation – quatre-vingts ans de commentaires n'ont pas réussi à l'épuiser. Meursault, le narrateur, qui raconte à la première personne, est un modeste employé de bureau au port d'Alger. Il enterre sa mère, qui habitait un hospice de la région de Tipasa. Le lendemain de son retour à Alger, il se baigne avec une jeune femme, Marie, et va avec elle voir un film comique ; elle devient sa maîtresse ce soir-là. Il fait amitié avec un voisin de palier, Raymond Sintès, qui prétend être magasinier mais se révèle plutôt être souteneur, pris dans une embrouille avec une « Mauresque » (une de ses « filles ») et avec le frère de celle-ci. Raymond et Meursault, avec Marie, vont passer un dimanche à la plage, invités par un ami du premier, qui y possède un cabanon. Les suivent là-bas le frère de la « Mauresque » et un autre « Arabe ». Une rixe a lieu – trois Français contre deux « Arabes ». Lors du dernier épisode de cette rixe – qui en comporte trois –, sur la plage caniculaire, Meursault, seul à seul avec un des « Arabes », le « descend » d'un coup de revolver (le revolver de Raymond), sans mobile apparent, ou seulement parce qu'étendu sur le sable, l'« Arabe » a sorti un couteau que le soleil a paré d'un éclat menaçant ; Meursault tire encore quatre coups sur le corps inerte.

Le meurtre coupe le livre en deux. Sa deuxième partie, consacrée à l'emprisonnement de Meursault, à l'instruction, au procès, au verdict qui le voue à la peine capitale, repasse, mais sur un autre mode discursif, par les circonstances relatées dans la première partie : là, les événements, tels que relatés par Meursault, se suivaient sans logique apparente, au petit bonheur la chance et dans le désordre des jours, ici, Meursault (narrateur encore) s'aperçoit qu'ils sont interprétés par autrui comme ayant préfiguré implacablement son destin de condamné à la guillotine, et, à la lumière de la mort, devient capable de réfléchir sur ce qu'aura été sa vie. Dans les dernières pages, l'aumônier de la prison harcèle Meursault de ses bons offices ; ce dernier n'a jamais fait la moindre place à Dieu dans sa vie, ce n'est pas quand elle se raccourcit vertigineusement qu'il va Lui en donner davantage ; quittant pour la première fois sa bizarre neutralité, il est saisi d'une violente colère, éjecte l'importun et, revenant sur son passé, s'approuve en tous points : « J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. » C'est peut-être alors, durant ces derniers jours, dans sa cellule, avant l'exécution, qu'il écrit, rétrospectivement et par anamnèse, le journal que nous avons cru rédigé au présent et au fil de la plume à partir du télégramme annonçant la mort de « maman ».

*

L'exégèse de *L'Étranger*, définie à gros traits, se distribue en deux versants : l'un, métaphysique, voit dans le roman une réflexion sur la condition humaine et son « absurdité » foncière. L'autre, à teneur politique, insiste sur son ancrage socio-historique, colonial. Du premier versant, nous avons tous eu, je crois, l'un ou l'autre aperçu, ne fût-ce qu'au lycée : Meursault, figure tragique et intransigeante, solitaire altier voué au face à face avec l'Existence, avec le Soleil, avec la Mort, avec son Destin. Je ne m'y attarderai pas. Je m'appesantirai plutôt sur les lectures politiques.

Quant à l'interprétation « métaphysique », on voit clairement ce qu'elle doit à Sartre, à son détour par *Le Mythe de Sisyphe*, à son insistance sur la « passion de l'absurde », sur « l'absurdité de la condition humaine » qui en sont selon lui « l'unique sujet⁹ ». Pour-

ant, ce n'est pas tant ce pan du commentaire qui se réclame de Sartre que le pan politique. Sinueux cheminement des idées, redistribution des héritages intellectuels en fonction de l'enchevêtrement de questions politiques irrésolues qui noue le rapport franco-algérien : le commentaire « métaphysique » s'est autonomisé, est devenu dominant, et n'est pas enclin à se réclamer d'un héritage sartrien, précisément parce que Sartre, désormais, est lu à travers ses engagements anticolonialistes, pas nécessairement bienvenus du point de vue de cette exégèse-là. C'est semblablement (mais à l'inverse) à la lumière des engagements sartriens de la fin des années 1950 que le commentaire « politique » se réclame de lui... en oubliant le plus souvent que, dans la prolixe « Explication de *L'Étranger* », Sartre ne se préoccupe nullement de l'« indigène » anonyme abattu par Meursault ni n'évoque la question coloniale, au nom de laquelle ces lectures ultérieures du livre, jusque dans notre présent, rejouent sa querelle avec Camus au désavantage de ce dernier¹⁰.

« La grande mode rancuneuse de se trouver trop bien pour le monde »

En 1943, dans la France occupée, au moment où Sartre écrit sur *L'Étranger*, on comprend que la question coloniale ne le préoccupe pas : l'urgence était autre. Mais transportons-nous quelque dix ans plus tard. Dans les années 1950, et plus précisément entre 1954 et 1955, soit deux ou trois ans après son irrémédiable brouille avec Camus et au début de ce qu'on appelait alors les « événements d'Algérie », Sartre jette sur le papier des notes autobiographiques¹¹. Par elles, il s'engage dans une réflexion sur sa « conversion » à la politique (motif de la querelle des deux hommes) et dans le très long chantier qui allait, quelque dix ans plus tard, s'achever par *Les Mots*. Il y revient sur le journal qu'il avait tenu durant la « drôle de guerre », pour mieux se comprendre – d'un bouleversement mondial l'autre – dans cette « drôle de paix » qu'est la guerre froide ; il y réfléchit aussi sur ses écrits antérieurs et sur sa relation à Camus, en comparant *La Nausée* et *L'Étranger*.

J'ai écrit *La Nausée* au moment où jetais ses derniers feux la grande mode rancuneuse de se trouver trop bien pour le monde. Et *L'Étranger* qui ressemble à *La Nausée* me paraît justement la continuation et la fin de cette tendance¹².

Un aperçu seulement, incomplet, de ces ressemblances entre *L'Étranger* et *La Nausée* que remarque Sartre et qui sont en effet nombreuses. De part et d'autre un héros (ou anti-héros) qu'on nous présente comme quelconque : à l'épigraphe célinienne de *La Nausée*, « C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu » fait écho le sous-titre un temps envisagé de *L'Étranger*, « un homme comme les autres¹³ ». Roquentin et Meursault sont des célibataires et des solitaires. Des « n'importe qui » peut-être, mais se distinguant pourtant du commun des mortels par une lucidité sans concession, qui, les mettant à distance de la communication intersubjective et de l'usage normal du langage, désintègre les conventions et bienséances de la vie sociale et fait d'eux les solitaires qu'ils sont. Méprisant hiérarchies et rôles, ils sont dépourvus d'ambition, notamment intellectuelle : Roquentin abandonne son travail d'historien (la rédaction de la biographie d'un diplomate-aventurier du XVIII^e siècle), Meursault a abandonné ses études et refuse de quitter un emploi algérois médiocre pour prendre, à Paris, une place qui lui offrirait plus de possibilités. Il écrivent cependant, tenant le journal d'une existence plutôt terne. Leur sensibilité aiguë à l'inanité des jours les rend allergiques à l'insatiable désir humain de sens, d'ordre, de téléologie : c'est Roquentin rejetant le temps du récit, où tout semble nécessaire, préfiguré dès la première phrase – alors que, « quand on vit, il n'arrive rien. [...] Les jours s'ajoutent aux jours, sans rime ni raison¹⁴ » –, c'est l'étonnement de Meursault lorsque dans son réquisitoire le procureur donne à l'hétéroclite succession de hasards l'ayant mené au crime l'apparence d'une implacable préméditation.

Quand, en dépit de ces similitudes, Sartre tente, toujours dans ces notes, de se démarquer de Camus, pas plus qu'en 1943 il ne pense à incriminer l'éventuelle teneur politique coloniale de *L'Étranger*. En ce mitan des années 1950, séquence pour lui d'intense politisation, c'est plus étonnant. Mais son engagement anticolonialiste est

encore embryonnaire, c'est le rapprochement avec le PC qui l'occupe alors pleinement. Sans doute, eu égard à ce rapprochement, estime-t-il *La Nausée* et *L'Étranger* également indigents au plan politique, et que les deux livres se satisfont à bon compte d'un superficiel rejet des mœurs et de l'idéologie bourgeoises¹⁵. Pour asseoir leur différence, il recourt en tout cas à un argument philosophique plus que politique :

Camus explique à Dieu que ça n'est pas bien ce qu'il a fait là. L'homme [pour lui] a encore des droits [...]. Mais moi j'étais tout autre: je voulais décrire ce qui était avant de donner des règles. De *me* donner des règles. *La Nausée* n'a jamais passé à mes yeux pour un blâme au Créateur. C'était la découverte philosophique de la pâte du monde¹⁶.

« Camus explique à Dieu que ce n'est pas bien ce qu'il a fait là », c'est un écho de la colérique « Réponse à Albert Camus » de 1952 : « Un enfant mourait, vous accusiez l'absurdité du monde et ce Dieu sourd et aveugle que vous aviez créé pour pouvoir lui cracher à la face¹⁷ ». *La Nausée*, selon Sartre, n'a rien à voir avec un tel « blâme au Créateur », elle est dévoilement de la « pâte du monde » – soit, pour lui, le sens de la phénoménologie et de l'« intentionnalité » telles qu'il les a découvertes chez Husserl : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose¹⁸ ». Et c'est bien en effet la version sartrienne de l'intentionnalité que l'on trouve dans le tête-à-tête de Roquentin avec la fameuse racine de marronnier, qui incarne la « pâte du monde » et le non-sens de l'existence : « J'étais la racine de marronnier. Ou plutôt j'étais tout entier conscience de son existence. Encore détaché d'elle – puisque j'en avais conscience – et pourtant perdu en elle, rien d'autre qu'elle¹⁹. »

Lorsque, plus tard, s'affermira l'engagement de Sartre pour l'indépendance de l'Algérie – à partir de 1957 et plus encore en 1959-1960 –, il ne reviendra pas sur *L'Étranger* : quand il s'en prendra à Camus sur la question algérienne, c'est avec des interventions de presse de ce dernier qu'il polémiquera.

***L'Étranger*, lectures politiques**

Indépendamment de Sartre, les aspects politiques du roman ont été évoqués précocement par la critique anglo-saxonne – l'Empire britannique se décolonise avant la France. Ainsi, en 1946 déjà – l'Inde sera indépendante l'année suivante –, Cyril Connolly, préfacier de l'édition anglaise, ancre résolument *L'Étranger* dans son contexte algérien, faisant remarquer des thèmes dont, aujourd'hui encore, se nourrissent les débats suscités par ce texte : ce n'est pas seulement la victime de Meursault qui est oubliée par son procès, écrit-il, c'est aussi la prostituée « mauresque » dont l'« Arabe » abattu, son frère, défendait l'honneur ; deux « indigènes » à qui Camus refuse la dignité du nom propre ; et la jeune femme, au contraire de Marie, la maîtresse de Meursault, ne sera pas appelée à témoigner au tribunal. Ces mots de Connolly sont une ouverture vers le destin ultérieur du livre, qui deviendra matière de *postcolonial studies* aussi bien que de *gender studies*²⁰. En France, pour une lecture apparentée, il faudra attendre 1961 et le livre de Pierre Nora, *Les Français d'Algérie* :

Ce tête-à-tête, un dimanche, sur la plage écrasée de soleil, quand « le ciel qui s'ouvre sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu » libère une agressivité latente, apparente beaucoup moins le héros au Roquentin de *La Nausée* qu'à tout Français en Algérie. Et la condamnation à mort que Camus inflige pour finir à Meursault, loin d'évoquer on ne sait quel procès kafkaïen, devient alors l'aveu troublant d'une culpabilité historique et prend les allures d'une anticipation²¹.

En 1959 cependant, Jean Sénac, ce poète franco-algérien au destin tragique que j'ai évoqué précédemment, proche de Camus dans ses débuts, ensuite, du fait de son propre engagement sans réserve pour l'Indépendance, séparé de lui avec difficulté et dans la douleur, écrivait une critique de *L'Étranger*, restée longtemps inédite :

Je pense que toute approche de *L'Étranger* [...] doit tenir compte de ce fait sociologique ou historique sur lequel Camus donne, sans même en avoir pris conscience (les conversations que j'ai eues avec lui à ce sujet ne laissaient pas le moindre doute) un aperçu d'une déchirante netteté.

Alors que tous les personnages [...] sont nommés ou pour le moins situés dans leur contexte social et quotidien, « les Arabes » constituent une masse anonyme, « l'Arabe » est là, indéfini, avec son couteau, prêt à bondir. [...] Au fond, Meursault n'a pas plus de remords qu'un cow-boy qui abat un Indien. À ce niveau socio-historique, son comportement s'explique parfaitement et son « innocence » n'est pas plus monstrueuse que celle d'un pionnier du Far-West²².

Roman-western, donc, ou du moins southern. Mais, en France, c'est à partir des années 1980 que se met véritablement en place le versant politique du commentaire de *L'Étranger*. Ces années sont aussi, et c'est bien sûr dialectiquement lié, celles où commence à se mettre en place une consensuelle canonisation de Camus. La grande espérance portée par le communisme s'est éteinte, les forfaits du stalinisme sont désormais bien connus, l'URSS s'effondre peu à peu sur elle-même, la « nouvelle philosophie », sous la bannière de Camus, revendique ce changement d'ère géopolitique comme une mutation dans la pensée française, *L'Homme révolté* s'en trouve requalifié et Sartre, corrélativement, disqualifié : en même temps que les mots « lutte des classes » et « prolétariat » deviennent imprononçables, ses fameuses « erreurs politiques » – notamment son compagnonnage avec le PCF et ses voyages en URSS –, décontextualisées, le mettent hors-jeu pour longtemps.

Si l'on se propose d'interroger ce renversement massif des années 1980, dont la réévaluation des deux écrivains est un symptôme, et de questionner l'arrière-plan politique du sacre de Camus (et, corrélativement, celui de la disgrâce de Sartre), la question algérienne est évidemment cruciale : sur ce plan les prudences de Camus ne peuvent-elles pas, à leur tour, être vues comme un mode d'errance – qui convenait sans doute trop bien à la France de la guerre d'Algérie et ne fut peut-être pas étrangère au Nobel de 1957 –, tandis que la fougue anticolonialiste de Sartre, si abstraite et parfois excessive qu'elle pût être, s'avéra utile et juste, par la prise de conscience qu'elle contribua à forger en Métropole ?

Dans ces années 1980, la traduction française de *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* d'Edward Saïd, puis, plus tard, celle de *Culture et Impérialisme* jouèrent un rôle important dans cette réorientation des lectures de Camus. Christiane Chaulet-Achour, ainsi, dit y avoir trouvé la légitimation de ses intuitions de jeune chercheuse travaillant sur Camus et en particulier sur *L'Étranger* : que le savoir véritable soit par nature apolitique n'allait plus de soi, ni que l'intellectuel doive, par rapport à son champ disciplinaire, faire abstraction de sa situation, de ses convictions, et adopter une posture de supposée objectivité. Elle écrit :

Mon histoire personnelle était, bien entendu, tout à fait différente de celle d'Edward Saïd, mais ce qu'elle avait de commun avec lui était d'être située conjointement des deux côtés de la fracture, celle de « l'impérialisme » et celle de la « résistance »²³.

Cette histoire personnelle, divisée entre Algérie natale et France, la porte à inscrire Camus non seulement dans le contexte de la colonie, non seulement dans les tensions qui alors y traversent le champ littéraire et recourent, sans les recouvrir exactement, les tensions politiques et raciales, mais aussi, apport précieux, dans l'histoire ultérieure, dense et complexe, des lectures et réécritures de son œuvre en Algérie depuis l'Indépendance : voix et regards qui interrogent l'Algérie de Camus depuis plus de 60 ans, de Kateb Yacine à Nedjma Kacimi, de Jean Pélégri ou Emmanuel Roblès à Kamel Daoud. La place (ou non) de Camus dans la « littérature algérienne » est une question à la fois stratégique et évolutive, dont la prise en compte permet d'interroger et de contrebalancer avec pertinence la façon dont l'écrivain est, en France, nationalisé et monumentalisé²⁴.

Tout en m'étant nourrie des travaux de Christiane Chaulet-Achour, je m'en tiendrai ici, en matière de lectures « postcoloniales », à deux cas, que je traiterai ensemble car ils participent d'une même inspiration : le livre d'Yves Ansel, *Albert Camus totem et tabou. Politiques*

de la postérité et, le précédant de beaucoup, celui d'Isabelle Ansel-Lambert, « *L'Étranger* » de Camus, publié dans une collection pédagogique²⁵. Pourquoi ces deux-là ?

D'abord pour leur salubre volonté de dépoussiérer le monument national, de secouer le glacis des interprétations métaphysiques trop convenues : variantes sur la condition humaine, l'*amor fati*, la nécessité tragique, Meursault martyr de la vérité ou inflexible Candide lâché dans le monde obtus et hargneux des gens de bien, etc. ; ils le font tous deux en se plaçant résolument sur le terrain politique et dans le contexte colonial, et en démontant la scène du meurtre, déshabillée de ses parures métaphysiques, envisagée dans sa littéralité textuelle et dans le prosaïsme de la situation qui s'y trouve décrite : le terme « étranger », outre son sens « noble » et philosophique, a aussi un sens très trivial (celui qui appartient à une autre nation, celui qui n'est pas « chez lui ») et désigne en l'occurrence un pied-noir qui tue un « indigène ».

Ensuite parce que leur argumentation me servira de pierre de touche : par la radicalité, chez les deux auteurs, du parti-pris « politiste », elle me semble déboucher sur un enfermement dans les paramètres de la querelle Camus/Sartre telle qu'elle se lisait au XX^e siècle, telle qu'on essaie encore et toujours de nous l'imposer aujourd'hui. Or, comme je l'ai fait déjà sur deux dimensions politiques essentielles de ce conflit (le rapport au communisme d'abord, à la guerre d'Algérie ensuite, c'est-à-dire, plus largement, dans les deux cas, à l'Histoire en train de se faire), on peut, à propos du geste criminel de Meursault, construire une intelligibilité plus multiple que celle qu'ils proposent ; plus multiple et par là même plus équitable, ne nous enjoignant pas une fois de plus de nous réinstaller sur la sempiternelle balançoire Sartre versus Camus, cette fois sous les espèces de l'opposition de la « métaphysique de l'absurde » (commentaire « autorisé » de Camus) et de la « lecture politique » (mise au crédit de Sartre).

« Le seul christ que nous méritions »...

« Le seul christ que nous méritions²⁶ » : ainsi Camus, en 1955, qualifie-t-il Meursault dans sa préface à l'édition américaine de *L'Étranger*. Par là il veut signifier l'intraitable fidélité de son personnage à l'éthique qu'il s'est donnée : ne pas mentir, et d'abord ne pas se mentir, par suite ne pas mentir à autrui – c'est-à-dire ne pas lâcher les mots convenus qui communément servent de liant à l'insociable sociabilité, ne jamais dire autre chose ou plus que ce qu'il ressent : ne pas manifester les émois lacrymaux attendus d'un fils devant le cercueil de sa mère alors qu'à l'enterrement il ne sent qu'abrutissement et fatigue, ne pas concéder à Marie, qui la quémande, une déclaration d'amour quand pour elle il n'éprouve que du désir, ne pas exprimer, au juge d'instruction qui l'en presse, des regrets à propos de son acte qui ne lui inspire qu'« un certain ennui », etc.

Aux yeux d'Isabelle Ansel-Lambert (et Yves Ansel, plus tard, lui emboîte le pas), il est difficile de parer de vertus christiques ce type tristement ordinaire qu'est Meursault, pétri des préjugés de son temps, de son milieu, de son monde colonial : racisme à l'égard des Arabes – ils n'ont droit ni au nom propre, ni à la parole, ni, au bout du compte, à l'existence (que l'un d'eux occupe, sur la plage, un coin d'ombre où Meursault aimerait se réfugier pour échapper au feu vertical de midi, et ce dernier le « descend » comme on chasse une mouche importune), misogynie (Meursault estime devoir être solidaire de Raymond qui « a battu jusqu'au sang » la prostituée mauresque, et en règle générale les femmes, hors commerce charnel, l'ennuient). « Le nouveau Christ est un oppresseur et un tueur²⁷ », écrit Isabelle Ansel. Et surtout la vertu cardinale de Meursault selon Camus, son refus obstiné du mensonge, serait fort sujette à caution : il accepte de témoigner pour son « copain » Raymond et de dire à la police, le cas échéant, que la « fille » est en tort – ce dont il ne peut ignorer la fausseté. Meursault, surtout, quand il relate le déroulé des heures fatales à la plage, qui s'achèvent par le crime, se rendrait coupable d'une autre forme de mensonge : le mensonge par omission (« Mentir, c'est aussi simplement taire ce qui est²⁸ »). Loin que son récit, avec sa dramaturgie solaire, soit sincère, c'est un plaidoyer qui vise à nous persuader de son innocence, construit de façon concertée autour d'une béance. Tout d'abord, pourquoi

Meursault, quand il retourne sur la plage, seul, après que la bagarre est terminée, a-t-il en poche le revolver de son « copain » ? Et puis surtout pourquoi et comment a-t-il dégainé, quand, frôlant l'insolation, aveuglé de sueur, après avoir longé toute la plage chauffée à blanc, il s'approche enfin du coin d'ombre et le trouve accaparé par l'« Arabe » ? Celui-ci certes, a sorti son couteau, qu'allume le soleil – cependant il est étendu sur le sable, « sans bouger », tout pourrait en rester à un affrontement des regards, Meursault n'avait qu'à tourner les talons. Mais tout à coup « la gâchette a cédé²⁹ » : « C'est entre ces lignes que se situe le mensonge par omission le plus “hénaurme” du roman [...] : on ne peut pas [...] oublier que Meursault évite soigneusement de nous dire à quel moment il a “dégainé”, *tiré son arme, comment il se fait qu'il a le revolver à la main à ce moment précis*³⁰. » Par cette béance passerait tout l'impensé du pied-noir, tous ses fantasmes racialisés et violents.

Il est certes bienvenu de questionner, comme le fait Yves Ansel, les « politiques de la postérité » mises en place autour de Camus (pour reprendre le sous-titre de son ouvrage). Il est vrai que la France ne se distingue pas par sa hâte à confesser ses culpabilités coloniales. Que le commentaire de *L'Étranger* soit (ou ait été longtemps) plus enclin aux envolées métaphysiques qu'aux déchiffrements socio-historiques a certainement à voir avec cet évitement³¹. Mais Yves Ansel va plus loin. Il reprend la distinction de Barthes : écrivain, écrivain (l'écrivain utilise le langage à des fins de communication, l'écrivain travaille sur une langue dont il sait l'autonomie et qui lui est fin en soi)³². En tant qu'*écrivain*, dans son travail de journaliste, Camus est progressiste, il plaide pour un système colonial qui reconnaisse les droits des « indigènes », il clame que « le peuple arabe existe » et que la France a beaucoup à apprendre de ses traditions et de sa haute culture. Dans l'œuvre de l'*écrivain*, en revanche, selon Yves Ansel, il en va tout autrement : les « Arabes » sont rares, inconsistants et anonymes, des figurants, sans plus – quand ils ne sont pas éliminés par un « Christ » en proie à une insolation qui le rend vindicatif. Et Yves Ansel écrit, avec le martèlement des italiques : « *Les fictions, elles, ne mentent pas*³³ » ; les fictions, c'est-à-dire l'œuvre de l'écrivain. Si les mots ont un sens, cela implique qu'à ses yeux, le généreux humanisme de l'écrivain, en

revanche, « ment » en quelque façon : Camus écrivain ferait « voler en éclats les affirmations du journaliste³⁴ », notamment en créant ce personnage de « Christ » tueur.

Meursault, menteur, raciste et criminel... C'est une démarche déconcertante que de s'en prendre à une créature imaginaire. Que l'on sache, un personnage de roman n'a pas nécessairement pour vocation d'édifier les lecteurs. « La Morale sévit³⁵ », notait Camus dans son carnet après lecture de la chronique d'André Rousseaux, le critique du *Figaro* qui, à la sortie de *L'Étranger*, traitait Meursault de « déchet moral », « mutilé de tout ce qui fait la valeur de l'homme³⁶ » (*La Nausée* valut à Sartre des recensions similaires). La démarche d'Yves Ansel, il va sans dire, est soutenue par des convictions totalement étrangères à celles d'André Rousseaux. Néanmoins, son « politisme », et cette façon de viser par ricochet – quoiqu'il s'en défende³⁷ – à travers la créature son créateur (menteur en tant qu'écrivain, comme sa fiction malgré lui le révèle), ce politisme, si respectable que soit son inspiration, me semble tourner au moralisme. À mon sens, la distinction de l'écrivain et de l'écrivain peut, en l'occurrence, être pensée autrement, et *L'Étranger*, sans qu'en soit niée la portée politique, ne pas être compris comme le retour sauvage d'un inconscient colonial.

On l'a vu, selon Camus, la façon dont Roquentin « analyse sa présence au monde », procède d'un « sentiment [...] commun » à toute une génération. Ce sentiment, on peut le nommer dérégulation ou délaissement, comme Heidegger, contingence, comme Sartre, ou « absurde », comme Camus lui-même ; il traduit le temps qui échoit à cette génération, temps bouleversé, lourd de menaces, entre traumatismes rémanents de la Grande Guerre et montée anxiogène des totalitarismes. Pris à partie par le monde, convoqués par le tumulte du Dehors, les travailleurs de la culture ne peuvent plus se contenter de paisibles empyrées ; la pensée désormais n'a plus pour tâche de chercher un fondement idéal de la relation de l'homme au monde, mais peut-être d'affronter le fait que celle-ci n'en a pas, de décrire et de diagnostiquer les secousses de ce monde et, si possible, d'y intervenir. S'estompent les frontières séparant théorie et action et, pour répondre du mieux possible à la multiplicité des

questions et urgences, la pratique de plusieurs genres d'écriture s'impose. On posa un jour à Sartre la question de ce qu'il souhaiterait, de son œuvre, voir passer à la postérité et il répondit : *La Nausée* et les *Situations*. Je ne sais si Camus a fait une réponse similaire ou aurait pu la faire. Mais on peut voir le rapport de ses positions d'écrivain et de son travail d'écrivain durant la gestation de son premier roman comme complémentarité plutôt que contradiction. Camus vit dans un monde « absurde » et – aucune raison de refuser à ce terme un sens politique – absurdement violent ; de ce monde, il donne la texture par le roman et c'est bien parce qu'il l'habite qu'il lui faut « s'engager » comme écrivain.

« Et j'ai eu l'impression bizarre d'être regardé par moi-même »...

Revenons à ce « christ ». Isabelle Ansel et Yves Ansel, et c'est louable, se réclament tous deux, contre les lévitations trop spéculatives de certaines gloses, d'une lecture littérale des textes. Mais dans ce cas, pourquoi « omettre » – je reprends un des mots-clés de leur interprétation de *L'Étranger* – la fin de la formule qu'ils incriminent tous deux dans cette fameuse préface de Camus à l'édition américaine ? Camus n'écrit pas que Meursault est le Christ, ni un Christ, mais « le seul christ *que nous méritons*³⁸ » – ce qui est très différent. Qu'est-ce à dire ? Qui est ce « nous » tel qu'il ne mérite pas mieux qu'un Meursault ? Sans doute nous qui avons produit un monde d'oppression et d'injustice où il se peut qu'un meurtrier, au lieu de payer pour son acte, soit crucifié par la société pour un mobile aussi aberrant que celui qui l'a conduit à tuer... Meursault, c'est un homme (presque) comme les autres dans le monde objectivement violent qu'est la colonie, l'homme d'un fait divers aussi terrible que, dans ce contexte, terriblement banal³⁹ ; si le meurtre qu'il commet était fatal, ce n'est peut-être pas tant du fait de l'incandescence du soleil sur la plage qu'en raison des affects de haine, de peur, de vengeance qui tendent ce monde et peuvent y prendre corps à la moindre occasion ; d'une certaine façon, plus son geste est présenté comme réflexe et inepte, plus le système colonial apparaît crûment dans sa cruauté instituée⁴⁰. Meursault, c'est peut-être

une image désolée de ce que son créateur aurait pu être si, au contraire de son personnage qui les a abandonnées, il n'avait fait de brillantes études ; s'il n'avait été, dans la seconde moitié des années 1930, ce « libéral », imprégné des valeurs de gauche – de la gauche de son temps et de son rivage, une gauche assimilatrice, réformiste et internationaliste –, s'il n'avait pas été un cadre culturel du Parti communiste algérien, puis un jeune chroniqueur révolté contre l'iniquité de la justice coloniale.

Cette situation en miroir est inscrite dans *L'Étranger* : comme Hitchcock dans ses films, Camus apparaît au procès de Meursault : celui-ci aperçoit, lors d'une audience, parmi plusieurs journalistes qui paraissent plutôt s'ennuyer, l'un d'eux, « beaucoup plus jeune » qui se démarque de ses confrères, et qui, de ses yeux clairs, l'examine attentivement : « Et j'ai eu l'impression bizarre d'être regardé par moi-même⁴¹. » S'il faut des journalistes attentifs pour chroniquer les procès et, le cas échéant, ferrailer contre l'institution judiciaire coloniale, c'est précisément parce que les Meursault sont légion. Les reportages de Camus sur « La misère en Kabylie » sont connus et souvent invoqués, ils datent de 1939, soit l'année où il commence à travailler à *L'Étranger*. Ses chroniques judiciaires de la même année le sont moins. Toujours en 1939, Camus chronique, en cassation, l'affaire des « “incendiaires” d'Auribeau », les guillemets dont il encadre le terme « incendiaires » disant clairement le crédit qu'il accorde aux charges qui pèsent sur douze ouvriers agricoles « indigènes », opportunément accusés, au lendemain d'avoir réclamé et obtenu une augmentation de leur salaire de misère, d'avoir mis le feu à des gourbis (« Comment on imagine un crime pour les besoins d'une accusation », titre la première chronique de cette série), et condamnés pour ce « crime » à des années de bagne. La victime de Meursault est anonyme, ces « innocents condamnés au travaux forcés “au nom du peuple français” » (encore des guillemets au sens évident), eux, sont individualisés, nommés, et précisément recensée la composition des familles et le nombre de personnes que la scandaleuse issue du procès précipite dans la pauvreté extrême : « la famille d'Alimi » (huit personnes, dont l'âge et le statut respectifs sont détaillés), et de même pour « Boualeg », « la famille de Bouhali », « Sadouni », « la famille de Fisli Mohammed »,

« la famille Amar Bettiche », « la famille Sellaoui Salah »⁴²... Le nom, c'est l'inscription concrète de l'injustice de cette justice coloniale, il dit qu'elle a irrémédiablement eu lieu, pour ceux-là qu'a persécutés quelque Meursault mieux loti en biens fonciers que l'avatar romanesque... Qu'il y ait quelque chose de pourri au royaume de la colonie et que son personnage ne soit pas un Christ en gloire, Camus le sait : Meursault, « christ » sans majuscule, qui, de « nous » et de nos crimes, ne se distingue que par un mince index de lucidité, un christ qui ne nous sauvera pas ni ne nous fera nous échapper de ce monde, tout au contraire.

Alors oui, on peut dire, et c'est le propos d'Yves Ansel, que l'humanisme du « bon » colon est forcément une menteuse impasse, comme l'a montré Albert Memmi – mais il importe de préciser que c'est bien après la parution de *L'Étranger*, en 1957, en pleine guerre donc, bien après aussi les reportages et chroniques d'*Alger républicain*, que celui-ci a écrit son « Portrait du colonisateur de bonne volonté »⁴³ ; et il convient sans doute de ne pas céder trop vite aux facilités de l'illusion rétrospective en faisant rétroagir les certitudes animant ces écrits (ainsi que ceux de Sartre, qui datent des mêmes années et sont de la même veine) pour accuser Camus de ne pas les avoir saisies quinze ou vingt ans plus tôt. Ce dernier, en 1958 – près, donc, de Memmi et du corpus des textes sartriens ayant trait à l'Algérie – écrit, dans l'« Avant-propos » de *Chroniques algériennes* : « Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en tirer les conséquences »⁴⁴.

Sartre n'était pas seulement un « écrivain » maniant l'assommoir polémique (comme dans la « Préface aux *Damnés de la terre* » ou autres articles sur la question algérienne), mais aussi un écrivain s'enfonçant dans le touffu des problématiques. Il a beaucoup réfléchi, dans *Critique de la raison dialectique*, sur la question du non-savoir inévitablement inhérent à la liberté pratique pour autant qu'elle est prise, et elle l'est toujours, dans des configurations « pratico-inertes » (indémêlables hybrides de libre pratique, de réification matérielle, d'intériorisation de cette réification sous forme de valeurs). Il parle ainsi, non sans empathie, de l'anarchosyndicalisme du XIX^e siècle, de ses meneurs qui se recrutent dans une élite

ouvrière hautement qualifiée – qualification requise par la matérialité de l'outillage industriel d'alors – ; de leur orgueil professionnel « profondément respectable », de leur lutte paternaliste et humaniste pour l'émancipation du sous-prolétariat qui, voué à les décharger des tâches non qualifiées, travaille sous leurs ordres ; il parle aussi des limites de cette action – si sincère qu'elle soit – limites pour eux insaisissables – et donc indépassables – puisqu'ils les *sont*, puisqu'elles sont ce qui les fait être eux-mêmes : élite orgueilleuse de son savoir-faire, structurant hiérarchiquement le prolétariat par son existence même, et ce jusque dans ses efforts pour « élever » les plus misérables des ouvriers. Comment se défaire de *soi*, « comment cette classe eût-elle pu lutter pour un autre prolétariat qu'elle-même ? » Ce que dit Sartre pourrait, *mutatis mutandis*, être transposé au progressiste qu'est Camus, pris, durant les années 1930, dans un système colonial qui se réfracte, chez lui (et chez les libéraux), en valeurs de gauche humanistes. Comment aurait-il pu lutter pour et par une autre gauche que la sienne, celle qui l'a fait et par laquelle il s'est fait, jacobine et, par rapport aux « indigènes », assimilatrice ? Sartre, pour désigner ces limites de la liberté pratique – « cette impossibilité d'aller plus loin, de comprendre davantage » –, d'autant plus redoutables que transparentes et donc invisibles puisqu'elles se confondent avec cette liberté même, a une belle expression : elle sont « comme un mur d'airain dans la translucidité⁴⁵ ».

Que, s'agissant de « tirer les conséquences » de cette fin du colonialisme qu'il entérine en 1958, Camus soit resté attaché à ses actions anciennes et aux valeurs qui les régissaient, qu'il ait eu du mal à se dépêtrer de son passé et de ses racines, certainement – ses pairs de Métropole ne connaissaient pas ce genre de difficultés. Ces réflexions de *Critique de la raison dialectique* ont du moins la grande vertu de nous préserver d'une posture univoquement et naïvement accusatoire : quand il nous arrivera de diagnostiquer « impensés » ou « taches aveugles » dans la pensée ou l'action de tel ou tel, nous saurons que nous portons ce diagnostic à partir de *nos* murs d'airain invisibles et que, dans un avenir autre que celui que

alisme ou le réformisme humaniste du « colon de bonne volonté » : « *Pour nous* le sens éclate : il mesure nos différences et nous le comprenons *aussi* à partir de *nos* murs invisibles, c'est-à-dire que nous avons une compréhension de toute limite pétrifiée des relations humaines à partir de la limite invisible qui réifie les nôtres⁴⁶. »

Par ailleurs, on peut bien détecter un « impensé » politique, on ne peut pas faire que Camus ne pense pas, et que ce ne soit pas, dans *L'Étranger*, en tant qu'écrivain qu'il pense. La question politique telle qu'il l'y perçoit est inextricablement liée à des questions d'écriture, d'ambition littéraire, de stratégie éditoriale, à une imprégnation par l'intelligence et la culture du temps et à la manière de se situer par rapport à celles-ci. *L'Étranger* est le produit d'une quête intellectuelle composite, dont, sans être exhaustive, je vais tenter de donner un aperçu, afin d'esquisser le dispositif de lecture à plusieurs entrées que j'ai annoncé. Il faudrait évoquer, en fait de tendances littéraires, les caractéristiques de « l'École d'Alger », groupe informel d'écrivains rassemblé autour de l'éditeur Edmond Charlot, auquel se rattachent Camus, Jean Pélégri, Emmanuel Roblès, Gabriel Audisio, Mouloud Feraoun, Mohammed Dib, et ce qui la distingue de « l'algérianisme » de ses prédécesseurs. Les écrivains « algériens » de langue française se situant de fait en périphérie de la littérature française, deux grandes orientations s'offrent à eux : soit la « dissimulation » – c'est le choix de l'algérianisme –, la revendication positive de la marginalité, l'assomption du régionalisme, la défense, contre la Métropole, d'une supposée « autochtonie » des colons, une littérature à coloration ouvertement raciale, qui va de pair avec une esthétique truculente et non dépourvue d'exotisme ; soit l'assimilation – le choix de l'École d'Alger –, et, contre le racisme des aînés et leur littérature coloniale haute en couleur, un universalisme assimilateur, qui porte ces jeunes gens à s'ouvrir aux écrivains « arabes » et dirige leur ambition vers Paris. Cette dualité tant politique que littéraire, ici trop grossièrement dessinée, se complique de rémanences de l'algérianisme dans l'École d'Alger – et du rôle paradoxal que, par son autonomisation à l'égard de la Métropole, joua ce même algérianisme dans la nationalisation de la littérature algérienne après l'Indépendance. Je n'ai aucune qualité pour en traiter, d'autres l'ont fait excellemment⁴⁷. Je m'en tiendrai à

ce fil Camus/Sartre que j'essaie de tirer sur un mode autre que celui de l'antagonisme, et mentionnerai deux traits culturels qu'ils me semblent partager et qui participent à mon sens de la conception de *L'Étranger* : la phénoménologie, l'importance du roman policier.

Le moment phénoménologique

On s'en souvient, Sartre distinguait *La Nausée* de *L'Étranger* par une portée phénoménologique – révélation de la « pâte du monde » – selon lui absente chez Camus. On peut comprendre qu'en ces années 1940-1950, Camus et Sartre, sans parler de leur différend politique, aient éprouvé, au plan philosophique, le besoin de marquer leur différence, Camus clamant n'être pas existentialiste⁴⁸, Sartre, donc, revendiquant l'importance de la phénoménologie comme une dimension qui lui serait propre. Cependant « la pâte du monde » n'est-elle pas tout autant révélée dans *L'Étranger* ? L'ambition phénoménologique n'est-elle pas un trait d'époque, tout aussi présent chez Camus ? Trait d'époque, trait enveloppant, trait constitutif d'un « moment », au sens qu'a donné Frédéric Worms à ce terme : à savoir, caractéristique de telle période de temps, une cohérence surgie par rupture d'avec ce qui, du fait même de cette rupture, devient le « moment » précédent, cohérence consistant en l'entrelacement serré et tendu d'œuvres et d'auteurs qui partagent enjeux et problèmes tout en y répondant de façon éventuellement divergente⁴⁹.

Trait d'époque, adapté à cette époque bouleversée et à sa nouvelle donne historique. Sartre, pendant la drôle de guerre, réfléchit sur le devenir de son rapport à Husserl, qu'il avait découvert avant-guerre. Au prisme du bouleversement mondial, cette pensée lui apparaît désormais comme une « géniale synthèse universitaire⁵⁰ » – trop universitaire – qui, par ses reliquats d'idéalisme et son ambition épistémologique, ne lui semble pas convenir pleinement au temps de bruit et de fureur qu'il lui faut vivre. Il ne l'abandonne pas, mais la repense. « Toute conscience est conscience *de* quelque chose » : cet énoncé de l'intentionnalité dont Sartre fait grand cas

dans l'article déjà cité sur l'« idée fondamentale de Husserl » ne se réfère plus pour lui à une subjectivité transcendantale adossée à une analyse eidétique ; arraché à sa teneur d'intellectualité, il substitue l'intuition d'existence à l'intuition d'essence et écrase la corrélation noético-noématique sur l'âpreté du réel. *L'Être et le Néant* – paru un an après *L'Étranger* – est sous-titré *Essai d'ontologie phénoménologique*. La phénoménologie est désormais entée sur l'existence, tout est affaire d'être. Ce qui est en jeu, c'est la façon dont la conscience ne se fait être qu'en révélant l'être du monde qui lui pré-existe et la déborde – en dehors de cela ou en elle-même, elle n'est rien. Et c'est par là, par cette teneur ontologique, qu'elle peut répondre à ce qui, dans les lectures unilatéralement politiques de Camus, relève du déchiffrement des intentions de l'auteur, de ce qu'il voulait, savait, souhaitait, entendait dissimuler, trahissait contre son gré, etc. Est-ce vraiment important, si c'est dans son être que la conscience est révélatrice de monde ?

Or ce refus de l'intériorité, cette façon dont la conscience, comme l'encre par le buvard, est bue par le monde qu'elle manifeste, interprétation sartrienne de la phénoménologie husserlienne, ne caractérise-t-elle pas, justement, l'« étranger » – même si Camus ne l'a pas théorisé ? Sartre, dans son « Explication de *L'Étranger* », soutient que Meursault « est construit pour fournir une illustration concertée des théories contenues dans *Le Mythe de Sisyphe*⁵¹ ». On pourrait tout autant le voir comme le personnage phénoménologique par excellence. La cohérence de Meursault tient à ce qu'il ne juge jamais ce qui lui arrive, ni ne juge ses juges : il rencontre le monde et l'accueille sans lui infliger de convictions, appréciations, idées, façons de penser et de voir. À la fois vide et compact, aspiré par l'absoluité successive de ses perceptions, il pratique en somme naturellement l'épochè, ne se rendant qu'à une évidence puisée dans des expériences où les choses sont présentes en elles-mêmes. Les mots mêmes auxquels recourt Sartre dans son article sur l'intentionnalité sont bien proches de ceux qui décrivent le corps à corps de Meursault avec ses entours, que ce soit en chemin vers l'inhumation de sa mère, ou sur cette plage de plein midi où basculera sa vie : on peut dire de la subjectivité de ce personnage, peu encline à l'introspection et radicalement ouverte aux sollicitations

extérieures, comme Sartre l'écrit de la conscience intentionnelle, qu'elle « n'a pas de "dedans", [qu'elle] n'est rien que le dehors d'elle-même », qu'elle est « jetée » « dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude », « sur la route, au milieu des menaces » et « sous une aveuglante lumière⁵². »

De Mersault à Meursault, de la psychologie à la phénoménologie

La genèse de *L'Étranger* me semble confirmer cette hypothèse phénoménologique. Avant son premier roman publié, Camus s'était livré à une première tentative romanesque, *La Mort heureuse*, écrite en 1936-1938 et puis abandonnée. Certains éléments de ce coup d'essai – anecdotiques, thématiques ou structurels –, se retrouvent dans *L'Étranger* (et d'abord, à une lettre près, le patronyme du personnage principal, Mersault). Mais non sans avoir subi une puissante métamorphose. *La Mort heureuse* est un roman autobiographique et psychologique, une sorte de roman d'apprentissage qui puise, quasiment sans filtre, dans la vie de l'écrivain en herbe : l'avidité de bonheur, la pauvreté qui y fait obstacle, l'angoisse de la maladie et la hantise de la mort, les amitiés. Les péripéties du livre – fleuries et parfois ampoulées – se déroulent entre Français, jeune gens intelligents, sensibles et diserts, mirant leurs âmes dans la délicatesse de leurs conversations, sur les hauteurs d'Alger qui pourraient presque être celles d'une ville de la rive européenne de la Méditerranée (on n'entraperçoit des « Arabes » qu'en deux occasions fugitives et non significatives, des acrobates et des paysans à dos d'âne, à peine des éléments du décor). Mersault, comme le fera son successeur Meursault, commet un meurtre – mais ce n'est pas un crime « absurde », il vise très prosaïquement et cyniquement à s'emparer de la fortune de sa victime (elle aussi européenne).

De Mersault à Meursault, d'un crime l'autre, la métamorphose est précisément d'ordre phénoménologique ; par le biais de son personnage Camus, qu'il l'ait voulu ou non, révèle maintenant la « pâte du monde », de son monde solaire et méditerranéen, oui, mais aussi colonial et violent, où un meurtre peut n'avoir pas d'autre motif que

l'appartenance de la victime à la communauté ethnique opprimée, celle du meurtrier à la minorité dominante, et d'autre déclencheur qu'une impatience ou un malaise physique. Les « Arabes », absents du monde de Mersault, sont bel et bien présents dans celui de Meursault (sur la plage, en prison), et le rapport des deux communautés, matériel, politique, passionnel, est rendu dans sa complexité sensible du point de vue d'un petit Blanc : elles se frôlent en permanence sans se mélanger, se toisent ou s'évitent, entre indifférence, ignorance, attirance, défi, peur, menace, violence toujours prête à éclater. C'est là, écrivait en 1961 Pierre Nora à propos de *L'Étranger*, « l'exact reflet du sentiment vécu de la présence française en Algérie⁵³ ». Si l'on prend au sérieux la teneur phénoménologique du propos – manifester la texture concrète d'un monde –, il s'agit d'une description, non, comme on le croit souvent, d'une justification... Que « l'Arabe » abattu sur la plage n'ait pas de nom, cela est dû à ceci que Meursault, qui raconte à la première personne, ne connaît pas sa victime, qu'il appartient à un monde où il n'a pas à la connaître et où la « légitime défense préventive⁵⁴ » est la règle tacite.

Dans la seconde partie du livre, celle qui a trait au procès, Camus imagine pour Meursault une sentence de mort parfaitement invraisemblable en la circonstance (dans une perspective réaliste, la justice de la colonie ne se serait pas inquiétée de cette négligeable rixe). On a spéculé sur cette invraisemblance : aveu de culpabilité du colon, restauration fantasmatique d'une égalité entre le Français et « l'Arabe » ? ou, à l'inverse, injustifiable volonté de disculper un coupable – l'institution judiciaire étant présentée par Camus comme largement grotesque, et, au fil des débats au tribunal, la sympathie du lecteur allant à Meursault, figure paradoxale de « meurtrier innocent⁵⁵ » ? Camus avait donné à lire le manuscrit de *L'Étranger* à son mentor Jean Grenier. Celui-ci lui écrivit avoir été gêné par la trop forte influence de Kafka dans la seconde partie. Camus lui répondit qu'il ne pensait pas traiter le procès au niveau symbolique, à la manière de Kafka, mais rendre compte de l'« intensité » de son expérience vécue de chroniqueur judiciaire⁵⁶. C'est

lique, le juge Vaillant – qui sera tué en mai 1945 lors du soulèvement de Sétif –, agite un crucifix sous le nez du prévenu Akacha, comme le fait, face à Meursault, son juge d'instruction⁵⁷. La « Chose même » de la phénoménologie n'étant pas la chose au sens positiviste du terme (*Sache / Ding*), l'invraisemblance du verdict ne fait pas obstacle à la vocation de monstration du roman : en écrivant l'absurdité de cette « justice » coloniale, c'est encore la « pâte du monde » que révèle Camus plus qu'il ne dépeint une abstraite condition humaine. Dans la futilité des motifs de la condamnation, dans le biais politique et le prurit idéologico-moralisant qui empêchent le tribunal de rendre un verdict portant sur le fait jugé, c'est encore d'une situation en miroir qu'il s'agit : Meursault, ce coupable condamné pour ce qui en lui n'est pas coupable, est le reflet inversé des innocents accusés et parfois condamnés pour des délits ou crimes qu'ils n'ont pas commis lors de procès chroniqués par Camus – celui, déjà évoqué, des « incendiaires » d'Auribeau, l'affaire Hodent, celle de l'assassinat du muphti d'Alger⁵⁸.

« L'Arabe » et « le Grec »

Deuxième piste, deuxième voie d'entrée dans la composition de *L'Étranger* : le roman policier américain et sa vogue en France dans l'entre-deux-guerres. Cet engouement n'est d'ailleurs pas sans rapport avec ce que j'ai appelé « moment phénoménologique » : par lui aussi, il s'agit d'être en prise sur la rugosité de l'existence, « sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, choses parmi les choses, homme parmi les hommes » (comme l'écrit Sartre à propos de Husserl)⁵⁹.

Beauvoir, dans *La Force de l'âge*, note l'influence de Dashiell Hammet sur son premier roman publié, *L'Invitée*⁶⁰. Quand Sartre lui donna à lire le manuscrit de *La Nausée* (intitulé alors *Melancholia*), elle le trouva trop philosophique et guindé ; elle le convainquit de lui donner figure de roman policier et d'y instiller du suspense : Roquentin, dans l'angoissante Bouville, mène l'enquête jusqu'à

iers traducteurs américains de Camus, Justin O'Brien, qui, ayant séjourné à Paris juste avant-guerre, notait en 1940 que les Français cultivés n'y causent que de littérature américaine et « “se demandent pourquoi ils sont sans nouvelles de James M. Cain depuis la parution de *Le Facteur sonne toujours deux fois*”⁶². »

Camus avait été marqué par ce livre (paru en français en 1936) et admet, sans la détailler, son influence sur *L'Étranger*. J'en résume l'intrigue. Frank Chambers, un de ces hobos sans feu ni lieu de la Grande Dépression, arpente les États-Unis, faisant halte au gré de petits boulots et expédients divers. Il échoue, sur une route californienne, dans une gargote station-service dont le patron (« le Grec ») l'embauche comme mécano. Frank et la femme du Grec, Cora, nouent aussitôt une liaison, et leur passion charnelle les mène, à l'instigation de Cora, à planifier l'assassinat du gêneur. Pour le supprimer, ils doivent s'y prendre à deux fois, en deux épisodes distincts et par des techniques différentes (la seconde, couronnée de succès, est un faux accident de voiture). On assiste au procès, les amants sont suspectés, mais les preuves manquent, et leur avocat les tire d'affaire moyennant une sordide transaction entre compagnies d'assurance. Cora et Frank reprennent la gargote, la modernisent, les affaires marchent bien. Cependant cette vie trop rangée et matrimoniale pèse à Frank. Dégradation de la relation amoureuse, disputes, aigreur, il tente à deux reprises de reprendre son vagabondage. Mais il n'arrive pas à quitter Cora, lui revient et apprend qu'elle attend un enfant de lui. Prêt à commencer une nouvelle vie, il l'emmène à la plage pour fêter leurs retrouvailles. Dans l'eau, elle se sent mal. Craignant pour elle et pour l'enfant qu'elle porte, il la conduit à l'hôpital en hâte, roule trop vite, et, sur une route escarpée semblable à celle où ils ont tué le Grec en simulant un accident de voiture, ils ont réellement un accident : Cora est tuée sur le coup. Le District Attorney, insatisfait de l'enquête sur la mort du Grec et du verdict précédent, persuadé de la culpabilité de Frank, cette fois ne le rate pas, et il est condamné à mort.

Si des éléments narratifs clairement diffèrent dans les deux livres (crime prémédité et « utile » dans le roman de James M. Cain versus meurtre « absurde » dans celui de Camus), nombreuses sont

les similitudes.

Frank, le narrateur, raconte à la première personne, son langage, comme celui de Meursault, est simple, direct, son lexique pauvre, son rapport à soi et sa réflexivité minimalistes. Ce que nous lisons, nous le comprenons dans les dernières pages, est une confession écrite depuis la prison où il attend la pendaison.

Le crime, comme celui commis par Meursault quand il revient sur la plage, ne se produit pas d'un coup, mais, je l'ai dit, en deux fois⁶³.

Le racisme est omniprésent. Si le Grec a bien un nom (Nick Papadakis), les amants ne l'emploient jamais entre eux et ne le désignent que par son origine méditerranéenne, qui se traduit selon Cora par de déplaisants traits physiques. Son mari lui répugne parce qu'il est « gras » et « pue », et, dès son premier échange avec Frank, elle précise s'appeler Smith de son nom de jeune fille : « J'ai des cheveux noirs et j'ai un peu l'air d'être mexicaine, mais je suis aussi blanche que vous. Si vous voulez que ça colle ici, tâchez de ne pas oublier cela⁶⁴. » Et, plus loin, quand ils sont amants : « Je ne peux tout de même pas avoir un gosse grec et gras ! Si j'ai un enfant, il sera de toi⁶⁵. » La désignation du mari par la « race » plutôt que par le nom propre est lancinante dans le livre, et Camus, qui en a sûrement saisi l'efficacité, s'en empare parce qu'elle lui permet de rendre la tension raciale évidente sans rien en dire. L'anonymat de « l'Arabe » prend une autre dimension, moins ingénue que celle qui souvent lui est reprochée...

Le verdict final, comme ce sera le cas dans *L'Étranger*, est inadéquat, ne correspondant pas au fait jugé.

Et surtout, les sauts dans le récit, ces blancs qu'Isabelle Ansel et Yves Ansel nomment « omissions » et voient comme des pièces à conviction textuelles où piéger l'auteur (du crime et du roman), ces sauts existent chez James M. Cain : ce sont des procédés littéraires destinés à tendre et accélérer la narration. Par exemple, entre Cora et Frank, le crime se décide à demi-mot, rien n'est explicite :

– Il n'y a que ça qui compte, Frank, rien que ça... Toi et moi...
Mais ne parle plus de la route, tu entends...

– Tu dois sortir de l'enfer, pas possible autrement !

– Alors, ça va. Embrasse-moi. Sur la bouche.

Je l'ai embrassée. Ses yeux brillaient comme deux étoiles bleues. C'était comme si on était à l'église⁶⁶.

Camus reprend le procédé, non seulement pour le moment où Meursault dégainé le revolver, mais encore quant à son arrestation : rien n'est dit et, sans transition, l'on passe de la plage où « la gâchette a cédé » aux interrogatoires et à la prison. S'est-il rendu à la police, a-t-il été appréhendé, on ne sait.

On pourrait certainement trouver encore d'autres voies d'entrée dans *L'Étranger*. Je m'en tiens là, celles que j'ai brièvement évoquées suffisent sans doute à compliquer une lecture univoquement « politiste » : l'anonymat de « l'Arabe », ce n'est pas ou en tout cas pas seulement un réflexe colonial, il participe aussi, contre le régionalisme picaresque des algérienistes, d'une esthétique volontairement dépouillée ; il vise également, approche phénoménologique, à décrire la texture du monde tel que le vit et le voit le pied-noir ; il est encore, concourant à l'efficacité de cette description, un « truc » de polar bien dans l'air du temps.

« L'escargot caché dans la pierre », épilogue

Quoi qu'il en soit, ce condensé d'indécidabilité qu'est *L'Étranger*, cette prose à la fois transparente et secrète – « mystère en pleine lumière », dit Sartre à un autre propos – n'ont pas seulement suscité une surabondance de gloses, mais aussi maintes réécritures romanesques, où le crime de Meursault, malaxé, trituré, se prolonge et se déplace, se rejoue, se renverse, où les protagonistes du drame échangent leurs rôles, où les mondes se culbutent, où l'avenir

dénoue le passé... Il faut reconnaître à ce petit livre d'être une boîte à outils privilégiée pour penser la sanglante histoire franco-algérienne.

Je terminerai par un exemple de cette postérité romanesque. On pense aussitôt au livre de Kamel Daoud, *Meursault, contre-enquête*⁶⁷ ; bien sûr, et j'y viendrai, dans le prochain et dernier article de cette série, en même temps qu'à l'ouvrage d'Olivier Gloag, *Oublier Camus*. Mais c'est un autre roman, moins connu, publié un an après l'Indépendance, que je vais évoquer ici : *Le Maboul*, de Jean Pélégri⁶⁸. Comme chez Kamel Daoud, le protagoniste principal en est un « Arabe ». Kamel Daoud se rapporte à Camus frontalement ; Jean Pélégri le prend de biais, et, dit-il, sans y avoir pensé ; mais sans non plus nier sa présence :

Comme on ne sait jamais ce qu'il en est des influences et des réminiscences – ni du chemin qu'elles font en vous –, il se peut donc qu'obscurément, et par toutes sortes de détours, Camus soit présent... De toute façon, je crois qu'il vaut mieux ce chemin que celui de l'idolâtrie. On ne se débat en profondeur contre quelqu'un que si on l'aime et que s'il vous a marqué⁶⁹.

Jean Pélégri est, dans la colonie, un contemporain de Camus – plus jeune de quelques années. Autre situation : fils d'un fermier de la Mitidja, cet arrière-pays que Camus connaissait à peine. C'est l'enfance rurale versus l'enfance citadine, la plaine et les montagnes versus la capitale et le littoral ; c'est aussi, du même coup, un autre mode de coexistence des communautés, un autre usage des langues et de la langue. Le père Pélégri avait le sens de la justice, son fils grandit avec les enfants des travailleurs de la ferme et des environs :

Enfants, nous étions ensemble, Kabyles, Arabes, Espagnols, un ou deux Français, des gosses très mêlés. Nous parlions différentes langues selon le moment et selon les sujets. Pour tout ce qui concernait l'agriculture [...] c'était plutôt les mots français. Avec parfois un accent qui faisait dériver le mot, ce qui m'a donné l'habitude d'un langage varié et non pas unif-

orme ou académique. Au contraire, pour les fruits, nous employions souvent des mots arabes [...] *h'abb el melouk*. Nous nous répétions le mot en mangeant la cerise dans l'arbre, et cela donnait une autre saveur⁷⁰.

Cette enfance pluriethnique à la ferme et cette langue elle aussi mélangée, drue et terrienne, se retrouvent dans *Le Maboul*. Tout l'opposé de l'écriture limpide de *L'Étranger*, et de ce Meursault qui de l'autre communauté ignore tout. Ici, le narrateur, « le maboul », c'est Slimane. Gardien de nuit de la ferme, il vient de la haute montagne, la montagne de cailloux où rien ne pousse. Au colon, m'sieur André, il doit un travail, un jardin à piocher, une maison, l'art de greffer les arbres, un fusil, et même la vie – le colon la lui a sauvée en une occasion, mais qu'on n'aille pas imaginer un roman mièvre et sentimental. M'sieur André lui a aussi donné une pierre, ramassée dans les vignes ; elle a été cassée en deux par une machine agricole, et ses deux moitiés s'ajointent parfaitement ; quand on les sépare, on découvre, lové en son cœur, un fossile d'escargot. Cet escargot est vieux de plus de mille ans, d'avant les Français et peut-être même d'avant les Arabes, a dit le colon.

Meursault, simple révélateur du monde, n'avait pas d'intériorité. Mais, parce que français, parce que du côté des dominants, sa manière de n'en pas avoir pouvait être *une*, d'où son impitoyable cohérence : « J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. » Slimane, lui, qui révèle l'impossible cohabitation, est multiple dans sa façon de n'être pas « soi » : il est « l'Arabe » habitué à faire profil bas, expert en camouflage, qui, comme certains animaux, sait jouer au caillou ou au bois mort, il est Sidi Slimane, le seigneur épique et onirique, avec son fusil, son burnous et son cheval blancs, et d'autres Slimane encore. Dans le long monologue intérieur qu'est le livre, remémoration zigzagante dont le sens se dégage peu à peu, il raconte, au soir de sa vie (fin des années 1950 ou début de la décennie suivante), comment il a couru pendant quarante ans derrière des bribes de « lui-même » qu'il tente de recoudre ; comment il court aussi derrière le sens d'un événement, écho d'autres événements – au moins deux, mais peut-être de beaucoup d'autres, aussi anciens que l'escargot : Slimane a tué. Dans

cette quête, l'escargot joue un rôle d'oracle : Slimane attend de lui qu'il lui dise comment se réjoindre, telle la pierre, autour d'un cœur signifiant, comment comprendre la raison de son crime – pourquoi il a tué « *mais pas pour des raisons à lui* » –, comment trouver « le vrai commencement qui explique tout⁷¹. »

Dans la ferme, m'sieur Georges, le fils du colon, et Saïd, le neveu de Slimane, ont grandi ensemble, « collègues », mais qui toujours se cherchaient, se défiaient, cache toi ou j't'enlève l'œil, disait l'un à l'autre ou l'autre à l'un en tirant sur l'élastique de sa catapulte, et il lâchait l'élastique, et le caillou cognait l'arbre, et ça continuait, rituellement, jusqu'à ce que jaillisse l'insulte : « Enc... ! » et que ce soit la mêlée ; alors, dit Slimane « Faut que tu viennes pour les arracher l'un de l'autre, comme tu fais avec deux buissons mélangés qui veulent pas se séparer les branches. Tu tapes un, tu tires l'autre. À la fin tu arrives... À ce moment ils sont encore les gosses : *tu peux*⁷². » Dans les étranges conjugaisons de sa mémoire de dépossédé, le maboul, se débattant entre les fragments épars de son identité, s'adresse à lui-même tantôt à la deuxième personne, tantôt à la troisième. Contrairement à Meursault, il ignore le « je », la clarté du cogito – fût-il phénoménologique.

Un jour m'sieur Georges et Saïd, quand ils n'étaient plus des gosses, mais des jeunes hommes, sont allés trop loin. C'est ici qu'il est impossible de ne pas entendre un rappel – et aussi un contrepoint – du crime de Meursault. Se rejoue le duel du revolver et du couteau, du Français froissé dans son autorité et de l'Arabe qui lui a volé quelque chose – ici une grappe de raisins –, qui, pris la main dans le sac, refuse d'avoir peur du revolver, de s'en aller, et qui continue à regarder le Français avec « la méchanceté-couteau qui vient sur la figure » :

Les Arabes, quand il en voient un [un revolver] – et des fois l'idée seule ça suffit – tout de suite ils ont la grande peur. Comme le Français, pareil, quand il voit le couteau et qu'il se sent d'avance, va savoir pourquoi, comme le mouton qu'on va égorger pour la Fête. Chacun, dans l'fond, il doit savoir que le couteau, des fois, ça commande l'Arabe, et le revolver le Français⁷³.

Slimane, depuis le figuier où il a grimpé pour la cueillette, voit tout sans être vu : la bagarre, les adversaires qu'il ne peut plus séparer parce qu'ils ne sont plus des gosses, Saïd à terre, qui a pris un coup de poing et saigne du nez, mais continue à défier son adversaire d'un regard-couteau (« l'idée seule ça suffit ») et étire tranquillement les jambes comme s'il voulait faire la sieste – Saïd qui, lui, sait dire « Je » et devoir s'opposer au colon. M'sieur Georges a tiré deux coups de revolver, sur Saïd étendu – étendu comme « l'Arabe » de Meursault. Ensuite il va jeter le corps dans le puits désaffecté. Slimane, en mode caillou ou bois mort, ne dit rien, « *les choses qui doivent s'accomplir, vaut mieux pas les avoir vues* ».

C'est un début. Mais, autre début de l'histoire, il y a aussi Lakdhar, le fils de Slimane, qui s'est battu en France pendant la guerre (la Seconde), et qui, de retour au pays, est tué sans raison par des soldats français. Et encore les soldats français qui arrêtent Slimane pour une étoffe qu'il porte dans son panier, avec le sac de farine – ignorant qu'elle est aux couleurs de la future Algérie, il ne se savait pas en tort. Il y a également, dans la montagne, les maquisards qui, parce qu'il a des cartouches et, dit-on, un fusil, prennent Slimane pour un des leurs et ne cessent de répéter que le jour va venir (le jour de quoi ?). Et partout le désordre indéchiffrable d'un monde qui est en train de finir. M'sieur Georges, qui veut commander seul, chasse son père de la grande maison, le reléguant dans une petite habitation des temps pionniers de l'exploitation. M'sieur André, qui n'a plus personne à qui se confier que son vieux gardien de nuit, vient le retrouver tous les jours en cachette de son fils, conversations affectueuses mais aussi dialogue de sourds : « Les Français [...], les Arabes, y a l'partage. Et pourtant pas moyen qu'ils se comprennent... Ils se parlent, bien sûr, mais pas pour de bon. Du raisin, du nuage, des tomates – là, d'accord, ils parlent. Mais pour le reste – rien. Même avec m'sieur André⁷⁴. »

Au fil de ces conversations quotidiennes, de plus en plus routinières, mélancoliques et décharnées, Slimane entend le commandement de l'escargot : m'sieur André doit mourir sur sa terre, avant que son monde ne finisse tout à fait. Un jour, à l'heure habituelle, il attend le vieux colon avec le fusil et, quand le bruissement des

roseaux annonce son arrivée, il tire deux coups, « pour le remercier ». C'était le fils. Malentendu – comme dans la pièce de Camus ainsi intitulée. Slimane a tué m'sieur Georges qu'il avait toutes les raisons de tuer et que, justement pour cela, il ne pensait pas à tuer, ne s'intéressant pas à ces raisons trop humaines, cherchant les raisons profondes, celles de l'escargot. Ce meurtre qui le laisse désespéré lui vaut les louanges des nouvelles autorités – les Français sont partis, m'sieur Georges était connu pour avoir soutenu l'armée française et les « ultras ».

Slimane trouvera le moyen de raconter son histoire, d'expliquer à autrui ce qui s'est passé, de parler de l'escargot au cœur de la pierre, qui pour lui rejoint le croissant et l'étoile au centre de cette étoffe qu'il sait désormais être un drapeau.

Si l'on accepte d'inscrire ce grand roman de la décolonisation qu'est *Le Maboul* dans la postérité littéraire de *L'Étranger* et de le voir comme une « lecture » de Camus, on conviendra peut-être de la profondeur de cette lecture ; comparés à elle, le tout-métaphysique de la lecture par « l'absurde » ou les procès en « impensé colonial » paraissent bien pauvres. Et la fécondité apparemment intarissable du court roman de Camus fait sans doute partie des raisons pour lesquelles, selon Kamel Daoud, l'Algérie, un jour, devrait consentir à l'héritage et à « rapatrier les cendres de Camus » :

Un homme qui a posé la question au monde et dont on réduit la réponse à un extrait de naissance. Triste histoire d'un mythe. Misère des deux bords qui repoussent ou se disputent cet enfant du mauvais couple. [...] Un jour, on l'espère, Camus nous reviendra [...] Et nous sortirons tellement vivants d'accepter nos morts que notre terre se réconciliera avec nous, et nous vivrons plus longtemps que le FLN et la France et la guerre et les histoires de couple. [...] Les cendres de Camus nous sont essentielles malgré ce que l'on dit. Il est le lieu de la guérison car le lieu du malaise, lui comme ce pan de l'histoire qui est nous, malgré nous. Ses cendres sont notre feu. Cet homme obsède encore si fort que son étrange

phrase de *L'Étranger* vaut pour lui plus que pour son personnage : Hier Camus est mort, ou peut-être aujourd'hui. On ne sait plus. Il faut pourtant savoir et cesser⁷⁵.

« Cesser »... Cesser quoi ? Dans ses chroniques du *Quotidien d'Oran*, Kamel Daoud, d'une plume joueuse et percutante, emportée par la vitesse des jours, est coutumier de ces ellipses et rythmes brisés, qui contraignent le lecteur à prolonger son propos. Cesser enfin la guerre entre France et Algérie, entre Algérie et France, cette guerre qui encore actuellement secoue les deux pays, faite d'« escalades », de visas refusés, d'agressives « OQTF » et autres coups de menton d'un Ministre de l'Intérieur ; de renvois réciproqués de personnel diplomatique ; cette guerre dont aujourd'hui est l'otage un écrivain franco-algérien emprisonné pour des mots dont on peine à croire qu'ils constituent l'« atteinte à la sûreté de l'État » invoquée par Alger à l'appui de son incarcération. Autrement dit, décoloniser, après l'Algérie, l'histoire de la relation franco-algérienne, comme l'écrit Sid Ahmed Semiane, préfacier du recueil des chroniques de Kamel Daoud, la laver de ses mauvaises mémoires, de ses crispations réflexes et rancies : « L'histoire est un héritage à préserver et à revendiquer en tant que tel, pas un pénitencier à fortifier⁷⁶ ». Cesser, corrélativement, la guerre entre Camus et Sartre, eux-mêmes otages de papier de ces tensions irrésolues. Ne pas cesser, en revanche, de creuser le trouble où nous plongent leurs œuvres, ne pas cesser d'être pris par le ressac qui nous conduit tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre, sans que nous puissions « trancher », sans qu'il le faille. Si ces deux morts sont vivants et nous hantent, c'est parce qu'ils ne sont pas le jouet de courants idéologiques, ni de simples marionnettes que nous pourrions agiter à notre guise dans le théâtre d'ombres en quoi consistent les représentations que nations et groupes se font de leurs propres identités et conflits ; c'est parce qu'ils sont des écrivains et que « cela sert tout de même » – ainsi disait Sartre à la fin des *Mots*. Les œuvres véritables (tel *L'Étranger*) ont une force et ne se laissent pas réduire. C'est par là que la complexité de la relation franco-algérienne trouve refuge, absolument, dans celles de Camus et de Sartre, et non parce que l'un d'eux aurait « tort » et l'autre « raison » du point de vue algérien ou français. Cessons, oui,

d'écraser cette complexité, consentons à ce ressac, à ce va-et-vient d'un bord à l'autre, entre les rives de la Méditerranée, la vie et la mort, la mémoire et l'oubli, le passé et ses futurs.

—

De la dénégation. Sexe, race, religion

Par Mohamed Amer Meziane | 20-05-2025

Le 25 avril dernier, Aboubakar Cissé était assassiné en pleine prière à la mosquée de La Grande-Combe. Dans cet article, Mohamed Amer Meziane s'efforce de penser l'islamophobie qui a motivé ce crime et entend rendre manifeste la dénégation qui empêche d'en prendre conscience. L'islamophobie, y explique-t-il, est née d'une racialisation de l'islam qui se prétend différente d'un racisme mais qui menace bel et bien la démocratie et les droits civiques.

La politique est souvent une histoire de fantômes. C'est peut-être ce que l'on nomme « Histoire ». Des fantômes, il y en tout particulièrement dans le cœur sourd du racisme. De l'intimité des familles aux représentants politiques sur les chaînes d'information continue, ces fantômes font intrusion dans les corps qui bafouillent, commettent des lapsus, se sentent coupables, nient et déniaient leurs traumatismes, crient et aussi assassinent. Le 8 mai 1945 débutait l'histoire de ce qui allait devenir l'un des plus glorieux soulèvements contre le colonialisme de l'histoire-monde : la révolution algérienne. Je pense aux premières manifestations pour l'indépendance de l'Algérie qui fait suite à la Seconde Guerre Mondiale. Les militaires et les milices ont sauvagement assassiné des dizaines de milliers d'hommes et de femmes, dans l'indifférence presque totale. Kateb Yacine le confesse, avec d'autres : c'est ce moment qui a fait basculer sa génération dans le nationalisme révolutionnaire. En Martinique, le jeune Fanon – de retour de l'Europe en guerre – subit la même désillusion. Le destin des deux pays se croiseront avec la force que l'on sait. Leur être fidèle aujourd'hui ne consiste pas à les citer ou à la célébrer inlassablement. Au contraire. Si chaque génération se doit de comprendre la mission de son temps

et de se hisser à la hauteur exigée par la situation, les logiques de citation canonisantes des années 1950 ne feront que nous éloigner de notre tâche. Je voudrais ici contribuer à penser autrement à un point de bascule de l'histoire dans lequel la plupart des sociétés occidentales se trouvent au bord d'un gouffre que seule une remise en question profonde du racisme permettrait d'éviter. Cette situation, ce *statu quo* mérite d'être remis en cause, critiqué de la plus radicale des manières tant nous faisons face à un puissant et profond mécanisme de *dénégalion*.

Déni et dénégalion

Une distinction classique existe en psychologie entre le déni et la dénégalion. Le déni refuse ce qui a lieu ou eu lieu alors que la dénégalion refuse ce qui gît en nous, refoulement d'un contenu intrapsychique. Notre classe politique est aujourd'hui à un point d'intersection des deux. Nous subissons tous les jours le spectacle par lequel des figures substituables les unes aux autres de la politique y vont de dénis de faits (« il n'y a pas eu d'enfumades et de razzias en Algérie ») ou de dénégalions de principe (« si Aboubakar Cissé est mort c'est parce que lui et son assassin – qui est, tenez-vous bien, Bosniaque – aurait dû être expulsés du territoire même si ce dernier était citoyen français »). La première refuse les faits. La seconde, ne pouvant les nier, trouve des alibis méprisables, risibles s'ils n'étaient pas aussi abjects. Le racisme habite ces deux gestes. Inversement, ces deux gestes le font exister, prospérer sous les traits du non-racisme, par dénégalion. La dénégalion est l'élément même du racisme aujourd'hui, de sa perpétuation par un cercle d'incessantes reprises. Ce cercle est le mal nommé « post-colonial ».

La montée en puissance de forces réactionnaires procède de cette dénégalion. Et le mur qui s'est érigé, depuis des décennies, entre les forces politiques européennes et la réalité du racisme commence tout juste à se fissurer. Camarades, encore un effort pour abattre ce mur dont les pierres couvrent la psyché collective ! Il en va de l'avenir de la démocratie comme de nos droits. Cet essai est une tentative d'analyse psychopolitique de la situation qui tente de

rompre avec un certain héritage freudo-marxiste (et donc fano-nien) d'analyse psychanalytique du racisme et plus généralement du politique en s'intéressant aux dynamiques de racialisation de la religion qui échappent souvent aux analyses du racisme. La matrice théologico-politique de la racialisation de l'islam – racisme qui touche principalement mais pas seulement Arabes et Noirs – et du judaïsme n'est pas non plus l'effet d'une infrastructure sociale telle que la lutte des classes. Mais il n'est pas non plus un effet de surface de mécanismes inconscients qui relèveraient toujours, en dernière instance, de la sexualité (même au sens freudien et donc extensif du terme). Si la racialisation de la religion est le racisme typique de l'ordre néo-libéral dans lequel nous vivons, il correspond à une mutation du capitalisme qui ne peut avoir lieu sans se greffer sur des dynamiques sexuelles et raciales dont la matrice se situe au XIX^e siècle, avant l'émergence du racisme biologique et son explosion au début du XX^e siècle.

Ce moment a refait surface ces derniers mois. À la faveur de l'actualité récente, le moment de conquête de l'Algérie a refait surface au cœur du débat public. On sait que la guerre d'Algérie a longtemps saturé les mémoires et les imaginaires sans que le déploiement de violence qui a saturé tout le XIX^e siècle ait été l'objet d'une attention qui excède le champ de l'histoire disciplinaire. Il faut bien évidemment nuancer car on a oublié à quel point les travaux de Assia Djebar, pourtant membre de l'Académie française, ont participé à appréhender cette époque, dans *L'amour, la fantasia* ou dans *Femmes d'Alger dans leur appartement* ¹. Mais précisément, ces travaux aussi ont été relativement oublié ! Ce court texte a la fonction simple et modeste de rappel puis d'analyse des forces souterraines qui entretiennent l'oubli – plus ou moins volontaire – et ce qui en découle : le racisme.

On a parlé des massacres de l'armée française d'Afrique. On aurait pu aussi parler de la lutte d'Abdelkader. On a parlé des enfumades et des razzias, tuant femmes et enfants par milliers, et perpétrées par le général Bugeaud. On aurait dû aussi parler du fait qu'il a institué un système racial. Ce que Bugeaud a mis en œuvre est un système d'apartheid dont la correspondance atteste et que les écrits de

Prosper Enfantin vont systématiser. Dans ce système, comment fonctionnait le racisme colonial ? En racialisant la religion. En racialisant les héritages *en tant que religions*. La racialisation de la religion est devenue le principal mode de (re)-production du racisme à l'âge « néo-libéral », au centre duquel se situe l'islamophobie. Cette racialisation passe inaperçue et elle se légitime parce que les sociétés européennes sont globalement laïcisées et qu'il ne fait pas bon y être trop visiblement pratiquant ou religieux. Ce mécanisme appelle à la rescousse un fantôme mal connu du colonialisme : ce temps au cours duquel les colonisés – nommés « indigènes » – étaient nommés par leur affiliation religieuse. Juifs et Musulmans d'Algérie étaient soumis à leurs « lois religieuses » respectives. La race était la religion, ou plus précisément l'effet de sa racialisation jusqu'en 1962. Il est étonnant que les « spécialistes » du racisme – qui souvent ne sont écoutés comme tels parce qu'ils ne le vivent pas – ne parlent jamais de théologie. On comprend que le sujet deviendrait moins vendeur. Pourtant, la première loi raciale de l'histoire est celle qui déclare l'impureté du sang des juifs et musulman convertis au christianisme au cours de la *(Re)-Conquista*. Les indigènes des Amériques ont été massacrés puis convertis au nom de Dieu. Voudrait-on nous suggérer que la théologie aurait disparu ? Elle existe pourtant, sous des formes sécularisées qui ne sont autres que les fantômes du politique.

Il existe un puissant refus de nommer l'islamophobie qui participe d'un déni indirect de la réalité non d'un crime mais de ses mobiles. Il faut donc défendre ce terme précisément parce qu'il faut se défendre contre les puissances majoritaires de la dénégalion. Mais cela ne signifie en aucun cas que le terme – du reste d'origine coloniale – soit pleinement satisfaisant. À bien des égards, il naît lui-même d'une euphémisation problématique de la violence racial(isante) en situation coloniale. On note à juste titre que la « phobie » relève d'une psychologisation problématique. L'expression de « racisme antimusulman » est problématique parce qu'elle suggère que l'islam lui-même ne serait pas racialisé ; ce qui est intenable. On notera que cette distinction est constamment mobilisée par les idéologues de la racialisation de l'islam en affirmant : « j'attaque l'islam, pas les musulmans ». Ce qui est en jeu est en vérité

une *racialisation* de l'islam et de ses signes. Si les signes de l'islam tiennent lieu de la « race » dans les sociétés occidentales, c'est parce que la race comme le racisme ne sont rien d'autre que des effets de racialisation. Le processus est donc premier. L'antisémitisme naît aussi d'une racialisation de la tradition juive et de ses signes en tant que religion. Dans les deux cas, la racialisation elle-même peut prendre plusieurs formes : racialisation biologisante ou culturalisante. Je refuse pour cette raison l'expression de « lutte des races » : non seulement sa généalogie est douteuse mais, précisément, elle ignore la primauté de la racialisation sur ses effets.

Esquisse d'une anatomie : quelques thèses

Cet essai esquisse l'anatomie d'un processus singulier de racialisation dont l'islamophobie et l'antisémitisme sont deux manifestations. Il s'articule autour de plusieurs hypothèses qui portent spécifiquement sur la racialisation de l'islam, nommée islamophobie – sans guillemets – pour des raisons situationnelles et pour éviter d'entrer dans une sorte de logique de police des mots qui prescrirait ce qu'il faudrait dire, comment il faudrait parler. L'essentiel de ces hypothèses a été exposé dans un ouvrage précédent, *Des empires sous la terre*, sous une forme philosophique et historique². Ces hypothèses sont redéployées dans les lignes qui suivent afin d'éclairer le temps présent face à l'urgence d'une situation et l'ignominie d'un crime.

§ 1 : *Ce que l'on nomme islamophobie est un racisme d'inversion de la violence qui pose l'islam en conquérant et oppresseur contre lequel il faudrait se défendre.* Cette vision paranoïaque conduit aisément au crime, faisant de la violence contre autrui une sorte de « légitime défense ». Les musulmans ne sont pas seulement perçus comme coupables dans ces procès sans instruction et sans appel qu'on leur fait sans cesse. La violence de l'islamophobie ne s'explique que parce que les musulmans sont immédiatement perçus comme des bourreaux dont les non-musulmans seraient les victimes.

§ 2 : *Ce que l'on nomme islamophobie est un racisme de la dénégalion.* Elle se situe au cœur de tous les racismes aujourd'hui en leur conférant une légitimité morale et institutionnelle et ce pour une raison aussi simple qu'éminemment dangereuse : l'islamophobie est le cas typique du racisme sans cesse reproduit par la négation systématique du fait qu'il soit un racisme. L'islamophobie est un racisme de la dénégalion qui fait fonctionner les autres racismes en vertu de sa légitimité sociale et donc institutionnelle. Le racisme qui en résulte déclare solennellement qu'il critique une religion et non une race³. Ce déni opère soit en vertu de la définition de l'islam comme simple religion, déclaration en forme d'alibi qui est immédiatement contredite par son traitement en tant qu'identité non-européenne opposée à une laïcité subrepticement identifiée à la « civilisation chrétienne ». On nous dit « je ne critique pas les musulmans mais l'islam, une religion » pour immédiatement ajouter : « l'islam n'est pas une religion mais un projet politique impérialiste et un code de Loi », en un mot une théocratie. L'islamophobie est un racisme par dénégalion. C'est par déni qu'il opère et sa racialisation de la *religion* se situe ainsi au cœur de son inquiétante légitimité politique et institutionnelle. L'acceptabilité sociale du racisme antimusulman vient de là : du fait qu'il passe pour une simple et inoffensive critique d'une religion qui serait essentiellement oppressive. Une légitime défense de la liberté en somme. Cette double logique – d'inversion par dénégalion – a permis de sceller un consensus nauséabond voire mortifère depuis 20 ans sur le dos des citoyens musulmans. L'islamophobie joue un rôle très clair mais souvent mésestimé dans la montée en puissance de l'autoritarisme. La France risque donc de payer cette islamophobie du prix de sa démocratie et des droits de ses citoyens.

§ 3 : *L'islamophobie racialise l'héritage ou la tradition des musulmans dans une société qui est rétive à ce type de fidélité ; terme que nous préférons à celui de foi*⁴. Elle n'est socialement acceptable que parce qu'elle racialise cette fidélité en la racialisant en tant que *religion politique*, le discours qui la soutient apparaissant ainsi sous les traits d'une héroïque posture de « bouffeur de curés » héritier des « Lumières ». Mais ce n'est pas le simple fait de l'affiliation des musulmans à une tradition qui explique que les sociétés occident-

ales soient globalement hostiles à la présence d'une communauté musulmane sur leur sol. C'est parce que l'islam est perçu comme *théocratique* et entretenant un rapport singulier à la violence religieuse que les musulmans sont singulièrement racialisés.

§ 4 : *L'islamophobie est donc d'autant plus niée qu'elle est transversale.* En la niant elle, on se met en mesure de pouvoir nier l'existence des racismes et donc de racialisier par voie de dénégalation. La légitimation sociale et institutionnelle du racisme qui procède de la racialisation de l'islam a pour résultat une intensification des autres formes de racismes. Ne jamais, de ce point de vue, se permettre d'oublier que Aboubakar Cissé était noir et malien. L'islamophobie est ce qui fait fonctionner l'intersection des exclusions en France dans la mesure où elle procède par dénégalation.

§ 5 : *L'islamophobie peut donc être définie provisoirement comme un ensemble de pratiques de discrimination et d'exclusion ciblant les membres réels ou supposés d'une communauté désignée comme « religieuse ».* Les musulmans réels ou supposés peuvent être arabes ou noirs, mais lorsqu'ils subissent l'islamophobie, ils ne sont pas principalement racialisés par la couleur de leur peau. L'islamophobie opère ainsi à travers une racialisation de l'islam réel ou supposé ou plutôt des signes d'un islam racialisé. Elle vise les musulmans mais s'abat aussi sur celles et ceux qui sont perçus comme tels ou définis comme leurs alliés que l'on flétrit du nom d'islamogauchistes. Des Arabes athées ou chrétiens peuvent être traités comme des musulmans dès lors qu'ils sont perçus comme tels. Et des citoyens européens non-musulmans peuvent mourir sous les balles d'un terroriste islamophobe seulement parce qu'ils sont de gauche et opposés à l'islamophobie (se rappeler Anders Breivik). En un mot : les musulmans sont fidèles à une tradition. La majorité de la société la perçoit comme une menace à l'ordre public ou à leur « identité », ce qui participe de la reproduction du mythe de leur inconvertibilité dont la matrice nous renvoie à la *Reconquista*. En résulte une racialisation de cette fidélité en tant que « fait religieux ». Une fois défini comme idéal-type de la « religion politique » ou de la théocratie, l'islam peut être racialisé sans que cette racialisation ne soit visible *en tant que* racisme.

Le mythe de la « Théocratie »

Je soutiens que la racialisation de l'islam présuppose essentiellement une définition de l'islam comme confusion entre religion et politique qui est en vérité le cœur battant de l'orientalisme sous toutes ses formes. C'est ce dernier point qui manque à l'analyse de Edward Saïd comme de Frantz Fanon, ainsi qu'aux études dont ils sont les fondateurs voire les maîtres. Ainsi, une ethnographie des intellectuels montre aisément qu'il arrive aux experts ès racisme de participer à la dénégalion collective en affirmant : « l'islamophobie peut être subsumé sous le racisme ». Quels intérêts sert cette volonté de ne pas nommer la singularité d'une exclusion, surtout lorsqu'elle est si centrale ?

Le théologico-politique organise, autant que les fantômes de la colonie, le champ des débats. Pour les réformistes de gauche et de droite, l'islam doit être sécularisé pour « s'adapter » à la culture occidentale, tandis que l'extrême droite juge la même réforme impossible. Les premiers citent Napoléon et le Grand Sanhédrin à l'appui. Nous voilà en effet au cœur du bonapartisme, ce cœur battant de l'appareil d'État français et de toute l'impérialité qui le traverse. C'est que cette division rejoue dans un contexte nouveau l'opposition entre les administrateurs impériaux français et les colons européens (alors nommés « colonistes ») dans l'Algérie du XIX^e siècle. L'islamophobie est donc une forme de racisme qui présuppose l'établissement de frontières entre la religion et la politique en tant que matrice et le récit de la sécularisation qui en découle comme résultat du prétendu humanisme inscrit au cœur du christianisme. Lorsque le « corps musulman » est transformé en signe, il peut donc être suspecté dans la mesure où l'islam est perçu comme une loi divine ou un code civil, c'est-à-dire comme une confusion entre religion et politique. La racialisation de l'islam présuppose sa définition occidentale comme incarnation de la violence théologico-politique. L'extrême droite partage le même type de récit. Mais alors que les libéraux en tout genre (des socio-démocrates à la droite dite républicaine) affirment que l'islam peut

s'adapter aux « valeurs occidentales-chrétiennes » en se réformant, l'extrême droite affirme qu'une telle réforme de l'islam est impossible. L'islam, assure-t-on, serait foncièrement incapable d'accepter une quelconque séparation de la religion et de la politique. L'autre différence qui existe entre l'islamophobie d'extrême droite et l'islamophobie institutionnelle est que la première définit l'islam comme un projet d'invasion du monde qui menace ainsi l'Europe. En conséquence, l'agression verbale et parfois physique de musulmans réels ou présumés est légitimée sans avoir besoin de se dire. Les musulmans sont alors soupçonnés d'être *intrinsèquement* violents, en vertu de l'essence supposée de l'islam et du rapport au fanatisme qu'on lui attribue. Les professeurs de philosophie et autres sociologues ne sont pas en reste de ce type de mythologies infantiles qui seraient risibles si elles ne contenaient pas en elles le risque de porter atteinte à dignité voire à la vie d'autrui. Les doctes inepties des idéologues qui, depuis plus de 20 ans, dissertent sur les plateaux de télévision sur l'essence de l'islam comme une « religion de la violence » portent une part de responsabilité dans l'apathie qui entoure le crime de Aboubakar Cissé. Combien parmi ces détenteurs de faux savoirs ont pu dire, du haut de leur ignorance, que l'islam avait probablement un rapport constitutif à « la violence » ? Que le christianisme était évidemment différent ? Leur nombre est incalculable. La gauche est demeurée silencieuse sur ces questions. Elle le demeure et s'offusque que nous parlions de religion... Dans la situation qui est la nôtre, son anticléricalisme la dessert et sert les forces réactionnaires en l'aveuglement. Autre zone de dénégalion.

L'exercice de la violence à l'encontre des musulmans tend donc à se présenter comme une réponse à une force colonisatrice et à une violence fondée sur la religion. C'est là le grand danger que représente l'islamophobie et son potentiel proprement meurtrier : cette manière de légitimer et donc de déployer la violence, de la micro-agression verbale aux allures de banalité au pur et simple anéantisement physique. L'islamophobie est comparable à l'antisémitisme précisément parce qu'elle ne racialise pas la couleur mais ce qu'elle définit comme la « culture ». Mais derrière la culture, il y a toujours la religion. Ces deux racismes opèrent essentiellement à travers ce

que j'ai analysé ailleurs comme la racialisation de la religion, ce qui inclut la possibilité de sa subsumption réelle sous le concept de culture⁵. Le religieux est immédiatement culturalisé – nationalisé et sécularisé – lorsqu'on brandit la grande « civilisation chrétienne » face à un Islam qui la menace. En tant que discours contre les musulmans, l'islamophobie doit être analysée comme une mutation tardive du discours occidental sur l'« islam ». La construction de la race *en tant que* religion découle de la transformation orientaliste de l'islam en paradigme de la violence théologico-politique. La définition du Coran comme « Code civil » et la représentation des musulmans comme incarnation d'un fanatisme religieux théocratiques sont raciales et méta-raciales dès lors qu'elles impliquent notre manière de parler du politique dans ses rapports à la religion⁶.

L'islamophobie à l'ère néo-libérale

L'islamophobie est seulement en partie l'expression contemporaine, post-11 septembre, d'un processus impérial de racialisation des signes religieux qui remonte à l'époque coloniale et notamment à l'histoire de l'« Algérie française ». Mais l'islamophobie n'est pas réductible au colonialisme car elle implique des mécanismes sécuritaires notamment en termes de surveillance qui ont profondément affecté les sociétés dans lesquelles nous vivons à l'échelle globale tout comme nos déplacements internationaux depuis le 11 septembre. J'utilise donc le terme d'impérialité pour faire saisir à la fois les multiples matrices *coloniales* de la souveraineté des États-nations aujourd'hui tout en considérant que cette souveraineté elle-même n'est pas réductible à ces seules dimensions coloniales. Loin d'assister à une sorte de marginalisation de l'État par multiplication d'une gouvernementalité diffuse, horizontale et dans laquelle la norme se substituerait à la verticalité de la loi, nous assistons à un rétrécissement tendanciel des *fonctions* de l'État. Il a lieu par limitation à ses fonctions policières, sécuritaires et militaires au détriment de ses fonctions sociales, redistributives et régulatrices. Le démantèlement des fonctions sociales de l'État, c'est-à-dire de l'État-providence post-1945, n'est pas le signe d'un

déclin de l'État en tant que tel mais au contraire d'un retour à la fonction souveraine que je nomme impériale. Allez dire à des manifestants contre les violences policières que l'État n'existe pas ou qu'il est en cours de dépérissement ! Le néo-libéralisme ne tue pas l'État, il le désocialise, le privatise et le militarise. Le néo-libéralisme a besoin d'un racisme qui n'a pas l'air biologique. Il trouve une ressource fondamentale dans les dynamiques de racialisation de la *religion*, particulièrement dans des pays où la laïcisation des populations blanches prolétarisées voire paupérisées est avancée. Elle permet ainsi de créer un système de désolidarisation structurelle entre ouvriers blancs et immigrés.

Si l'histoire de la racialisation de l'islam s'inscrit dans l'histoire plus longue des représentations orientalistes des Arabes et des musulmans, elle n'est pas pour autant réductible à l'orientalisme. J'utilise le concept d'impérialité pour décrire des phénomènes apparemment marginaux tels que l'échec du *Reich* allemand à établir un empire *colonial* stable⁷. L'impérialité est la langue de la souveraineté. Elle permet de comprendre pourquoi l'islamophobie et l'antisémitisme constituent deux faces de la même pièce. Comme médiation vicariale entre le Ciel et la Terre, Dieu et l'État, l'impérialité reconfigure l'analyse des frontières entre le théologique et le politique, le sacré et le profane en évitant de tomber dans les pièges bien connus des théories du transfert qui impliquent des distinctions en dernière instance impossibles entre théologie et politique. Seule l'impérialité peut dire : « je suis le représentant de Dieu sur Terre ». Et ce, même si l'impérialité est sans empereur, même si elle parle à travers la voix d'un souverain pontife. En tant que zone d'indécidabilité dont se soutient la violence d'État, l'impérialité renvoie à des dynamiques de souveraineté qui excèdent le colonial. L'impérialité est le cœur battant du « monopole légitime de la violence » dont tout porte à croire qu'elle est toujours un effet plus ou moins marqué de sécularisation du nœud théologico-politique.

L'hypothèse de l'inconvertible

Comme je l'ai soutenu ailleurs, la définition des musulmans et des juifs comme inconvertibles est la matrice de la racialisation de leurs héritages réduits à n'être que « religieux ». Le même processus ne se produit pas lorsque la race est une ligne de couleur. Les conversions au christianisme peuvent donc aisément coexister avec la colonisation parce que la religion du colonisé ou de l'esclave n'est pas le signe de son prétendu « groupe racial ». C'est précisément parce que les juifs et les arabo-musulmans peuvent être confondus avec les chrétiens, précisément parce que rien ne les distingue de manière visible, que l'anxiété raciale crée tous ces mondes souterrains de l'impureté, inventant l'hypothèse d'un sang persistant à demeurer inconvertible. La manifestation contemporaine de l'inconvertibilité du musulman est l'ingouvernabilité. Elle se manifeste dès lors que l'on dresse une analogie entre le musulman et le *loup*. L'intellectuel musulman est vu comme un loup dans la bergerie, toujours prêt à l'attaque et dissimulant toujours un projet secret d'invasion et de domination. Il y aurait beaucoup à dire de la dimension sexuelle de fantasme racial. Notons d'abord que cette analogie révèle comment l'islamophobe pense : de manière animale. Le musulman est un loup pour les islamophobes parce qu'il est figure de l'ingouvernable. Non seulement coupable par avance, mais surtout bourreau essentiel et par conséquent victime légitime de la violence parce que lui-même réputé violent. Le fanatisme est le nom le plus communément attribué à cette ingouvernabilité qui semble provenir des mutations continues du discours colonial du XIX^e siècle concernant l'inconvertibilité des sujets musulmans. C'est pourquoi, par-delà la simple analogie entre le loup et le musulman, il faut enquêter sur ses ressorts théologico-politiques en examinant comment les empires ont racialisé l'islam en se sécularisant, depuis l'Expédition d'Égypte⁸.

Anatomies sexuelles de l'islamophobie

Au lendemain du 11 septembre, les médias grand public ont massivement dépeint les Arabes en utilisant les images bien connues de l'islam comme une religion de violence et de « fanatisme ». Avec une certitude désarmante, un nombre incalculable d'idéologues

antimusulmans continuent d'affirmer que l'islam est une menace pour les sociétés libérales occidentales⁹. Les communautés immigrées ou les citoyens musulmans vivant en Europe et en Amérique du Nord sont de plus en plus souvent accusés de refuser la laïcité, la démocratie et l'égalité des sexes. Un consensus émerge lentement selon lequel l'Europe et les sociétés occidentales ne devraient pas tolérer l'islam dans la mesure où l'islam ne tolère pas l'Europe et « l'Autre » en général. Par le biais de « l'homonationalisme », un nombre croissant de candidats d'extrême droite affirment que les musulmans menacent les minorités sexuelles et les droits des personnes homosexuelles¹⁰.

La haine de l'islam nourrit la montée de l'extrême droite dans le monde. En menaçant la démocratie et les droits civiques, elle participe également à notre incapacité collective à lutter contre des catastrophes majeures telles que la surveillance de masse et le changement climatique. Les attentats terroristes du 11 septembre et de Charlie Hebdo en 2015 ont joué un rôle crucial dans l'explosion de l'islamophobie. Le discours public dominant sur l'islam et les Arabes est socialement acceptable parce qu'il apparaît comme une prétendue défense de la laïcité libérale ou des « valeurs humanistes et très chrétiennes » contre une religion réputée oppressive. En conséquence, la diffusion de ce discours crée un consensus au sein des partis politiques d'opposition, à l'exception de quelques rares personnalités publiques pour rompre le contrat racial que l'islamophobie permet à ces forces de signer autour de la table de collaboration. La normalisation continue des positions d'extrême droite dans les médias grand public et dans le débat public témoigne de l'impuissance de la réponse institutionnelle à l'islamophobie, qui invite à réformer l'islam dans un sens plus « libéral ». La notion de « grand remplacement » des populations blanches par des populations non-blanches est un aspect essentiel de ce discours. L'imaginaire anti-immigration de l'extrême droite est structuré par la racialisation de l'islam, en ciblant les hommes noirs et bruns comme des menaces sexualisées et racialisées, et donc toutes les populations non blanches comme des menaces démographiques. Réduisant l'islam à une simple « religion du fanatisme et de la violence », il affirme que les musulmans sont impliqués dans un projet

de conquête dont le moteur essentiel est la domination de l'Europe et de tous les non-musulmans¹¹. La civilisation dite « judéo-chrétienne » de l'Occident est considérée comme menacée, sur le point d'être remplacée par un nouveau califat si des mesures radicales ne sont pas prises contre l'immigration. Considérés comme une nation dans la nation en raison d'une mauvaise traduction et d'une mauvaise compréhension du mot *umma* (communauté), les musulmans sont considérés comme des terroristes potentiels par l'extrême droite. En conséquence, le terrorisme islamique et l'islamisme en général révéleraient l'essence même de l'islam. Les intellectuels de gauche, critiquant le mythe des « valeurs de l'Occident », sont accusés de haute trahison, étant complices de la grande « islamisation du monde ». D'où la représentation de la brutalité raciste comme une résistance à l'oppression par des supposées *victimes* autoproclamées. L'opresseur se pose ainsi comme la victime imaginaire faisant face à une victime réelle désignée de manière fantasmée comme l'opresseur.

Sexe et racisme

« L'Europe n'est plus l'Europe, c'est 'Eurabia', une colonie de l'islam, où l'invasion islamique ne se fait pas seulement au sens physique, mais aussi au sens mental et culturel¹² ». Ces mots d'Oriana Fallaci ont vingt ans. Vingt années de montée de l'autoritarisme en Occident (en partie bien que non exclusivement) par voie d'islamophobie. L'islam y est ici le nom d'une invasion coloniale de l'Europe et plus généralement de l'Occident. Ainsi, l'agression verbale ou physique des musulmans est perçue comme un moyen de légitime défense. Seul moyen de se défendre ou de défendre la « civilisation » contre les Barbares. Projeter ainsi la violence sur « le musulman », c'est légitimer – fut-ce passivement et indirectement – la violence contre lui. La violence est ainsi considérée comme une simple réponse à une violence première, et donc comme de l'« autodéfense » immédiatement posée comme légitime. Alors qu'ils dépeignent de manière obsessionnelle l'islam comme une force colonisatrice, ces idéologues l'expérimentent comme une menace ultra-masculine contre une « virilité blanche » qui doit être

défendue à tout prix¹³. Ces idéologues sont hantés par ce qu'ils vivent comme le crépuscule de la masculinité blanche. Le scandale serait, à les entendre, que la masculinité des Arabes et des Noirs serait tolérée par les féministes blanches en raison de l'antiracisme¹⁴. En raison de l'émasculatation des hommes blancs par le féminisme et les études de genre, seuls les hommes arabes et noirs seraient autorisés à être de « vrais hommes ». Nul besoin de rappeler l'immense succès de cet argumentaire masculiniste, définissant et légitimant la virilité comme essentiellement violente. Il constitue depuis un élément clef du discours politique de l'extrême droite en France.

Il est aisé de montrer que ces dynamiques sexualisées de masculinités conflictuelles étaient déjà à l'œuvre à l'époque coloniale¹⁵. De nombreux colonisateurs britanniques ont l'habitude de racialiser les musulmans indiens comme violents et masculins et les hindous comme efféminés et donc colonisés par l'islam. Dans le même ordre d'idées, l'Afrique noire était considérée par les administrateurs coloniaux français, tels que le général Faidherbe, comme dominée par les envahisseurs et les esclavagistes arabo-musulmans¹⁶. Les travaux sur la question des intersections entre race et genre est devenu un classique des études postcoloniales. L'anthropologue Ann Laura Stoler a décrit, il y a plusieurs décennies, comment les colonisateurs vivaient dans un climat de terreur permanent, hantés par la possibilité d'une insurrection anticoloniale. Cette menace était également plus ou moins sexualisée et imaginée comme un viol de leurs femmes¹⁷. En conséquence, les femmes blanches n'ont pas été autorisées à se rendre dans les colonies au cours du XIX^{ème} siècle. Les unions sexuelles et les mariages entre hommes blancs et femmes « indigènes » ou non-blanches qui en résultent commencent à constituer une menace pour l'ordre colonial, notamment par l'existence de ce que l'on appellera alors les « races mixtes ». Lorsqu'elles ont finalement pu trouver leur place dans l'espace colonial, elles ont été considérées comme les représentantes de la supposée « dignité blanche » et ont donc été protégées en tant que telles¹⁸. S'il est communément admis que les femmes musulmanes portant le *hijab* sont les cibles les plus visibles de l'islamophobie, l'anthropologue Katherine Pratt Ewing indique, dans une ethnog-

raphie qui a pour terrain l'Allemagne, que la masculinité des hommes musulmans est perçue comme la véritable menace sexuelle cachée par le voile¹⁹. Lorsque le *hijab* est considéré comme un signe d'oppression des femmes, on suppose souvent que le voile est le symbole de leur oppression *par les hommes musulmans*. Sans surprise, l'attaque contre la polygamie reste une caractéristique déterminante de la manière dont les féministes attaquent l'islam comme étant intrinsèquement patriarcal et sexiste, contribuant ainsi à rendre moins visible la violence du patriarcat dominant blanc²⁰. L'extrême droite française a dépeint les hommes français comme émasculés et féminins, humiliés d'avoir perdu une guerre qui leur aurait prouvé leur virilité et leur supériorité par rapport aux Arabes d'Algérie²¹. La gauche anticoloniale aurait déployé, selon l'historien Todd Shepard, sa propre perception des hommes arabes consistant à dépeindre l'homme algérien comme l'incarnation héroïque de la virilité révolutionnaire. « Le prestige et l'aura de cette figure, qui n'est plus qu'un souvenir historique en France, ont façonné la pensée politique des années 1960 et 1970 », écrit Shepard dans *Mâledécolonisation*. Ce prestige aurait impliqué une marginalisation, voire une exclusion de la figure de la « femme voilée » qui « restait définitivement non française (en grande partie à cause de son association avec l'Islam) » tandis que, par contraste, « l'homme algérien héroïque revendiquait le même terrain que celui que les voix françaises considéraient comme le leur, à savoir l'universalisme (nécessairement masculin) ». Les clivages politiques entre la gauche et la droite auraient été profondément influencés par ce complexe sexuel et racial, contribuant à faire « de l'immigration, et surtout de l'immigration arabe, un thème politique important au cours des années 1960 et 1970 »²².

Oublis et métamorphoses de la « théologie politique »

Malgré les apports décisifs de la théorie postcoloniale et des études sur le genre et le racisme, l'écrasante majorité des contributions que nous avons mobilisées se caractérisent par une absence qui contrevient à l'analyse de la racialisation de la religion. Je parle de

l'absence d'une réflexion critique sur la dimension théologico-politique du racisme anti-arabe lorsqu'il se meut en islamophobie. Cette mutation a lieu sous l'effet des revenants de la racialisation de l'islam typiques du régime colonial de l'indigénat érigé au XIX^e siècle. Cette absence du théologico-politique est vraie de l'écrasante majorité de la littérature sur le genre et le racisme en vertu de cette même méfiance d'une certaine gauche vis-à-vis de tout ce qui touche à « la religion ». On verra que, loin de disqualifier cette littérature, elle s'enracine dans un point aveugle qui est aussi constitutif des travaux des illustres fondateurs de ces champs d'études : Fanon, Said et dans une moindre mesure Foucault (puisque la publication posthume des *Aveux de la chair* confirme la centralité de la confession chrétienne, déjà présente dès l'ouverture du premier volume de l'*Histoire de la sexualité*).

La rupture de 1979 devrait donc être nuancée au regard non seulement de la séquence contemporaine mais aussi de l'histoire coloniale du XIX^e siècle. Le cadre narratif du livre s'achève en 1979, lorsque la majorité de la gauche en vient à se méfier de l'invocation possible des hommes arabes comme de potentiels modèles révolutionnaires. Au cours des années 1980 et 1990, le racisme anti-arabe s'est alors transformé en islamophobie. À travers cette mue, l'islam est alors devenu le premier signifiant de la race ; les Arabes ne pouvant être perçus qu'à travers le signifiant « islam ». L'imaginaire de la lutte anticoloniale s'est affaibli à mesure que le modèle de la révolution algérienne semblait s'éteindre lentement, alors que la révolution islamique d'Iran devenait le centre de toutes les attentions. La promesse de libération que le socialisme du tiers monde portait en lui n'était ni laïque ni islamique bien que cette promesse ait été sans cesse traduite dans chacune de ces deux langues (respectivement séculière et religieuse), ainsi appropriée par chacune des deux forces en conflit contre l'autre. Ce tiers-mondisme est entré en crise à mesure que les références à l'islam étaient de plus en plus explicitement mobilisées contre l'impérialisme occidental.

En partie à cause de son profond héritage antireligieux (« la critique du ciel est la condition de toute critique » !), la gauche post-68 s'est sentie moins encline à s'intéresser aux mondes arabes et à

se solidariser, les Arabes étant de plus en plus perçus à travers le prisme déformant du mythe de la « violence de l'islam ». La légitimité politique des luttes passées contre l'impérialisme était profondément remise en question par la fondation de la République islamique d'Iran en 1979 puis la *fatwa* lancée par l'ayatollah Khomeiny contre Salman Rushdie en 1989. En France, l'incessante controverse sur le voile ou *hijab* a débuté la même année de 1989²³.

On peut ainsi soutenir que les années 1980 sont la décennie au cours de laquelle le racisme anti-arabe s'est transformé en islamophobie dans la forme que nous connaissons aujourd'hui. Les « Arabes » sont lentement redevenus des « musulmans », comme ils l'étaient pour ainsi dire sous le joug colonial. Les Arabes sont alors racialisés principalement (bien que non exclusivement) en tant que musulmans. Alors que les effets du racisme biologique de la fin du XIX^e siècle s'estompaient, des formes de racisme colonial antérieures à ce racisme biologique sont réapparues de manière récurrente, différentielle et fragmentée. Les strates chrétiennes et coloniales de cette racialisation se greffent ainsi à des situations contemporaines irréductibles au passé colonial. Cette surdétermination de la notion raciale de l'Arabe par le signifiant théologico-politique du « Musulman » a *en partie* resurgi en réaction à ce que les analystes ont nommé – non sans une analogie avec l'évangélisme – la « résurgence islamique » (*Islamic Revival*). Mais cela ne signifie ni que le racisme anti-arabe ni non plus qu'un certain imaginaire de la masculinité révolutionnaire arabe, associé aux souvenirs – fut-ce inconscients – de la guerre d'Algérie, ne puissent pas persister sous des formes nouvelles. L'islamophobie est irréductible au racisme anti-arabe mais elle contient en elle les strates accumulées de l'histoire de ce racisme tel que configuré par le colonialisme et le trauma de la perte des colonies dans la psyché européenne, notamment française.

Avec l'épuisement des promesses révolutionnaires du socialisme tiers-mondiste et les compromis de ce dernier avec des dictatures non seulement corrompues mais aussi de plus en plus impopulaires, les mouvements politiques islamiques se sont multipliés. Opérant à partir d'une critique « populaire » de l'injustice sociale,

leur attrait provient aussi du fait qu'ils semblent représenter une alternative à l'impérialisme culturel de ce qui est nommé « l'Occident ». La « décennie noire » en Algérie (1988-2001) s'inscrit dans ce contexte. Le racisme anti-arabe de la droite n'était pas centré sur la religion, malgré les tentatives bien connues de disqualifier les révolutionnaires algériens comme autant de « fanatiques musulmans » et de « terroristes » pendant la guerre de libération. En témoigne cette déclaration dans le texte constitutionnel issu de la Conférence de la Soummam à propos des officiers français impliqués dans la répression et la torture des révolutionnaires algériens : « Combien dégradante apparaît la malhonnêteté de Bidault, Lacoste, Soustelle et du cardinal Feltin lorsqu'ils tentent de tromper l'opinion publique française et étrangère en définissant la Résistance algérienne comme un mouvement religieux fanatique au service du panislamisme ». Les révolutionnaires algériens ne déclarent pas pour autant que leur mouvement serait laïque. Leur cosmopolitisme parle une langue planétaire inspirée d'un vocabulaire musulman (les *moudjahidin*) et socialiste (« les damnés de la terre ») sans jamais être réductible à la religion ou à la laïcité. La médiatisation des attentats terroristes contre les civils durant la décennie noire a néanmoins contribué à la réassociation – façon XIX^e siècle – du signifiant arabe à l'islam et de l'islam au fanatisme²⁴. La controverse de 1989 sur le voile a lieu un an après la victoire du FIS (Front Islamique du Salut) aux élections législatives en Algérie. Si la gauche européenne a pu développer une image des Arabes dont l'islam était quasiment absent jusqu'aux années 1980, elle s'est ensuite divisée, après le 11 septembre, autour de la question de l'islamophobie. Cela ne signifie pas qu'il soit possible d'en conclure que l'islamophobie serait une sorte de réaction au « réveil islamique », ni non plus que ce réveil serait lui-même un effet de surface dont l'échec des processus de libération et de modernisation du Sud global serait la cause profonde. Ce qui est bien plus centralement en cause est le développement d'une géopolitique fondée sur l'économie pétrolière via la formation de ce que je propose de nommer des *États-fossiles* dans des pays clefs du monde arabe²⁵. Il y a ainsi un rapport avéré entre recul ou échec de la démocratisation

et extraction du pétrole dont il reste à examiner les liens – multiples et en évolution constantes – aux formes contemporaines de la politisation médiatique de l'islam²⁶. Cette logique relève de ce que j'ai nommé la logique souterraine de la souveraineté étatique, inventée par la Révolution française. Si elle s'articule à ce que j'ai nommé la géopolitique inter-impériale du climat – écologie de guerre et de paix – cette position est irréductible à une analyse unilatérale d'un capitalisme (ou d'un impérialisme) fossile réputé force motrice toute-puissante²⁷.

L'idéologie du choc des civilisations

La grande reconfiguration géopolitique à l'œuvre durant la dernière décennie du XX^e siècle est bien connu. Sans elle, l'islamo-phobie ne se serait pas déployée sous les traits que nous connaissons. Avec la chute du mur de Berlin de 1989, le signifiant de l'Islam se substitue à celui du communisme comme principal ennemi géopolitique désigné de « l'Occident ». L'ancien clivage entre l'Est communiste et l'Ouest capitaliste est soudain devenu anachronique, remplacé, dans les médias, par une nouvelle opposition entre l'Islam et l'Occident. Le célèbre livre de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, a été l'opérateur fondamental de cette mutation. Publié en 1996, il développe l'idée selon laquelle les différences culturelles et religieuses seraient désormais les principales sources de conflit ; formalisant ainsi une hypothèse devenue de plus en plus populaire après la fin de la guerre froide et surtout depuis le 11 septembre. Le concept d'Occident prend alors tout son sens en opposition non pas tant à l'Orient en général qu'à l'Islam en particulier. La civilisation occidentale a alors été redéfinie dans les termes du libéralisme démocratique et séculier dont les racines se trouveraient dans un héritage culturel spécifiquement « judéo-chrétien²⁸ ». C'est le retour, sous une forme nouvelle, du mythe de la sécularisation comme partage de l'Occident libre et de l'Orient théocratique.

Notons aussi le pessimisme civilisationnel et l'anti-universalisme de l'argument. Selon Huntington, le déclin de l'Occident rendait désormais impossibles les prétentions universalistes de l'Occident. En conséquence, la culture occidentale devrait revendiquer son originalité au lieu d'universaliser ses principes. L'universalisme occidental devait désormais être considéré comme le résultat d'un héritage chrétien spécifique, comme d'innombrables philosophes, dont Jürgen Habermas, l'ont également soutenu de manière éminemment problématique. Deuxièmement, l'expansion de l'islam a été décrite comme une « explosion *démographique* », par opposition à l'expansion économique et politique des civilisations asiatiques. Cet argument a conduit les néo-conservateurs à soutenir que les civilisations étant égales, la civilisation chrétienne blanche de l'Occident a le droit de se défendre contre les autres civilisations, à commencer par l'islam. Les politiques identitaires conservatrices ont ainsi été légitimées comme une forme de survie. Pour Huntington, « la survie de l'Occident dépend des Américains qui doivent réaffirmer leur identité occidentale et des Occidentaux qui doivent accepter que leur civilisation soit unique et non universelle et s'unir pour la renouveler et la préserver face aux défis des sociétés non occidentales²⁹ ». Par la médiation de ces récits, l'Occident est toujours dépeint comme une *victime* potentielle de l'Islam, vivant sous la menace d'un anéantissement mais désireux de survivre à ce que ses idéologues vivent comme une pression démographique.

Ce discours est eugénique, indissociablement racial et sexuel. Il est la matrice des « revenants » qu'engendre sans cesse l'hydre de la racialisation impériale de l'islam à travers les fils qui tissent notre temps. Le soi-disant « retour du religieux » depuis 1989 est en vérité un effet de surface de logiques néo-impériales (et non pas restrictivement colonialistes).

En guise de conclusion

La racialisation de l'islam est un rouage décisif de ce tournant post-guerre froide dont nous vivons encore les soubresauts dans la suite du 11 septembre. Pas étonnant que son simulacre médiatique soit la

provinciale copie des thèses de Huntington. Si les politiques continuent d'écouter ces voix dénuées de compétence, ils n'auront pas seulement la responsabilité de la violence des crimes racistes sur ce qui leur reste de conscience morale. Ils auront aussi celle de mettre en péril la vie démocratique et l'État de droit après s'être fait manipuler par de petits escrocs de la pensée dont l'islamophobie est le seul ressort, l'échappatoire de leur incommensurable médiocrité. Leur haine des musulmans, tissée de leur ressentiment, est la seule idée qu'ils n'aient jamais eue et qu'ils soient capable d'avoir. Elle est l'asile de leur ignorance.

Au cœur du néo-libéralisme dont les néo-conservateurs ont été un temps les acteurs, ce sont les nœuds du complexe théologico-politique qui se rejouent, en un mot les interférences entre impérialité et capital. Ce qui manque aux analyses critiques du racisme et ce qui manque aussi à la critique dominante du capitalisme dominant : à savoir une compréhension de la « théologie politique ». J'ai proposé de reconfigurer ce champ en soutenant que le concept de sécularisation des empires (ou l'impérialité) pouvait être redéfini comme le cœur battant des processus d'expropriation des mondes terrestres et souterrains, du sol et des sous-sols. Ce Léviathan qu'est l'empire a bien deux têtes et deux visages : le capital et la colonie.

—

Chronique d'une libération

Reportages de Syrie 1/4

En Syrie, la possibilité du salut

Par Hamza Esmili | 11-04-2025

La chute du régime Bachar el-Assad était inespérée. Comment tracer, à partir de cette libération surprise, une voie de justice et de paix ? À mi-chemin entre le reportage et l'enquête sociologique, Hamza Esmili, depuis ce « pays brûlé », raconte une société syrienne plongée dans le deuil et l'enthousiasme révolutionnaire, et des existences à réinventer, tiraillées entre oubli et vengeance. Comment rendre compte des terribles conséquences de la politique assadiste ? Dans ce premier volet, l'auteur nous mène des cafés de Damas à l'enfer de la prison de Saednaya. Un texte aux accents tantôt tragiques, tantôt poétiques, sur une libération nationale en équilibre précaire. Et une question lancinante : quel salut pour une Syrie consumée par l'horreur et enfiévrée par l'espoir ?

Mon enquête sur la révolution syrienne a débuté en 2016, aux côtés de l'anthropologue Montassir Sakhi. Nous avions tous deux connu d'importantes expériences militantes au Maroc, dans le sillage de ce qu'il est convenu d'appeler le *Printemps arabe*. À la suite de l'échec du mouvement, nous avons l'un et l'autre résolu de poursuivre le travail politique par l'enquête et les sciences sociales. Nos échanges avec nos ami·e·s syrien·ne·s, rencontré·e·s à la frontière turco-syrienne et en Iraq, puis dans d'autres lieux d'exil en Europe, étaient ainsi d'abord fondées sur l'appartenance à une même séquence historique au sein de nos sociétés arabes, l'espoir inouï puis le désastre. La violence de la situation syrienne – où le Ba'th a

conduit une guerre d'extermination contre sa propre société – était pourtant sans commune mesure avec la variété des drames pourtant nombreux qui affectaient la région. Elle ne nous en semblait pas moins paradigmatique, quoique sous un jour éminemment tragique, des impasses sociopolitiques arabes, du rapport entre minorités et majorité, des relations entre groupes sociaux réputés plus ou moins modernisés ou de la question théologico-politique qui s'est reposée à nouveaux frais.

Tout cela n'était pourtant que peu de choses face au coût exorbitant de l'écrasement de la révolution syrienne, des millions de vies qui avaient été arrachées, emprisonnées, exilées. Cet écrasement devait inaugurer un abîme cataclysmique à l'échelle mondiale, d'où une noirceur insondable s'est propagée, ce que l'écrivain Yassin al-Haj Saleh a nommé la « syrianisation du monde ». Cette terrible période a eu pour acmé le désastre moral du 7-October, puis l'entreprise israélienne d'anéantissement de la Palestine qui s'en est suivie. C'est dans ce contexte que j'ai publié un premier texte dans les TQR, tentant de m'agripper *malgré tout* à l'expérience des révolutions de 2011, afin d'opérer une critique interne de la « conscience idéologique arabe » contemporaine, selon un terme que j'emprunte volontiers au philosophe et historien marocain Abdallah Laroui.

Comme beaucoup, le triomphe de la révolution syrienne m'a complètement pris par surprise, prodigieuse surprise, rare horizon d'espoir à l'heure d'une incontestable fascisation globale. Comme certains, je n'ai pas pu me retenir d'aller aussitôt que possible à Damas, à Yarmouk, à Saednaya, à Alep et en d'autres lieux. C'est de cette matière que les textes de cette chronique sont constitués. Poursuivant mon travail d'interrogation de la « conscience idéologique arabe », je ne prétends nullement offrir une perspective exhaustive quant aux dynamiques et enjeux de la vertigineuse réalité syrienne. Ces textes doivent plutôt être lus comme des « reportages d'idées », écrits à la première personne, dans lesquels j'espère saisir certains des traits historiques d'un moment appelé à être – pour tou-te-s – aussi miraculeux que décisif.

*

Mais seule l'humanité rachetée a le droit à la totalité de son passé. Rachetée, c'est-à-dire libérée¹.

Dans les discussions enflammées qu'on entend dans les cafés syriens ou dans les cénacles à peine plus disciplinés où balbutie un nouveau dialogue national, une curieuse expression ne cesse de prendre de l'importance. Grossissant à mesure qu'on l'emploie, elle risque d'engloutir la miraculeuse surprise d'une libération inespérée. Les « amis du sang » : cette expression si vorace est d'origine religieuse. Elle a été redécouverte par la société syrienne alors que le régime du Ba'th, cet État de barbarie², lui opposait un ultimatum on ne peut plus clair : « Assad, ou nous brûlons le pays³ ».

Dans la jurisprudence islamique, l'expression désigne ceux et celles qui héritent des victimes d'injustice, légataires habilités à exiger ou à renoncer au droit à la vengeance. Ce statut donne lieu à une rare égalité de genre, amis et amies portant identiquement le souvenir du crime et la responsabilité morale qui en découle.

Six semaines après la chute du tyran Bachar el-Assad, qui avait juré de régner *ilā al-abad* (« pour l'éternité »), les « amis du sang » s'interrogent désormais : que faire face à l'ampleur du désastre ? Que faire pour les morts et les disparus, mais aussi pour les dizaines de milliers d'enfants affamés – orphelins ou non – qui errent dans les rues d'Alep, Homs ou Damas ? À l'heure de sa libération, l'exorbitante tragédie subie par « le pays brûlé » exige autant un jugement porté sur le terrible passé que la perspective d'un avenir meilleur, une mise en mémoire de la folie assadienne autant que la responsabilité pour les vivants. S'agit-il d'une contradiction ? D'emblée, on *priorise* : la crise économique est telle que tout doit être subordonné à sa résolution. Les crimes commis sont si lourds qu'il ne faudrait pas risquer de briser la fragile concorde nationale en désignant trop vite ceux qui ont si avidement pris part aux horreurs –

par-delà le *nidhām* (« régime ») dont tous s'entendent désormais à dire qu'il fut *effectivement* malfaisant. Se pourrait-il pourtant que le dilemme entre le solde de tout compte et l'urgence du présent soit moins insoluble qu'il n'y a d'abord paru ?

Ces dernières semaines, parmi les fractions de la société syrienne demeurées jusqu'au bout loyales au régime, la critique des décennies d'abus et d'exploitation économique éclate enfin au grand jour. La pauvreté inouïe des *mou'ayidīn* (partisans) et de leurs familles, le système de prédation du parti-État et en particulier de sa garde prétorienne tant redoutée – la fameuse 4^e division blindée – et finalement la fuite désordonnée et crapuleuse du tyran ont fini de lui aliéner ses derniers soutiens. À Douma, ville-martyre de l'immédiate banlieue de Damas, un officier sunnite de la défunte Armée arabe syrienne me dit toute sa détestation du régime : « Les salaires étaient bas, il nous était impossible de vivre ». Un autre officier, alaouite de Homs, acquiesce : « À part Bachar et son clan, nous avons tous des difficultés ».

La souffrance serait-elle le principe unificateur d'une société syrienne hébétée par tant de violence ? Cette idée se répand parmi les « amis du sang », qui font ainsi preuve d'une incontestable grandeur morale. « Tout le monde en Syrie a perdu à cause du régime », disent certains d'entre eux lors des innombrables conférences-débats qui agitent le « pays brûlé » assoiffé de politique. Malgré son indéniable générosité, cet élan échoue à convaincre ceux auxquels il est destiné.

Les anciens partisans du régime, ceux qui se soumettent désormais à la révolution triomphante, ont sans conteste enduré la mainmise baathiste sur le pays, mais ils n'ont eu à souffrir ni les bombardements au baril et les disparitions forcées, ni l'exil plein de dangers et la vie dans les camps de fortune d'Idlib, du Liban, de la Jordanie ou d'Iraq. Quel aurait été le point de vue des *mou'ayidīn* sur le régime d'Assad si celui-ci avait su assurer leur prospérité ? Certains, heureusement minoritaires, regrettent déjà la tyrannie du Ba'ath.

Ces derniers jours en Syrie, un étrange phénomène a ainsi eu lieu : la rumeur du retour de Maher al-Assad – frère du président déchu, représentant l'aile la plus cruelle d'un État dont la norme était la brutalité – a enflé dans les villes du littoral qui ont longtemps formé le cœur battant du régime assadien. Certains ont repris les armes, espérant inverser la défaite eschatologique du Ba'th ; leur tentative a rapidement été mise en échec par l'action conjuguée des nouvelles autorités et de la réaction populaire.

On a dit de certains « amis du sang » empreints d'esprit de concorde nationale qu'ils étaient prêts à passer outre l'écart béant qui sépare les partisans insuffisamment récompensés des victimes de l'État de barbarie. Mon officier de Douma se charge de dissiper la méprise d'une réconciliation trop facile : « les récits d'attaque à l'arme chimique de la Ghouta orientale sont du *tahrwīl* ». *Tahrwīl* : l'exagération destinée à effrayer, dans le but d'attirer une sympathie injustifiée.

Le pays bruisse pourtant de violences trop longtemps tues. Dans la région de Homs, capitale de l'élan révolutionnaire où s'était fait connaître Abdel Basset Sarout, ville-monde reprise et détruite par le régime en 2014, des villages alaouites ont fait face ces derniers jours au déchaînement de la vindicte vengeresse. On tue d'abord des officiers baathistes de haut rang, avant que la colère n'emporte également leurs voisins. Les représailles sont pourtant rares en comparaison de situations historiques analogues, contenues tant bien que mal par le Comité de libération du Levant (*Hay'at Tahrīr ash-Shām*) qui a défait Assad⁴. Malgré quelques velléités de révolte çà et là, le littoral alaouite est ainsi bien protégé, sans doute plus que d'autres régions de Syrie, en particulier les régions rurales où des forcenés réunis en « Brigades des partisans de la Sunna » ont récemment donné libre cours à un sanglant esprit de revanche.

On aurait pourtant tort – comme y invitent déjà les sempiternels spécialistes *ès* sectarisme moyen-oriental – de ne voir dans ces épisodes de vengeance que l'expression de différends théologiques perpétuellement ressassés. Plus qu'un atavisme ancestral, la crainte des minorités religieuses à l'encontre de la majorité sunnite s'était

renouvelée dans le ba'thisme à travers le processus de modernisation-nationalisation du pays⁵. La majorité était tenue pour trop conservatrice, trop sous-développée, trop nombreuse – racisme social authentiquement moderne qui aboutissait logiquement à un impératif d'endiguement. Cette politique minoritaire trouvait sa vérité en un lieu bien déterminé à défaut d'être exclusif : *Saednaya*.

Ce nom terrible a fait le tour du monde, à mesure que nous parvenaient les images miraculeuses de rescapés stupéfaits d'être soudain libres. Au lendemain de la libération, des Syriens venus de toutes les régions du « pays brûlé » avaient afflué à Saednaya et aux nombreuses autres prisons de l'univers concentrationnaire assadien. Les « amis du sang » ne pouvaient se laisser aller à la liesse populaire sans s'élancer fébrilement à la recherche des leurs. Hélas, quelques centaines seulement parmi eux avaient été sauvés. Le reste – plus de 113 000 disparus – n'a pas été retrouvé. À Saednaya, aux premiers jours de la libération, une sorte d'hallucination collective a eu lieu, illusion de détentions secrètes sous la prison officielle désespérément vide⁶, d'où l'on a cru entendre les appels au secours des disparus. En Syrie, les premiers instants de la libération ont été consacrés au forage frénétique des sols.

Ma visite à la prison a eu lieu quelques semaines après l'afflux des familles et des journalistes. Depuis la place des Abbassides à Damas, un mini-bus de service a pour destination le village araméen de Saednaya – nom vénérable ainsi volé par le régime assadien. L'arrêt devant la prison n'est pas prévu, je dois demander brusquement au chauffeur de s'arrêter devant ses murs récemment peints du drapeau révolutionnaire et de slogans sans équivoque : « nous n'oublierons pas l'abattoir humain, nous ne pardonnerons pas », « nos disparus sont une douleur pour l'âme, une épine dans la victoire ».

La découverte quotidienne de fosses communes insoupçonnées a remplacé la recherche fiévreuse des disparus. La prison n'est plus gardée que par quelques jeunes soldats de la libération : « tu peux visiter, mais il te faudra une voiture, la prison est loin derrière le mur d'enceinte ». En désespoir de cause, je commence par

rebrousser chemin en direction de Damas, peut-être secrètement soulagé. À quelques dizaines de mètres de la prison, je rencontre un chauffeur de taxi qui me propose de la visiter ensemble ; lui aussi veut contempler l'horreur de ses yeux.

Mon acolyte inattendu est du coin, il s'appelle Abou Hadi. Il a vécu plusieurs années à Idlib, la poche révolutionnaire du nord-ouest d'où se sont élancés les soldats de la libération, avant de revenir dans sa région à la chute du régime assadien. Les jeunes hommes qui gardent la prison ne lui sont pas étrangers. Abou Hadi les a connus lorsqu'ils n'étaient que des enfants survivant tant bien que mal à la faim et au froid des camps de fortune d'Idlib, où se massaient toujours plus de déplacés à mesure que l'État de barbarie paraissait gagner la guerre contre sa société. Les soldats qui nous accompagnent cette fois jusqu'à la porte de la prison refusent pourtant d'y entrer. « Je l'ai vu trop de fois, je n'en peux plus », me dit l'un d'entre eux, aussi précocement aguerri au combat militaire soit-il.

La prison comptait perpétuellement plusieurs dizaines de milliers de détenus, opposants chevronnés, entourages suspectés par association ou anonymes arrêtés pour un mot ou un regard. Quoique Saednaya ait été un haut lieu de la torture dont le régime assadien avait fait sa règle, la prison ne servait guère à extorquer les aveux de ceux que l'on y avait enterrés vivants. Ces confessions avaient été déjà arrachées ailleurs, dans la constellation de services de renseignements – on en comptait plusieurs dizaines dans le régime d'Assad – qui étranglaient le « pays brûlé ».

La torture à Saednaya n'avait ainsi nulle autre visée que la terreur paroxystique dont les pauvres morts-vivants suppliciés étaient les infortunés messagers (*ad-dākhil mafqōd wa al-khārij mawlōd*⁷, portant dans leurs corps la nouvelle d'une barbarie innommable. Il fallait pourtant bien que la *rotation* se fasse, que les morts-vivants cèdent leurs cellules bondées à d'autres guère mieux lotis, que la terreur continue son œuvre. La « solution » assadienne – en écho à une autre « solution »⁸ – était bien moins *nuancée* que les contorsions discursives de ses soutiens occidentaux anti-impérialistes :

une presse de cinquante tonnes pour broyer les corps, un crématorium pour disposer des restes. Tout au long de notre visite, Abou Hadi n'a de cesse de psalmodier la supplique que l'on entonne en terre musulmane lorsque règne la nuit sombre. « Ya latîf » : ô *Miséricordieux*.

Le traumatisme d'une cruauté si exorbitante peut-il finir par s'estomper ? J'ai écrit plus tôt que les « amis du sang » oscillaient entre la performance de l'oubli et l'esprit d'une vengeance vertueuse. Il me faut ici rectifier mon propos : l'espoir né d'une victoire miraculeuse trace un chemin sinueux mais bien réel de réparation collective pour ce « pays brûlé ». Une chorale de femmes dans le caravan-sérail brisé d'Alep chante la fierté d'une libération prodigieuse. Un soldat de la libération est présent, il se filme en fredonnant *lui aussi* les refrains révolutionnaires. Le spectacle finit, l'assistance ne peut pourtant s'empêcher de continuer de chanter : « un, un, un, le peuple syrien est un », « porte ta tête haute, tu es un Syrien libre », etc.

Le vendredi après-midi, après la prière, au pied de la citadelle détruite, des familles sont en promenade. Scènes populaires reconnaissables entre toutes, dans le monde arabe et au-delà. En Syrie, néanmoins, les marchands de sucreries et de ballons gonflables ont ajouté à leurs activités lucratives la vente de drapeaux aux couleurs de la révolution, ainsi que les portraits de Sarout. Des jeunes adolescents donnent quelques billets à un groupe de percussionnistes afin qu'ils puissent danser la dabké ; ils sont rapidement entourés de badauds admiratifs.

Les soldats sont pourtant la principale attraction de l'après-midi. Destinataires souriants d'infinies demandes de *selfies*, ils se prennent parfois en photo en compagnie des passants avec leurs propres téléphones – étrange inversion propre aux retrouvailles nationales inespérées.

Quelques jours plus tard, à Bab Touma, quartier chrétien de la vieille ville de Damas, l'annonce par les nouvelles autorités de la dissolution du Ba'th et de l'Armée arabe syrienne suscite de nouv-

elles explosions de joie. Des sempiternels coups de feu en l'air sont comme une réminiscence de ce matin de décembre où la nouvelle de la fuite d'Assad avait embrasé les consciences.

Le lendemain, je suis témoin d'une scène aussi fugace que touchante. Des enfants jouent au loup dans le parc sur fond sonore de *Janna ya watana* (« Notre nation, ce paradis », une chanson de Sarout). L'un d'entre eux a pour animal de compagnie une sorte de perruche ayant élu domicile dans son cou. Trois soldats passent par là ; ils demandent au jeune ami des oiseaux s'ils peuvent lui acheter son compagnon. « Même pas pour un million de dollars », répond l'enfant aux hommes en armes, dans une scène aussi banale qu'impensable au temps de l'État de barbarie.

À Idlib, avant la libération, l'autorité qui régnait tant bien que mal sur la dernière région révolutionnaire s'était autoproclamée « Gouvernement du salut ». Le terme était sans doute aussi étrange que juste. Qu'on n'en doute pas : la joie, qui est volonté de vivre, est elle-même source de salut. Cependant, la tâche qui attend la société syrienne est vertigineuse. La victoire révolutionnaire n'est qu'un commencement. Dans le temps d'après, le salut ne viendra que d'une force morale à la hauteur des horreurs surmontées. À Saednaya libérée, les murs l'ont proclamé : il est une épine dans toute victoire.

(11 février 2025)

—

Chronique d'une libération. Reportages de Syrie, 2/4 Le retour inattendu de la question nationale au Proche-Orient

Par [Hamza Esmili](#) | 11-04-2025

Crainte et enthousiasme mêlés accueillirent, en Occident, la chute inespérée du régime d'Assad. On fut tenté, pour clarifier la situation syrienne, de recourir à l'inusable échiquier géopolitique. Quoique pas complètement inopérante, cette gigantomachie trop transparente ne suffit pas à expliquer l'invraisemblable percée d'une révolution qu'on donnait pour morte. Du terrain, Hamza Esmili rapporte une réflexion sur la profondeur des affects politiques qui l'ont rendue possible, au premier rang desquels l'attachement à l'idée de nation. Si les malheurs endurés et les espoirs tenaces ont permis la libération nationale, comment faire pour qu'ils ne la mettent pas en péril ?

Au camp palestinien de Yarmouk, en lointaine banlieue de Damas, les slogans des luttes passées et présentes cohabitent le long des rares murs non effondrés de la *capitale de la dispersion*¹. Certaines affiches – déjà décrépies – commémorent le martyr de combattants tués quelques mois plus tôt dans un bombardement israélien sur Damas. 'Abd-el-'Azīz al-Mīnāwī figure parmi ceux-ci. Vétéran de la cause, « grand leader national » certifie l'affiche, il avait d'abord été membre du Front populaire de libération de la Palestine – Commandement général (FPLP-CG), avant de se joindre au Jihad islamique palestinien (JIP). Ces deux organisations, en dépit de leurs différends idéologiques, ont ainsi eu en commun le soutien

indéfectible au régime d'Assad. Le FPLP-CG a sacrifié quantité de ses soldats à la cause de la répression de la révolution, tandis que le JIP a été l'opérateur essentiel de l'arrimage de la lutte palestinienne à l'« axe de la résistance », cette coalition d'acteurs étatiques et paraétatiques soutenus par l'Iran².

À quelques encablures, d'autres affiches plus récentes sont parées des couleurs de la libération syrienne, célébrant le cessez-le-feu obtenu un an et demi après le 7-October, rendant hommage aux gens de Gaza, figurés par les silhouettes tragiques et sublimes de Rīm et de son grand-père qui l'appelait « l'âme de son âme ». Mêlant le ralliement à la trame révolutionnaire et l'adresse aux Gazaouis suppliciés, ces affiches nouvelles recouvrent parfois les proclamations datant d'un vieux discours pompeux, dorénavant caduque. À Yarmouk comme ailleurs, l'accélération de l'histoire fut aussi soudaine qu'implacable.

La capitale de la dispersion – métaphore d'une condition palestinienne composée à parts égales d'enracinement et d'exil – est-elle condamnée à être ainsi ballotée au gré des événements scandant l'actualité régionale ? Cette répétition de la thèse de Palestiniens et d'Arabes dépossédés de leur destin historique est tout aussi convenue qu'erronée. À Yarmouk, les habitants n'ont pas de mots trop durs pour décrire le règne du Ba'th. Un kinésithérapeute rencontré dans l'un des salons de coiffure du camp me pointe un badaud : « Celui-là a survécu au siège du régime et à la famine, quand les gens mangeaient les mauvaises herbes et la nourriture des animaux. » Dans son bureau enfumé, le responsable local du Fatah – parti pourtant lui-même modérément critique à l'égard du régime d'Assad – ne dit pas autre chose : « La destruction du camp, ce n'est pas la guerre qui l'a causée. C'est une punition. En 2018, quand le régime a repris la région, il a voulu nous faire payer notre soutien à l'Armée libre. Yarmouk a été détruit par des MiG et des missiles. » Rami, le kinésithérapeute du salon de coiffure, me montre un luxueux immeuble de l'allée principale, construit par des Palestiniens de Yarmouk exilés au Qatar, mis à sac puis détruit par la fameuse 4^e division blindée de Maher al-Assad peu après la reprise du camp par le gouvernement.

Il est toutefois bien difficile de discerner les significations historiques de la fin du régime du Ba'th. Au lendemain du triomphe d'une révolution donnée pour morte, de nombreux commentateurs ont souligné le rôle joué par l'affaiblissement de l'« axe de la résistance ». Cette analyse d'inspiration géopolitique est sous doute en partie fondée. La dégradation par Israël des capacités militaires du Hezbollah et du régime de Téhéran a pesé lourd dans l'effondrement du Ba'th, qui n'avait survécu au précédent élan révolutionnaire que par le double appui de l'infanterie iranienne et de l'aviation russe. Elle ne rend pourtant guère justice aux affects fondés sur le refus d'une défaite pourtant attestée et l'espoir d'une libération pourtant invraisemblable. Ces tendances morales présentes dans de vastes portions de la société syrienne, mais coagulées à Idlib, ont fini par entraîner la chute du régime d'Assad, quand se sont élancés depuis cette dernière zone libérée les soldats qui ont vaincu le Ba'th. La profondeur existentielle de la geste révolutionnaire a ainsi vaillamment résisté à la géopolitique³ – ce vieux reliquat aristocratique où l'histoire ne se conçoit que comme la scène d'un affrontement perpétuel entre entités impériales. À l'heure de la victoire, la démonstration de cette irréductibilité de la politique aux fantasmes impériaux est sans doute l'un des plus importants legs du processus révolutionnaire parvenu à son terme : la conflictualité sociale prime *toujours* sur l'affrontement géopolitique.

Aussi, dans le petit bureau du Fatah de Yarmouk, on ne dévie guère. Face à l'ampleur de la tragédie, le récit des habitants du camp vient décidément de l'intérieur de la société syrienne. Cette critique sociale systématiquement adressée au régime de Bachar al-Assad invalide par elle-même la justification d'inspiration géopolitique et antisioniste qui animait la répression ba'thiste : la tragédie de l'écrasement de Yarmouk est le fait d'un « axe de la résistance » prétendument établi *en soutien* de la lutte palestinienne. Pour mes interlocuteurs fathaouis, le régime assadien est le seul coupable, même quand il agissait par le biais d'autres, par exemple les combattants de Daech qui ont ajouté au calvaire du camp : « C'est sa violence extrême qui a nourri l'extrémisme. Puis, il s'est mis à soigner lui-même les *darwā'ich* [les soldats de l'État islamique] à l'hôpital *Mahāynī*⁴ ».

Cette relocalisation de la critique sociale au cœur de l'expérience vécue porte un nom, celui de nationalisation. Aussi les nouvelles autorités ne s'y sont-elles pas trompées en dégainant sitôt parvenues au pouvoir la proposition de naturalisation des Palestiniens de Syrie, laquelle rencontre un écho largement favorable dans les rues de Yarmouk anéanti. « Je serai toujours palestinien, toujours fidèle aux miens. Pragmatiquement, je veux maintenant avoir des droits politiques là où je suis », me dit Rami. Aux consciences européennes éclairées, l'idéal national paraît sans doute désuet, voire suspect, évoquant à raison bruits de bottes et mille visages du racisme. À Yarmouk, parmi les Palestiniens exilés à la suite de la *nakba*, l'horizon de la nationalisation correspond pourtant – avant d'être un slogan politique – à la réalité d'une intégration sociale parachevée. Mon ami kinésithérapeute ne dit pas autre chose : « Yarmouk était le poumon économique de la région de Damas, tout le monde venait faire ses courses ici. Les habitants de Yarmouk faisaient des études. En plus, le plus souvent, nos pères sont palestiniens et nos mères syriennes. »

L'effervescence autour de l'idéal national est un retour du refoulé collectif. La défaite de la Guerre des Six jours avait signé la fin du nationalisme arabe, au profit du marxisme-léninisme d'un côté et de l'islamisme de l'autre. Si divergentes soient-elles, ces deux formes de conscience idéologique partageaient un principe avant-gardiste, lequel les conduisait inéluctablement à s'autonomiser de la scène nationale, régressant à l'impératif *infranational* de défense communautaire d'une part⁵, et à l'inféodation *supranationale* aux puissances régionales choisies comme tutrices d'autre part. Le Ba'th a poussé ces contradictions à l'extrême, en se réclamant à la fois de la résistance géopolitique au sionisme global et de la protection des minorités. La référence nationale n'avait pas disparu du vocabulaire politique assadien, tant s'en faut, mais elle avait été de part et d'autre évidée.

On aurait tort de reconduire la résurgence révolutionnaire de l'idéal national à une fétichisation nostalgique du collectif. « Exiger une nation⁶ » revient à exprimer son désir de politique, c'est-à-dire la traduction délibérative, potentiellement conflictuelle, de dynam-

iques sociohistoriques réelles. On ne compte ainsi plus les slogans de manifestation ou les graffitis réclamant la reconstruction d'une *nation pour tous* ou l'accès de droit à une citoyenne pleine et entière⁷, à rebours de la vaine partition nationaliste qui se jouait en arrière-plan ces dernières décennies. En Syrie libérée, la voix d'Abdel Basset Sarout, figure majeure de la révolution victorieuse, résonne à chaque coin de rue : « Notre nation est un paradis. À notre nation chérie, à toi dont le sol est bon, même ton enfer est un paradis ».

Amorcée en 2011, cette refondation critique de l'idéal national dans les sociétés arabes a été retardée par les succès de la contre-révolution. En 2019, l'Algérie, le Liban et l'Iraq⁸, qui n'avaient guère été saisis par la première vague révolutionnaire, avaient fini par vaciller à leur tour. Mais cet élan régénérateur fut à nouveau avorté par les partisans d'une résistance qui se résument pourtant à une esthétique nihiliste. La délivrance ne fut ainsi rendue possible qu'à la condition d'une nouvelle terrible défaite des sociétés arabes, celle de l'écrasement de Gaza et d'une énième invasion du Liban par Israël, démontrant cruellement aussi bien le coût d'une construction nationale insuffisante que la vanité de l'agir géopolitique.

Cet apprentissage historique si douloureux est-il achevé ? On peut en douter, tant l'éternel spectre de la contre-révolution perce sous les atours à peine retouchés d'adversaires aussi résolus que redoutables. Il y a d'abord les restes de la trame politique précédente. À Beyrouth, un vieux baathiste libanais fumant cigarette sur cigarette s'emporte : « Quand est-ce que vous allez arrêter, vous les Sunnites, d'être les chiens des Américains et des Israéliens ? ». Quoique durablement affaibli, le Hezbollah n'est pas en reste. À Chtoura, dans la vallée des Beqa', un militant du mouvement me confirme que la décapitation brutale du parti par Israël et la perte de sa mainmise sur la scène politique libanaise⁹ sont *cognitivement* refusées : nouvel *imām* caché, Hassan Nasrallah ourdirait un retour messianique susceptible d'inverser la catastrophe.

Les fantômes du passé ne sont pas l'unique épreuve à laquelle doivent faire face les sociétés arabes en cours de refondation collective. Au lendemain de la chute du Ba'th, Israël a avancé ses troupes d'assaut au-delà du Golan occupé, établissant une brutale occupation de villages auparavant sous la protection des Casques bleus, anéantissant en quelques salves de bombardements l'essentiel des capacités militaires du nouvel État syrien. Confirmant ainsi le pacte tacite qui liait le régime israélien à son homologue ba'thiste, cette opération militaire israélienne doit être comprise comme un piège tendu à la nouvelle « conscience idéologique arabe », comme un attentat contre la *possibilité d'un futur*. À Damas, on ne s'y trompe guère. Au cours des multiples conférences politiques où se met en scène le dialogue national ressuscité par la libération du pays, la question de l'occupation israélienne est soigneusement évitée, reléguée à un horizon distant, loin derrière l'impératif de juger les crimes assadiens, le sauvetage économique du pays, la levée des sanctions cyniquement maintenues par l'Amérique de Donald Trump et la résolution pacifique de la question kurde.

Le principal écueil à la refondation collective du pays est pourtant d'ordre proprement historique. Les institutions nationales et les scènes politiques autonomes des sociétés arabes se reconstruisent péniblement à une époque de fascisation mondiale, laquelle n'épargne pas – tant s'en faut – l'Europe, berceau du libéralisme politique. Comment conduire une reconstruction démocratique à l'heure où les pôles historiques de la modernité politique sombrent dans la fascisation ? Ce paradoxe pourrait être l'ultime piège tendu aux sociétés arabes. Face à cette épreuve, elles sont pourtant susceptibles de forger une politique de l'émancipation qui leur soit propre, ancrée dans l'expérience accumulée des malheurs de l'histoire.

(28 février 2025)

—

Chronique d'une libération. Reportages de Syrie, 3/4 Après l'utopie, le présent

Par Hamza Esmili | 25-04-2025

À la tête du Comité de libération du Levant (HTC), Abou Mohammed al-Joulani, islamiste autoritaire, tenait la ville d'Idlib d'une main de fer. Pourquoi cet homme a-t-il refusé d'instaurer le califat et créé plutôt un « Gouvernement du salut syrien » ? Pourquoi la lutte contre la tyrannie d'Assad lui parut-elle être voie de rédemption collective ? Qui furent les figures charismatiques du soulèvement ? Et surtout, qui est ce nouveau Président – de son nom civil d'Ahmed al-Charaa – à l'étrange parcours, du nationalisme au jihad, et du jihad à une sorte de néo-ottomanisme éclairé ? Qu'espérer de ce salut messianique issu de l'islamisme radical ? Nationalisé, sécularisé, se tiendra-t-il à la hauteur d'une quête de justice *pour tous* ?

Quelle est la signification d'un voyage nocturne à nul autre pareil ? Sans doute, d'abord, celle de la souffrance qui précède la consolation. *Al-Isra' wa al-mi'rāj* sont deux voyages : l'un horizontal, ancré dans la scène terrestre et marqué par l'effort et la difficulté ; l'autre vertical, ascension de grâce où Muhammad rencontre son Créateur. Cette succession se retrouve à plusieurs moments de l'histoire prophétique, la récompense [*minha*] suit l'épreuve [*mihna*], telle est la voie et la règle divines, le meilleur suit le pire.

À quoi songent les fidèles écoutant le prêche du vendredi ? La parole sacrée est-elle instantanément comprise dans les termes plus modestes – mais non moins tragiques – de l'histoire terrestre ?

ent effondrée, ce jour-là comble sans être débordée, l'*imām* sur le *minbar* ne fait guère allusion aux événements miraculeux ayant abouti quelques semaines plus tôt à la chute du dictateur qui avait juré de brûler le pays. Son public de l'heure canonique n'en pense-t-il pas moins aux morts, aux disparus, aux ventres désespérément vides, aux mille épreuves quotidiennes à surmonter ?

L'énigme de la traduction symbolique peut momentanément être laissée de côté. Le triomphe aussi soudain qu'inattendu de la révolution a obéi à une dynamique historique singulière, qui atteste en elle-même d'une vigoureuse réitération de la question théologico-politique. Ce Comité de libération du Levant n'avait-il pas établi, avant même de vaincre l'État de barbarie, un gouvernement se réclamant solennellement du salut ? Ces jeunes libérateurs, certains trop jeunes pour avoir participé au grand élan révolutionnaire survenu près de quinze années auparavant, ne se sont-ils pas élancés sur le chemin de Damas au nom de la foi et du devoir sacré ?

On pointe le danger de la prise de pouvoir d'islamistes radicaux. L'Afghanistan des Talibans vient à l'esprit des commentateurs occidentaux, lui-même réminiscence du traumatisme fondateur de la révolution islamique d'Iran. On se souvient des textes de Michel Foucault – précurseur d'une longue lignée d'auteurs convaincus d'indulgence envers une « spiritualité politique » aboutissant inmanquablement à la férocité théocratique. La Syrie, vieille terre gorgée de sang et de visions d'apocalypse, est-elle condamnée au pire ?

Aux atrocités de l'État islamique s'oppose pourtant la lumineuse théologie de la résistance pacifique de Jawdat Said et de Abd al-Akram Saqqa, ce dernier ayant fait de la ville de Deraya le phare de la révolution des débuts, avant d'être à son tour impitoyablement englouti par l'État de barbarie. L'heureuse exception permet de révoquer une sentence valable de toute éternité. Elle ne peut néanmoins suffire à rendre compte de la réalité d'une libération placée sous le signe du salut. Peu après la prière, aux abords de la citadelle d'Alep que visitent une nuée de familles en villégiature, au milieu

de ces scènes de la vie populaire que l'on trouve d'un bout à l'autre du monde arabe, ces mêmes jeunes soldats venus d'Idlib dansent fiévreusement le *dabké*, quoique perpétuellement interrompus par des badauds en quête de photos-souvenir *avec les libérateurs*. Sont-ce vraiment eux qui ont conduit le *djihād* victorieux ayant terrassé l'État de barbarie ?

Idlib, ultime réduit

Neuf ans plus tôt, Montassir Sakhi et moi-même entamions notre enquête au long cours sur la révolution syrienne, à l'heure où sa défaite ne faisait guère plus de doute. La lutte de nos interlocuteurs, pour la plupart exilés à la frontière turco-syrienne et en Iraq, confinait désormais au sauvetage de la mémoire d'un soulèvement dont l'effacement révisionniste – après son écrasement militaire – par la raison géopolitique ou antiterroriste battait son plein. Un de ceux que nous avons rencontrés, étudiant puis combattant de l'Armée libre à Alep, rappelait ainsi sans relâche que les partisans de sa ville avaient été les premiers à nommer par dérision *dawā'ich* les soldats de l'État islamique, puis à leur porter vaillamment le fer, résistances successives qui avaient coûté tant de forces vives aux révolutionnaires de tous bords confondus – Front al-Nosra compris. Une autre, militante pacifiste de la ville kurde d'Afrin, tenait à signifier que la lutte pour la redéfinition de la nation n'était pas indexée à la politique néostalinienne du Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK). Elle-même s'était exilée à Gaziantep parce qu'elle avait refusé le service militaire obligatoire et la collaboration avec le régime assadien au sein de cette organisation. Aussi la révolution se poursuivait-elle en exil, par la mémoire et la culture, quoique sans prise apparente sur le destin du « pays brûlé ». L'extraordinaire production intellectuelle et artistique syrienne *à distance* avait fini de convaincre de la nature résolument diasporique de la lutte, ainsi que de sa séquentialité post-événementielle. L'archivage des crimes de l'État de barbarie et la réflexion sur l'impératif de justice semblaient ainsi être le dernier horizon de ceux et celles qui refusaient de se résigner à la contre-révolution.

Un soir de l'été 2016, Montassir, notre amie la journaliste Maya Hautefeuille et moi-même visitons une maison de convalescence de la bourgade frontalière de Kilis, où quelques dizaines de grands blessés de guerre recouvraient douloureusement leurs forces. La nouvelle de la prise de la route du Castello par les troupes assadiennes tomba alors, indiquant l'encerclement parachevé d'Alep-Est et augurant la reprise par le régime de la dernière grande ville libérée du pays. Malgré une résistance acharnée, la chute d'Alep eut lieu en décembre de la même année, au prix d'une destruction de rare ampleur. Nous étions alors déjà rentrés à Paris, où les manifestations des exilés syriens par un temps d'hiver glacial figuraient la fin annoncée de l'élan révolutionnaire. Un rêve avait passé.

Subsistait Idlib. Capitale d'une région frontalière de la Turquie, rurale et notoirement conservatrice, la ville était devenue l'ultime poche frondeuse du pays, où s'agglutinaient dans des camps de fortune des millions de déplacés internes fuyant les victoires successives du régime d'Assad et de ses alliés. Parmi nos interlocuteurs, Idlib n'était pourtant que rarement considérée comme une zone libérée de plein droit. Tenue par le Front al-Nosra, plus tard devenu au fil de moults transformations le Comité de libération du Levant (HTC), la ville était la scène d'expression primordiale de ce qui était alors largement perçu comme un pouvoir islamiste autoritaire. Quoiqu'interne à la révolution, puisque doublement établi dans la lutte contre l'État de barbarie et le refus de la ré-étatisation représentée par la proclamation du califat, le Front al-Nosra n'avait pas moins régulièrement réprimé au sein des zones libérées les courants idéologiques rétifs à ses politiques.

Je voudrais proposer ici à la lecture une partie des mémoires – traduites de l'arabe par mes soins – d'un ami proche, Rayān Rayān de son nom d'activiste révolutionnaire de premier plan à Alep, qui a fini par fuir le pays après avoir été enlevé et torturé par le Front al-Nosra.

À l'aube de l'année 2015, de plus en plus de pratiques de la part des clercs juridiques d'Al-Qaeda et de ceux qui en étaient idéologiquement proches s'affirmaient ouvertement

hostiles à la révolution syrienne. Cette opposition s'est ainsi matérialisée par une série d'agressions physiques contre les militants civils à Alep, dans le droit fil d'un discours de plus en plus diffusé qui présentait l'Armée libre comme des agents de l'Occident, des mercenaires athées et libéraux dont le seul objectif était l'établissement d'une démocratie représentative et moderne.

En réalité, ce courant était apparu publiquement à Alep au cours de l'année 2013, mais avait été fortement affaibli par l'expulsion de Daech de la ville en janvier 2014, contraint au travail clandestin et seulement porté par les clercs d'al-Qaeda, ceux du Hizb at-Tahrir, d'Ahrar es-Sham. C'est ainsi que des manifestations furent organisées au cours desquelles apparaissaient le drapeau noir, tandis qu'y était brûlé celui de la révolution, et y étaient scandés des slogans rejetant la laïcité et la démocratie. En même temps que la critique morale, de plus en plus de voix s'élevaient contre le commandement de l'Armée libre, coupables selon elles des échecs militaires des forces insurgées. En 2015, ces pratiques se sont alors incarnées dans la mise en place de check-points du Front al-Nosra, où étaient régulièrement agressés ceux qui étaient identifiés comme révolutionnaires, conduisant *in fine* à une sorte de retrait partiel de la révolution dans des territoires qui étaient sous leur autorité.

Nous autres, militants civils à Alep, constatant le recul de plus en plus manifeste de la révolution au sein même des territoires libérés, nous avons débuté la campagne « Porte ton drapeau », dont l'objectif était de recréer ainsi l'élan collectif pour lequel tant de martyrs étaient tombés : des centaines de graffitis furent dessinés sur les murs, des drapeaux géants couvrant les immeubles de la ville et la demande faite aux différentes factions militaires affiliées à l'Armée libre de bien mettre en évidence la cocarde révolutionnaire sur leurs voitures et leurs locaux. Cette campagne fut dans un premier temps un succès, notamment par la célébration, le 15 mars 2015, de l'anniversaire de la révolution, et atteignit l'objectif de rétablir la révolution dans des territoires libérés du joug du régime.

Près d'une décennie après les événements que décrit Rayān dans ses mémoires, alors que la révolution a triomphé, une première conférence-débat publique est tenue dans un centre culturel d'Alep libérée. La salle à deux étages est complètement remplie. L'assistance compte autant d'hommes que de femmes – voilées ou non –, autant de jeunes que de personnes plus âgées, autant d'anonymes que de visages célèbres – par exemple la figure historique de la gauche alépine Samir Nachar. Sur scène, la blogueuse et militante Marcelle Shehwaro discute avec l'écrivain Yassin Haj Saleh. Celui-ci met en question la continuité historique entre l'élan révolutionnaire des débuts et la surprise d'une libération conduite par des héritiers d'al-Qaeda. Marcelle l'interrompt vivement : « Mais c'est nous qui leur avons imposé notre drapeau ! C'est grâce à nous qu'ils sont devenus ce qu'ils sont ! ».

En va-t-il bien ainsi ? À Alep, en 2015, le Front al-Nosra immergé dans une zone libérée – hétérogène et comptant une grande diversité d'acteurs politiques, militaires et religieux – brûlait l'étendard de la révolution, portant haut la bannière noire d'une sanglante poussée nihiliste. À l'heure des bombardements à la bombe-baril et au gaz sarin, l'islamisme avait ainsi représenté une puissante force d'esthétisation eschatologique, celle du désastre, prospérant dans l'oubli du monde, « cannibalisant » la trame révolutionnaire – selon un terme du même Yassin Haj Saleh. À Idlib, tout au long des années amères de défaites successives, son lointain héritier du Comité de libération du Levant (HTC) reprenait pourtant à son compte ce même drapeau révolutionnaire, refusant de proclamer l'émirat ou le califat qu'espéraient certains dans ses rangs, établissant en lieu et place un « Gouvernement du salut syrien » dont le propre fut de situer la rédemption collective sur le plan terrestre de la lutte contre le tyran, de la réconciliation nationale et d'un développement social et économique résolument libéral.

Cette ahurissante transformation théologico-politique n'avait pourtant pas été sans heurt : il fallait rompre les derniers liens avec al-Qaeda, se réclamer de nouvelles références légales, réprimer les nombreux récalcitrants. La mutation du Front al-Nosra en mouvement politique nationalisé a cependant été favorisée par l'afflux des

millions de réfugiés venus de l'ensemble des régions du pays – tous conduits à l'exil par le refus de vivre à *nouveau* sous le joug de l'État de barbarie. C'est dans le cadre de cette expérience socio-anthropologique singulière (la refondation à échelle réduite de la totalité sociale et de sa pluralité interne), conduisant à la coagulation d'affects de résistance face à une défaite pourtant attestée, qu'a eu lieu l'incubation du mouvement qui a fini par triompher de l'État de barbarie.

Le Comité de libération du Levant (HTC) est ainsi l'expression d'une nationalisation-sécularisation dont le paradoxe est d'avoir été opérée au cœur d'un islamisme que l'on serait fondé à qualifier de radical. La nationalisation marque-t-elle une rupture dans cette trame théologico-politique ? Sans doute, mais il serait réducteur de ne répondre à cette question qu'à la lumière de l'apprentissage historique réalisé par les soutiens du mouvement. J'ai écrit précédemment, suivant en cela les mots de Yassin Haj Saleh, de Montassir Sakhi et d'autres encore, que la poussée islamiste ayant suivi la répression sanglante de la révolution par le régime était de teneur nihiliste, c'est-à-dire établie sur la négation de la totalité sociale *telle qu'elle est*. Se pourrait-il cependant que, malgré son incontestable potentiel violent, cette théologie politique porte en elle quelque vertu historique ?

À l'heure de l'endiguement quasi complet de la révolution, quand Idlib représentait la dernière région échappant au joug de l'État de barbarie, l'utopie religieuse proposée par le Comité de libération du Levant (HTC), celle d'une concrétisation *hic et nunc* de Dieu et de sa Loi, avait représenté une pierre d'achoppement pour la contre-révolution assadienne. Cet obstacle était de surcroît tant interne qu'externe : à l'intérieur, l'utopie religieuse a non seulement pu fonder l'opposition morale à la vassalisation par la Turquie d'une partie de la vieille Armée libre révolutionnaire et à sa transformation en bataillons de mercenaires cyniques et parfois sanguinaires, mais a aussi pu justifier le rejet du processus de réconciliation d'Astana avec l'État de barbarie, qui aboutissait en 2017 sous la triple égide russe, turque et iranienne ; à l'extérieur, elle a galvanisé la résistance à la troupe assadienne.

La persistance de l'utopie religieuse a permis de maintenir l'esprit de refus de la défaite et sa transformation en politique de responsabilité au sein d'une totalité sociale aussi large que celle qui se refondait alors à Idlib. Abu Adil, un responsable de la nouvelle administration politique d'Alep, me raconte sa surprise, plusieurs mois avant la libération, de recevoir un coup de fil direct du chef du Comité de libération du Levant (HTC), Abou Mohammed al-Joulani. Étudiant révolutionnaire d'Alep, exilé à Idlib depuis la chute de sa ville entre les mains du régime assadien, Abu Adil était alors la figure de proue d'un mouvement social insurgé contre le pouvoir local. Il avait été convié par al-Joulani à un entretien en tête-à-tête, qui avait duré plus de cinq heures, dont il était ressorti convaincu de la stature nationale de son interlocuteur.

D'allégorie en allégorie

Qui est alors celui qui a été catapulté chef du nouvel État syrien à la faveur de la libération ? Le soulèvement syrien n'a pas manqué de figures charismatiques. Il faudrait encore réaliser une cartographie mettant en lumière les différents possibles historiques qui se sont incarnées à travers elles. Je voudrais ici simplement en poser quelques jalons pour mieux discerner la dynamique socio-anthropologique dont cette libération signe l'achèvement.

En se cantonnant aux figures qui ont porté les armes, il me faut bien sûr citer Abdel Basset Sarout, Abou Ja'far de son nom de guerre, dont le visage s'affiche à chaque coin de rue de chaque ville et bourgade de la Syrie libérée. Abdel Basset avait été gardien de but dans l'équipe de football junior de Syrie, ce qui lui a valu à l'heure du soulèvement le surnom de « gardien de la révolution ». Issu d'un milieu populaire de Homs, ville célèbre pour ses arts oratoires et l'humour de ses habitants, il avait été l'un des brillants animateurs des manifestations de l'heure pacifique de la révolution, auteur de chants célèbres, avant de prendre les armes et de subir le terrible siège de sa ville en 2014 par les troupes coalisés du régime assadien et du Hezbollah accouru en renfort. En désespoir de cause, Abdel Basset s'était brièvement joint à l'État islamique,

avant de réaliser que ce projet théologico-politique n'avait que peu de rapport avec la libération du pays. Mort sur le front de Hama en 2019, au cours d'une offensive assadienne contre la poche d'Idlib, son destin dramatique – que redoublait l'assassinat d'une partie considérable de ses proches – avait longtemps paru figurer celui de la révolution entière.

Quelques semaines après la libération, alors que je me trouvais à Alep, j'assistai à une représentation d'une chorale de femmes révolutionnaires reprenant encore l'un des plus célèbres chants d'Abdel Basset, dédié aux morts de la révolution et annonçant son propre martyre. Cette génération engloutie – dont Abdel Basset Sarout est la figure tutélaire – est celle qui avait eu vingt ans à l'heure de la révolution. Sa lutte avait représenté la réponse existentielle de la société syrienne confrontée au risque de l'anéantissement, lorsque l'esthétisation du conflit permettait le maintien *envers et contre tout* du collectif révolutionnaire, au risque de devenir sacrificiel et eschatologique. Le souvenir tragique d'Abdel Basset Sarout ne cesse de parcourir la société syrienne libérée, comme en cette soirée où, au hasard de mes pérégrinations autour de la mosquée omeyyade de Damas, j'entends un jeune adolescent fredonner : « Abdel Basset, notre martyr, tu es toujours avec nous ».

Autre figure majeure de la révolution, celle d'Abd al-Qader Salah, Hajjī Mārī' de son nom de guerre. Celui-ci avait été commerçant agricole de la région d'A'zāz, puis a fondé dès les premiers temps de la révolte la « Brigade de l'unicité », sans doute l'organisation la plus réverée parmi celles qui sont nées dans les tumultes du soulèvement. Ce mouvement politique et militaire a notamment eu un rôle de premier plan dans l'expulsion, un an après les débuts de la révolution, des troupes assadiennes de la zone libérée d'Alep-Est. Doué d'une rare aptitude au rassemblement, Abd al-Qader Salah s'était rapidement affirmé comme une figure d'unité au sein du collectif révolutionnaire. Sa modestie et son affabilité, sans doute héritées de ses années *tablīghī* – un mouvement prédicatif célèbre pour le caractère débonnaire de ses membres –, avait facilité l'intégration des différentes factions sous sa tutelle. À la différence d'autres chefs militaires archboutés sur la vaste gamme des différences idéolog-

iques ou stratégiques, Abd al-Qader Salah était un partisan résolu du pragmatisme, cherchant prioritairement à organiser une force politique et militaire cohérente face au régime assadien. Aussi son assassinat en 2013, lors d'un bombardement du régime, a-t-il marqué un tournant pour la rébellion, privant l'Alep révolutionnaire d'un de ses chefs les plus admirés. À l'heure de la libération, j'ai voulu interroger son souvenir auprès de ceux qui l'ont connu. Abu Leïla, parmi les principaux responsables de la nouvelle administration politique d'Alep, militant des premiers temps de la révolution, me dit par exemple son admiration éternelle pour Abd al-Qader Salah. Le même m'indique néanmoins que le chef de la « Brigade de l'unicité » était moins un homme d'État que l'apothéose morale de l'idéal révolutionnaire, et qu'il n'avait jamais eu vocation à prendre le pouvoir.

À l'extrême opposé, Mohammed Zahran Allouche est sans doute le représentant le plus emblématique – avec l'État islamique – de la tentation nihiliste qui a pris corps au fil du soulèvement et de sa répression par le régime d'Assad. Fils de l'influent prédicateur salafiste Abdullah Allūsh, formé en théologie islamique en Arabie saoudite, il fut d'abord incarcéré en 2009, avant d'être relâché par l'État ba'thiste peu après le début de la révolution. Issu d'une bourgeoisie traditionnelle de Douma, qui avait subi un important déclassement à l'époque de la construction nationale postcoloniale, Zahran Allouche avait fondé à sa sortie « l'Armée de l'islam », soit le plus important groupe militaire de la région de Damas. Autoritaire et charismatique, au point d'être perçu par certains de ses partisans comme un personnage messianique – un *Mahdi* annoncé par son nom : Mohammed ibn Abdullah¹ –, Zahran Allouche avait établi un règne despotique à Douma. Il était à l'origine de nombreuses exactions et disparitions forcées. En décembre 2015, il trouva lui-même la mort dans une frappe aérienne russe.

Fait d'importance : Zahran Allouche, dont l'ascension peut être décrite dans les termes de la radicalisation d'une bourgeoisie provinciale et conservatrice en perte de vitesse à l'heure de l'État moderne, fut un rival historique du nouveau chef de l'État syrien. Abou Mohammed al-Joulani, qui a abandonné son nom de guerre

quelques jours avant la prise de Damas au profit de son nom civil Ahmed al-Charaa, a ainsi toujours maintenu son groupe – le Front al-Nosra devenu le Comité de libération du Levant (HTC) – à respectable distance de l'Armée de l'islam de la Ghouta orientale. L'opposition entre ces factions et leurs chefs – que l'œil trop extérieur pourrait voir comme similaires – est tant stratégique qu'idéologique. À l'inverse de Zahran Allouche, Ahmed al-Charaa n'a pas établi son groupe sur le fondement de solidarités claniques ou tribales, quoiqu'issu d'une famille fameuse du Golan exilée à Damas après la défaite de la Guerre des Six jours. Son parcours s'est ainsi déployé suivant une tout autre pente socio-historique, laquelle est d'abord celle d'une élite sunnite pleinement intégrée à l'État syrien. Son oncle, Farūq al-Charaa, fut un personnage important du régime ba'thiste, ministre des Affaires étrangères sous Hafez al-Assad, vice-président sous Bachar, avant d'être écarté du sérail par manque d'adhésion à la répression du soulèvement. Son propre père, Hussein al-Charaa, intellectuel et économiste formé à Bagdad, était quant à lui un nationaliste arabe, de tendance nassérienne, emprisonné à plusieurs reprises par le régime assadien.

Particularité rare parmi les tenants de la trame théologico-politique de l'islamisme, Ahmed al-Charaa a pleinement revendiqué cette filiation, si séculière soit-elle. La rupture représentée par son engagement dans les rangs d'al-Qaeda à l'heure de l'invasion américaine n'en est dès lors que plus spectaculaire. Qu'est-ce qui a mené cet enfant de la meilleure bourgeoisie nationaliste au *djihād* en Iraq ? Apparu sur la scène publique peu après l'entame de la révolution syrienne, Ahmed al-Charaa a régulièrement fait récit de sa trajectoire au cours d'entretiens donnés à la presse, évoquant l'écrasement de la seconde *intifāda* comme point de rupture. On peut pourtant en douter : son père, qui fut proche de l'Organisation de libération de la Palestine, n'était pas moins sensible que lui à la cause palestinienne, Ahmed al-Charaa rappelant lui-même qu'il a baigné dans un milieu très préoccupé par cette question, ce qui n'en rend la singularité radicale de son engagement islamiste que plus mystérieuse².

Sans moyens d'enquêter davantage sur la réalité de la trajectoire biographique du nouveau chef de l'État syrien, je me permets en ce point une simple hypothèse, qui porte plus généralement sur la dynamique historique propre au groupe social auquel celui-ci appartient. L'engagement d'Ahmed al-Charaa dans le *djihād* irakien réitère un schéma récurrent dans l'histoire politique arabe, celui de la réaction de la bourgeoisie – en particulier sunnite – à la perspective de sa marginalisation, laquelle a pris forme en Syrie par la mainmise sur l'État de la famille al-Assad et d'une partie de la communauté alaouite. Cette dépossession d'un groupe social dont les ressources morales sont celles d'une population majoritaire a conduit Zahran Allouche – représentant d'une bourgeoisie provinciale et conservatrice – au repli clanique *infranational*, sous la forme d'une politique messianique aussi violente que nihiliste, mise en œuvre à Douma. S'agissant d'Ahmed al-Charaa, issu d'une bourgeoisie sécularisée et nationaliste, le détour irakien représente à l'inverse un engagement existentiel fondé sur l'idéal *supranational* de solidarité religieuse. Que celui-ci ait pu également être le lieu d'une violence de grande ampleur ne fait pas de doute.

Cependant, à rebours du repli clanique, ce panislamisme a aussi permis une lente descente d'utopie, dont le parcours ultérieur d'Ahmed al-Charaa est l'expression. Chacune des stations de sa trajectoire après la poussée utopique qui l'a conduit en Irak marque un jalon du procès de renationalisation : le retour en Syrie à l'heure révolutionnaire et la territorialisation subséquente du *djihād* ; le refus de la proclamation califale au profit de l'allégeance à al-Qaeda, réseau islamiste dont la particularité est précisément de ne pas viser à la ré-étatisation ; la rupture avec cette même organisation afin d'administrer Idlib et d'incorporer dans le « Gouvernement du salut syrien » des acteurs issus d'autres courants politiques, en particulier une élite libérale et pragmatique devenue le premier cercle d'Ahmed al-Charaa ; la conquête de Damas et le parachèvement du procès de nationalisation-sécularisation par la refondation d'un État civil, représentatif de toutes les communautés composant la société syrienne, fondé sur le droit constitutionnel et la pratique électorale, *in fine* à rebours de toutes les préconisations historiques de l'islamisme radical.

L'utopie théologico-politique islamiste a permis la réaffirmation de la bourgeoisie sunnite au plan national ; son délaissement à l'heure de la libération est la condition d'un mode de gouvernement qui repose sur le respect des différences confessionnelles et culturelles. J'en conviens sans peine, tout cela ne relève que de la conjecture. Le legs de la grande poussée religieuse née en creux de la révolution syrienne est ainsi la douloureuse reconstitution des conventions sacrées mises à mal par la violence exterminatrice de l'État de barbarie, au premier rang desquelles l'impératif de défendre la société et ses membres. Au regard de son groupe social, le parcours d'Ahmed al-Charaa est indéniablement un passage à la limite, mais il n'en éclaire pourtant pas moins *depuis l'intérieur* la trajectoire historique d'ensemble. En atteste la popularité incontestable dont jouit à l'heure actuelle le nouveau président dans les plus vastes segments de la société syrienne, y compris parmi les milieux séculiers et progressistes peu suspects de mansuétude à l'égard de l'islamisme radical.

La forme de néo-ottomanisme éclairé et démocratisé dont l'ascension d'Ahmed al-Charaa est l'expression reste un rare horizon d'apaisement pour la société syrienne dévastée et épuisée. Sa plus sérieuse mise à l'épreuve réside toutefois dans l'émergence d'une nouvelle figure: celle de seigneurs de guerre en quête de rétribution ou de vengeance. Le sanguinaire brigand Abu Amscha figure parmi ceux-ci. Ancien ouvrier agricole devenu dirigeant de la faction militaire Suleyman Shah, célèbre pour son goût du luxe et les nombreuses exactions que ses hommes n'ont cessé de commettre lors de leurs campagnes militaires, Abu Amscha est le principal responsable du meurtre de centaines de civils alaouites à la suite d'une tentative de coup d'État assadien³. À l'heure la plus sombre, tout le prestige moral de la victoire sera nécessaire pour réparer ce qui peut l'être et mettre un terme définitif aux affects destructeurs qui trouvent leur expression dans cette sorte de personnage.

La vérité d'une sécularisation

Dans un ouvrage récemment traduit en français, le philosophe américain Michael Walzer parlait de trois situations nationales (l'Inde, Israël et l'Algérie) pour énoncer *le paradoxe des libérations nationales* : l'émergence de courants religieux néo-réactionnaires quelques décennies après le triomphe des mouvements émancipateurs⁴. Cette résurgence théologico-politique n'est pas strictement traditionnelle. Ses partisans sont *également* emportés par les transformations socio-anthropologiques qui accompagnent la construction de l'État-nation postcolonial. Cependant, une libération inapte à transformer réellement l'expérience religieuse ou, plus précisément, incapable de solder les contradictions dont les libérateurs avaient hérité et qu'ils n'avaient eu pas le courage d'affronter prend finalement la forme d'une réaction religieuse mettant en péril la construction nationale née des indépendances. Walzer conclut sur la nécessité pour les courants d'émancipation de se confronter (*engage with*) aux traditions religieuses, sans postulat de supériorité morale ni excès d'indulgence.

Lors de ma longue entrevue avec la nouvelle administration politique d'Alep, j'ai par malheur oublié mon carnet d'enquête. J'ai donc dû, en catastrophe, prendre des notes sur la page de garde – puis bien vite dans les marges du texte – de l'ouvrage que je lisais alors. C'était la *Critique de la raison religieuse* de l'intellectuel syrien Sadik Al-Azm, publié en 1969, peu après la défaite lors de la Guerre des Six jours. En voyant la couverture et le titre arabe, mon interlocuteur Abu Adil, le même qui avait d'abord été un opposant à al-Joulani à Idlib puis était ressorti bouleversé d'un entretien avec le futur chef de l'État syrien, s'était exclamé : « Sadik Al-Azm ?! J'ai lu, c'est passionnant ! ».

À rebours de Michael Walzer, il ne s'agit pas simplement d'inviter les progressistes à « *engage with* » la tradition religieuse afin de la gagner à la cause émancipatrice. La question est d'abord celle du travail qui s'opère au sein même d'une trame théologico-politique, lorsque le salut messianique ou eschatologique parvient à être reterritorialisé et nationalisé, c'est-à-dire projeté dans les termes terrestres d'une quête de justice *pour tous*. Cette transformation se réalise dans l'expérience d'un groupe et des ressources morales

dont il dispose, selon la trajectoire sociohistorique qui lui est propre. Walzer n'a pourtant pas tort lorsqu'il affirme la nécessité d'accompagner intellectuellement ce travail. Il s'agit d'avoir le courage d'explicitier ce douloureux apprentissage collectif pour le pérenniser ; de traduire et de formaliser les gains de réflexivité réalisés ; de réformer enfin la rationalité religieuse à la lumière des nouvelles conventions sacrées auxquelles est parvenu le groupe. Ainsi, la lumineuse théologie de la résistance pacifique de Jawdat Said et de Abd al-Akram Saqqa, que j'évoquais en ouverture, pourrait représenter autre chose qu'une heureuse exception. À cette seule condition, la Syrie, terre ravagée par une succession de drames effroyables, pourrait redevenir – espoir fou ! – un phare pour les mondes arabes et musulmans.

(13 mars 2025)

—

Chronique d'une libération. Reportages de Syrie, 4/4 À l'ombre de la révolution syrienne, la nouvelle question moderne

Par Hamza Esmili | 19-05-2025

Une conversation avec un marchand de luths au souk d'Al-Hamidiyah ; une soirée dans un ciné-club naguère clandestin à Damas ; le triomphe, dans un débat à Alep, d'un ancien leader de l'opposition... Pour Hamza Esmili, qui signe ici sa dernière chronique syrienne dans les *TQR*, ce sont là autant d'occasions de réfléchir sur les effets passés et présents de l'impératif de modernisation dans la société syrienne. Le régime d'Assad aura été une synthèse meurtrière entre projet modernisateur et dictature militaire. La révolution parviendra-t-elle à renouveler la question moderne, par le postulat de l'égale dignité de tous à faire l'Histoire ?

Si l'on devait représenter par une scène originelle les turpitudes de l'impératif de modernisation au sein des sociétés arabes, ce serait sans doute celle que brosse à grands traits l'historien marocain Abdellah Laroui dans *L'idéologie arabe contemporaine*. Ce dernier dressait ainsi le portrait du politicien bourgeois qui *a cru* en l'idéal du progrès :

Longtemps, il utilisa une image : le peuple force invincible ; maintenant, il la prononce avec amertume ; le peuple même guidé par ses élus, garde un silence obstiné. La liberté, se demande le politicien, nous l'avons bien, mais la puissance ? Et comme il croit que cette puissance lui est due, il se

retourne sur et contre le peuple. Pour la première fois, avec le recul nécessaire, il le voit vraiment, tel qu'il est : ignorant, crasseux, assoupi. Alors, les demeures des grandes familles se fortifient, les clubs se ferment et les voitures sillonnent les rues rideaux tirés, pour se prémunir contre des spectacles trop violents. Le paysan devient l'expression d'un autre monde, d'une autre humanité (d'ailleurs, la différence est souvent historico-raciale), et le politicien-juriste ne refuse plus avec indignation les insinuations des étrangers sur l'influence du climat, de la race et du sol. Énervé et déçu, trahi par l'évènement, l'homme de la chicane se tait¹.

À l'heure où Laroui publiait ces lignes, la défaite cataclysmique des armées arabes lors de la Guerre des Six jours n'avait pas encore mis un terme définitif au rêve d'émancipation nationale, à cette première expression de l'idéal du progrès au sein des sociétés sorties du joug colonial. Reste que les indépendances si chèrement acquises avaient déjà conduit à d'insolubles contradictions socio-historiques. S'agissant du Maroc, cas d'étude privilégié de Laroui, le souvenir de la lutte triomphante de 1956 était pourtant encore tout proche. La sécession de la bourgeoisie citadine, « classe-pivot² » porteuse de l'œuvre modernisatrice, n'en avait pas moins *déjà* eu lieu. Elle se traduisait par l'abandon de l'arabe – que cette même bourgeoisie citadine avait originellement promu – au profit du français devenu langue maternelle des élèves de la Mission française, à la manière de l'aristocratie tsariste confiant ses enfants aux précepteurs allemands ou français. Cette sécession aboutissait également au délaissement de la chose publique au profit de l'affairisme et du clanisme. La bourgeoisie acquise aux idées de la modernité se détournait de la politique, abandonnant la direction de l'État à la monarchie et à certaines élites rurales ou issues de la collaboration coloniale. Elle faisait advenir le triomphe du traditionalisme, dans la droite lignée de la politique indigène du maréchal Lyautey.

Le séparatisme des fractions modernisées de la bourgeoisie citadine a eu de graves conséquences culturelles et politiques dans l'histoire marocaine, que je n'approfondirai pas plus ici. Il me semble cependant essentiel de souligner un point. Les groupes

sociaux qui ont repris pour un temps le flambeau de l'idéal d'émancipation – essentiellement les classes populaires citadines – ont eu affaire à la répression de l'État, répression d'autant plus violente qu'elle faisait fond sur la division sociale que Laroui symbolisait par la scène du politicien bourgeois se retournant *pour la première fois* sur son peuple. Ainsi, sans être à l'origine de la violence politique des « années de plomb », la bourgeoisie citadine y consentait ou, tout du moins, demeurait indifférente. Aussi féroce soit-elle, cette répression n'a pourtant pas abouti au meurtre de masse. L'État monarchique châtiait toute forme d'expression politique dissidente, mais il ne conduisait pas pour autant l'éradication de populations entières.

En Syrie, la problématique de l'œuvre modernisatrice et des groupes sociaux qui en portent le flambeau n'a pas été moins aiguë qu'au Maroc. Elle s'est toutefois constituée selon d'autres coordonnées sociales et historiques : d'un côté, la conversion réussie des élites ottomanes au nationalisme arabe et au parlementarisme bourgeois ; de l'autre, la nécessaire transformation d'un pays très largement agraire au sortir de l'indépendance³. L'accession au pouvoir de grandes familles gagnées aux idées libérales a alors permis la poursuite d'un processus de modernisation au-delà des généreux élans de la lutte anticoloniale. Cette construction nationale venue d'en haut creusait cependant un écart grandissant avec la majorité rurale du pays – l'armée représentant un lieu potentiel d'ascension sociale pour l'élite paysanne par le biais des nombreuses académies militaires et écoles d'officiers du pays.

Le clivage entre l'État bourgeois et parlementariste et l'armée, d'extraction rurale et organiquement portée à l'autoritarisme, a abouti à une interminable succession de coups d'États entre 1944 – date de l'indépendance de la Syrie – et 1963 – date de la prise de pouvoir du Ba'th. Celui-ci opérait une synthèse inespérée entre un projet modernisateur inspiré du nationalisme arabe et la dictature militaire. La montée en puissance des *officiers libres* représentait ainsi une forme de fascisation interne à l'idéal du progrès moderne.

Ce n'est pourtant qu'au fil des décennies que cet aboutissement – celui d'un processus de modernisation dirigé tambour battant par l'État militarisé – allait révéler ses plus graves travers.

Le kitsch génocidaire

Au souk d'Al-Hamidiyah, dans cette vieille ville de Damas transportée d'ardeur révolutionnaire, les badauds sont si nombreux que de véritables embouteillages entravent la circulation dans les allées du marché couvert. Le toit, criblé d'impacts laissés par la sanglante répression française de la grande révolte druze de 1925, laisse filtrer quelques traits de lumière naturelle, comme autant de rappels de la persistance du monde au-delà de l'air confiné du marché⁴. C'est non loin de là que, quelques années avant l'épopée guerrière de Sultan al-Atrache et sa répression par la troupe coloniale, le général Henri Gouraud s'était rendu sur la tombe de Saladin pour annoncer le « retour des croisés ». Aujourd'hui, le mausolée compte un occupant inattendu. Le Ba'th y a placé, aux côtés des deux tombes de Saladin⁵, le cercueil massif de Mohamed Saïd Ramadan al-Bouti, un théologien sunnite du régime assadien. Partisan d'une forme *modérée* de répression de la révolution, il avait été assassiné en 2013 dans un attentat aux motivations obscures. Depuis, la figure universelle de la justice chevaleresque côtoie celle de la compromission avec l'État de barbarie.

Mon interlocuteur à Al-Hamidiyah est marchand de luths. Son échoppe, discrète et reculée, se situe bien au-delà des étals infinis où l'on vend des chaussettes brodées d'images moquant la dictature déchue et des petits drapeaux révolutionnaires aux couleurs de la nouvelle Syrie. Le marchand de luths a grandi à Damas, mais sa famille est originaire de Hama. « Pendant des décennies, on n'a rien pu dire de ce qui nous était arrivé. J'ai deux oncles maternels qui sont morts en 1982, mais on n'avait pas le droit d'en parler à la maison ». Sa ville est une ville-martyre. Ce fut sans doute la première du monde arabe d'après les indépendances, où la répression n'a pourtant manqué ni de vigueur ni de variété. Toutefois, la destruction déchaînée sur Hama par Rifaat al-Assad, frère du leader

éternel, afin de punir une insurrection des Frères musulmans, avait pris la forme alors rare d'une pulsion urbicidaire. On avait assisté à Hama à la velléité d'annihiler la totalité du milieu social où la contestation avait pris corps – environ 40000 morts en un mois de dévastation.

Sans doute est-il erroné de voir dans l'écrasement de Hama la première actualisation de la potentialité éradicatrice logée au cœur du pouvoir du Ba'th. Quelques années plus tôt, les troupes de Hafez al-Assad, attisant les braises de la guerre civile libanaise, n'avaient-elles pas *rigoureusement* détruit le camp palestinien de Tel al-Zaatar dans la région de Beyrouth ? Hama symbolisait néanmoins une forme de ré-internalisation de la violence géopolitique dont le Ba'th avait fait le cœur battant de sa *Weltanschauung*. Cette vision paranoïaque du monde avait trouvé un point de fixation superficiel avec Israël, mais sa pleine envergure n'avait été démontrée qu'à l'heure de la guerre d'extermination menée par le Ba'th contre sa propre société.

Qu'est-ce qui avait ainsi conduit au retournement éradicateur de l'œuvre modernisatrice ? Avant Hama, la violence ba'thiste avait emprunté les atours plus classiques de la répression de toute forme de dissidence politique, en particulier communiste. Ce n'est qu'après qu'eut éclaté à travers le pays une importante révolte islamiste que s'est mise en branle la machine éradicatrice, variante sanguinaire de la scène du politicien moderniste découvrant son peuple comme un corps ennemi.

Cette violence destructrice est le produit d'une œuvre modernisatrice préemptée par une élite militaire issue d'un groupe religieux historiquement persécuté, les Alaouites. La régression de l'œuvre modernisatrice au conflit existentiel entre une minorité revancharde à l'heure de son accession au pouvoir et une majorité qui en a progressivement été écartée est unique à l'échelle du monde arabe. Après Hama, le ba'thisme avait systématisé sa politique d'endiguement de la majorité sunnite. Cette politique était même devenue la principale grammaire idéologique de la répression d'État. Aram Karabet, arrêté en 1987, détenu et torturé à la sinistre

prison d'Adra, n'avait-il pas subi l'accusation – particulièrement absurde s'agissant d'un enfant de réfugiés arméniens – d'être lui aussi *frère musulman* ?

Plus encore que le politicien bourgeois de Laroui à *nouveau silencieux* face aux idées coloniales sur l'influence du sol et du climat, le Ba'th a donc opéré la traduction raciale de l'œuvre modernisatrice, traduction validée et consacrée tant par les mouvements occidentaux d'extrême-droite que ceux d'extrême-gauche, lesquels communiaient dans le soutien à un régime assadien envisagé comme représentant exemplaire d'une avant-garde civilisationnelle. Emmanuel Todd, démographe autoproclamé prophète depuis qu'il avait « annoncé » la chute de l'Union soviétique, revendiquait même pouvoir discerner les motifs anthropologiques – soit les « fluctuations du taux d'endogamie » – de la révolution et de sa répression, appelant l'Europe à se ranger résolument aux côtés du régime assadien au nom de la communauté des races modernes.

Qu'est-ce pourtant que le modernisme ba'thiste ? « J'ai eu le sentiment de comprendre que les événements récents ne signifiaient pas le recul des groupes les plus retardataires devant une modernisation trop brutale ; mais le rejet, par toute une culture et tout un peuple, d'une modernisation qui est elle-même un archaïsme », écrivait Foucault à propos du shah d'Iran. À rebours de l'avant-garde civilisationnelle exaltée par les thuriféraires occidentaux du régime assadien, l'idéal ba'thiste était aussi celui du kitsch le plus chimiquement pur. Le kitsch ba'thiste diffère pourtant de celui que tance impitoyablement Kundera : il y voyait le renouveau offert par le communisme soviétique au thème chrétien de l'immaculée conception, une poussée idéaliste travaillant *sincèrement* à la suppression de toute aspérité du réel. Le régime assadien ne partageait pas cette visée naïve de perfection humaine. À l'inverse, il a donné au kitsch le sens d'un modernisme *cyniquement* grotesque, ce qu'expriment par exemple les innombrables « Notre leader pour l'éternité » peints en lettres monumentales sur les murs de Syrie en l'honneur de Hafez al-Assad – pourtant décédé depuis près d'un quart de siècle. Grotesque, le ba'thisme l'était tout autant que le shah d'Iran gonflé de rêves d'aryanité et paradant à Persepolis comme

un Darius des temps modernes, tout autant également que le maréchal Abdel Fattah al-Sissi se rêvant pharaon et accueillant ses illustres prédécesseurs au Musée national de la civilisation égyptienne au terme d'un pompeux « Grand défilé doré ». Cette œuvre modernisatrice est kitsch parce qu'*elle se sait* grotesque – réflexivité sarcastique dont elle fait supporter le coût à ses administrés, comme une marque suprême de l'allégeance qu'ils et elles lui doivent.

La crierie ironie assadienne avait pour corollaire nécessaire la paranoïa d'État, puisque la nature grotesque du régime *devait* être connue de tous et toutes. L'écrivain Yassin al-Haj Saleh a récemment décrit Damas comme la ville libérée d'un siège qui n'avait jamais eu lieu. C'est ainsi que les rues syriennes étaient barbelées, barricadées, fortifiées, que les bâtiments les plus emblématiques de la terreur ba'thiste étaient placés au cœur des grandes villes du pays, comme une sorte d'avertissement permanent aux riverains et aux badauds. C'est ainsi également que doit être comprise la référence palestinienne du régime, laquelle était à strict usage interne. En témoignent ce lieu de torture – l'un des pires du pays – cyniquement nommé « branche Palestine » ou encore la prison de Saednaya dont le mur d'enceinte était décoré d'un immense drapeau palestinien – qui est aussi celui du Ba'th.

Ce nouage du modernisme kitsch et de la paranoïa géopolitique à usage interne est paradoxalement ce qui explique le soutien perpétuel des franges majoritaires de la gauche arabe au parti ba'thiste. On a beaucoup et justement décrit « l'anti-impérialisme des imbéciles », selon un terme de l'intellectuelle syrienne Leïla al-Shami, et le conspirationnisme écervelé qui avaient si efficacement empêché la solidarité à l'égard de la révolution. Il reste pourtant encore à faire une critique plus substantielle de la gauche arabe à la lumière de la chute définitive du Ba'th. Cette fin ne peut avoir en toile de fond que les errances de l'œuvre modernisatrice – lorsque ceux et celles qui la portent se voient comme les représentants satisfaits d'une avant-garde civilisationnelle.

À sa manière, le marchand de luths originaire de Hama témoigne de la vérité du réel que l'on redécouvre, par opposition au sanglant grotesque des années ba'thistes. « Cette année, c'est la première fois que les familles pourront porter publiquement le deuil, plus de quarante ans après le massacre! ».

L'expérience historique

Dans le Damas bourgeois des ambassades et des cafés à la mode, au sous-sol d'un immeuble donnant sur le parc al-Jahiz, du nom d'un célèbre polymathe de l'Iraq médiéval, auteur d'une première théorisation du principe de sélection naturelle, une projection cinématographique doit avoir lieu. Depuis la libération, les ciné-clubs se sont multipliés dans le pays, diffusant les films de l'heure révolutionnaire, suscitant force débats et échanges parmi le public venu en nombre. Mais le ciné-club d'al-Jahiz a une histoire singulière : antérieur à la chute du régime, il a longtemps œuvré dans la clandestinité, projetant au cœur même du Damas ba'thiste – courage inouï – les œuvres filmiques produites dans l'exil où s'était réfugiée la culture syrienne. Ce soir-là, il s'agit de la toute première projection publique du club. Le public est si nombreux que, arrivé en retard, je regarde le film depuis l'entrebâillement de la porte de l'appartement en sous-sol.

Le film projeté est *Le sergent immortel* de Ziad Kalthoum. Le réalisateur avait été officier dans l'armée syrienne, tout en participant discrètement, sur son temps libre, au tournage du film *Une échelle pour Damas*, du fameux réalisateur Mohamed Malas. *Le sergent immortel* est donc un film dans le film, mise en abyme tissée d'images du service militaire de Ziad Kalthoum ainsi que d'entretiens avec les acteurs et figurants du tournage de Mohamed Malas. On y voit les salles de cinéma réquisitionnées par l'armée ba'thiste pour y projeter de la propagande ou des films pornographiques, le régime assadien redoublant d'obscénité à mesure qu'il accélérât sa guerre d'extermination. L'une des figurantes, Ustana, y affirme :

« Les barils de l'armée savent faire la différence entre les bons et les mauvais », avant de confier, semble-t-il toute heureuse, que son mari est officier.

Après la projection, Ziad Kalthoum, connecté via Zoom depuis Berlin, prend longuement la parole. Il raconte sa vie de soldat d'avant la révolution, lorsque les armes tenues silencieuses étaient dirigées contre Israël puis, après la révolution, quand ces mêmes armes furent retournées contre la société syrienne. Il évoque les Mig qui dominent le récit visuel du film – tantôt redoutés, tantôt célébrés. Le débat qui suit est de grande intensité, à la fois politique et esthétique. Une femme dans l'assistance l'interpelle vigoureusement : pourquoi n'a-t-il pas réintroduit de beauté dans son film ? Pourquoi n'a-t-il pas tenté de contrebalancer l'horreur ? Ce désaccord me semble loin d'être anodin, il traduit une différence d'intégration sociale, voire de temporalité historique : faut-il insister sur la vérité nue du réel ou réintroduire de l'esthétique comme ligne de fuite ? Qui parle depuis l'avant-garde de la modernité, qui depuis ses marges ? D'autres questions touchent à l'éthique de la représentation : que deviennent celles et ceux qui dans le film en disent trop ? À quel public s'adresse ce type de témoignage, que peut-on en espérer ? Mais ce qui impressionne, c'est la tenue du débat, le respect *non obséquieux* manifesté envers les aînés, grands noms de l'industrie cinématographique syrienne présents dans le petit appartement en sous-sol, l'atmosphère de communion révolutionnaire qui règne au sein de celui-ci. À mille lieues du kitsch assadien, la révolution a produit sa propre esthétique, exigeante, vivante, plurielle, bien avant la chute du régime.

Quelques jours plus tard, à Alep, je suis convié par un responsable révolutionnaire que je soupçonne d'être effectivement sympathisant des Frères musulmans – tout du moins de la veine plus large du réformisme islamique – à une conférence organisée par la succursale locale de la *Stabilization Support Unit*. Le débat réunit sur scène Samir Nachar, vétéran de l'opposition gauchiste au ba'thisme, et Karam Shaar, économiste résolument libéral exilé en Nouvelle-Zélande, dans l'amphithéâtre comble d'un ancien centre culturel

ba'thiste. À son entrée, Samir Nachar est longuement acclamé par la salle, triomphe tardif plein d'émotion et de considération pour la lourde somme des sacrifices endurés.

Samir Nachar insiste sur le fait qu'il demeure opposant, malgré la libération, mais que la nature de son opposition a changé, que celle-ci pouvait désormais s'énoncer librement dans les termes de projets de société concurrents. Paradoxalement, la vieille langue ba'thiste, se départissant de son grotesque, reprend partiellement vie. Citant la défunte actrice May Skaf, Nachar dit : « *Souria al-azīma wa laysat Souria al-Assad* » – La grande Syrie, et non la Syrie d'Assad. Arabe sunnite, Samir Nachar se revendique critique du panarabisme et de « toutes les idéologies transfrontalières », dans une allusion à peine voilée au salafisme et au Parti des travailleurs du Kurdistan. Ces deux tendances morales, pourtant dûment représentées dans la salle, souhaitent en effet supprimer le terme « arabe » dans le nom officiel de la Syrie – la République arabe syrienne. Cela conduit également Nachar à défendre désormais les vieux accords de Sykes-Picot : l'emblème du diktat colonial dans la pensée oppositionnelle arabe tant gauchiste qu'islamiste est à présent compris comme un progrès du processus de nationalisation. Le vieux militant gauchiste rappelle enfin que ce sont bien les Arabes sunnites qui ont prioritairement souffert de la guerre d'extermination du Ba'th, fournissant en miroir l'essentiel des forces vives de la libération – ce dont découle un incontestable prestige historique. Ce prestige donne-t-il droit à la direction morale de la nation ? Samir Nachar s'y refuse : « Celui qui libère n'est pas celui qui gouverne ».

Ce n'est pas à cet instant que des responsables du Comité de libération du Levant qui a défait le Ba'th sortent discrètement de l'amphithéâtre. Ceux-ci ne se décident à quitter la salle que lorsque Karam Shaar, dans une perspective pourtant strictement analytique, décrit la longue séquence historique initiée en 2011 comme la conjonction d'une révolution, d'une guerre civile et d'un conflit international. C'est étonnamment cette description composite qui se révèle insupportable aux oreilles des représentants des nouvelles autorités syriennes, ceux-ci tenant tant à l'exclusivité du vocable

révolutionnaire qu'au rejet de l'idée d'une guerre civile ou confessionnelle ayant déchiré la nation syrienne. Pourquoi la question de la primauté symbolique de la révolution est-elle si cruciale dans le débat public syrien actuel ?

C'est peut-être parce que reconnaître une telle pluralité d'évènements (révolution, guerre civile et conflit international) viendrait déplacer la centralité symbolique de la révolution, en en diluant la portée morale. Or, cette centralité tient précisément, au-delà des mots d'ordre, à une forme spécifique de légitimité politique fondée sur l'expérience, au sens fort que Reinhart Koselleck donne à l'*Erfahrung* historique, soit une reconfiguration des régimes de temporalité au sein desquels les acteurs inscrivent leur action⁶. À rebours de la tutelle d'une « classe-pivot », qu'elle soit bourgeoise ou minoritaire, qui s'est révélée inapte à la direction de la nation, l'expérience historique de la révolution a, en plus d'une esthétique, produit sa propre « sur-moralité⁷ », c'est-à-dire une lutte de *certain*s pour *tous*. Ce sont les premiers qui ont subi tous les sacrifices, la destruction complète de leurs lieux de vie, l'exil, des existences gâchées.

Ce qu'il reste à la gauche

Que reste-t-il de l'œuvre modernisatrice dans ces conditions, celles d'une libération permise par le sacrifice de ceux et celles qui ont été ciblés par cette même œuvre modernisatrice comme son reste perpétuel ? Comment comprendre que la « sur-moralité » ait été atteinte par ceux et celles qui étaient réputés les moins susceptibles d'action historique ? Il se pourrait paradoxalement que cette singularité soit libératrice pour qui voudrait reprendre à son compte les idéaux de progrès et d'émancipation. Cet acte inouï, la libération du pays, et les ressources morales qu'il a requises sont la démonstration éclatante d'une *égale appartenance* au siècle des différents groupes sociaux composant la société syrienne. Cette contemporanéité désormais incontestablement prouvée signifie que l'œuvre

modernisatrice, en son sens le plus anthropologique, est parachevée. À l'heure de la fin du ba'thisme, s'agit-il pourtant d'en rejeter l'héritage idéologique ?

À la différence de ce que Foucault entrevoyait de la révolution islamique en Iran, qu'il comprenait comme un soulèvement « anti-pastoral », dirigé contre les catégories de la politique moderne et guidé par une vérité spirituelle inassignable, l'expérience révolutionnaire syrienne n'a guère procédé du rejet de la modernité, par-delà le refus de son travestissement ba'thiste aussi autoritaire que brutal. Ce qui a été congédié est la régression au kitsch totalitaire, à la dévotion grotesque et au « faux sublime » des États postcoloniaux. Contre cette caricature, l'expérience de la révolution et de la guerre d'extermination ba'thiste a fondé une autre possibilité historique, possibilité exigeante, sobre, ancrée dans la gravité du sacrifice d'innombrables anonymes.

Ce legs de la révolution est ce qui pourrait permettre la régénération de la gauche arabe, en signant le triomphe d'une dynamique historique *non avant-gardiste*. La quête de progrès et d'émancipation peut se poursuivre, y compris par la critique sans fard de l'islam politique ou la revendication d'une politique laïque, mais elle ne peut désormais se déployer que depuis le postulat de l'égalité *dignité de tous* dans l'histoire.

(20 avril 2025)

—

Une orange de Jaffa

Par Mohammed Almughanni | 01-06-2025

C'est avant le 7 octobre 2023. Un jeune Palestinien tente, d'abord à pied, puis en taxi, de passer un checkpoint de Cisjordanie pour rejoindre sa mère, déjà de l'autre côté. Le chauffeur de taxi compte, entre angoisse et irritation, les heures rentables qu'il est en train de perdre dans la longue et kafkaïenne attente. Le jeune policier israélien est, lui aussi, attendu impatiemment par sa mère. David Frenkel, coproducteur d'*Une orange de Jaffa*, met à la disposition des *TQR* ce court-métrage, réalisé par le Palestinien Mohammed Almughanni et Grand Prix au Festival de Clermont-Ferrand. Il raconte par ailleurs, dans ce même numéro, ce que fut pour lui l'expérience du tournage et de l'exploitation de ce film.

Une orange de Jaffa

Carnet de tournage dans une région pas comme les autres

Par David Frenkel | 30-05-2025

Propos recueillis par Juliette Simont et Sarah Streliski

En 2021, David Frenkel, producteur de cinéma français – et juif –, rencontre un scénario de court métrage, intitulé *Une orange de Jaffa*, projet du jeune réalisateur palestinien Mohammed Almughanni. Par sa poésie et son intelligence humaine, ce film participe à ses yeux du camp de la paix, et c'est pourquoi il décide de le soutenir. Il le met gracieusement sur le site des *Temps qui restent* et il raconte ici l'histoire compliquée de ce tournage, à la fois enthousiasmant et douloureux, et de ses suites. Singulier tour du destin, la première du film eut lieu le 7 octobre 2023... La tragédie historique rattrape le film et les deux hommes.

Le projet d'*Une orange de Jaffa* a commencé, pour moi, par un appel de Philippe Bachman, qui dirigeait « *War on Screen* », un festival à Châlons-en-Champagne consacré à la guerre à l'écran. J'avais un lien particulier avec ce festival, ayant déjà été par le passé membre du jury ; puis ayant présenté en ouverture de l'édition 2020 un film que j'avais produit, *Des hommes*, de Lucas Belvaux. Peu après, Philippe Bachmann m'a appelé pour me proposer de faire partie du jury dans un programme d'accompagnement des jeunes talents adossé à ce festival, « *WoS Fabrique* » ; il consiste en un appel à projets de courts-métrages de jeunes issus d'écoles de cinéma européennes. Les projets, présentés par un duo réalisateur-producteur issu de ces écoles, sont présélectionnés et accompagnés

dans leur développement par un professionnel – cette année-là, ils étaient accompagnés par la réalisatrice franco-tunisienne, Manele Labidi. Le festival abonde pour les projets sélectionnés 15 000 euros, ce qui permet d'amorcer le financement.

Bachman m'a ainsi envoyé, en 2021, une dizaine de scénarios, certains de la Fémis, d'autres de l'ECAM (Espagne), d'autres de Babelsberg (Allemagne) et d'autres de Lodz, en Pologne ; et *Une orange de Jaffa*, présenté par Mohammed Almughanni et son producteur polonais, Patryk Sielecki, était pour moi de loin le meilleur projet. Son titre d'emblée m'a beaucoup plu, je le trouvais très poétique, cette orange, symbole d'une terre si convoitée. Peut-être que ça m'a fait pensé à Paul Eluard, et sa terre bleue comme une orange. L'histoire qu'il recouvrait m'a tout de suite parlé : la façon dont il montrait l'occupation de la Cisjordanie, la façon dont sont racontés les checkpoints, dont le conflit est abordé sous l'angle du quotidien. J'ai trouvé le traitement extrêmement humain ; on sent en lisant ce scénario que son auteur sait de quoi il parle, qu'il l'a vécu ; et les soldats israéliens ne sont pas présentés comme des monstres. Le rapport entre les deux personnages principaux aussi m'intéressait : d'une part le jeune protagoniste qui essaie de traverser ce checkpoint et sa vision totalement idéaliste, parce qu'il vit à l'étranger, d'autre part le chauffeur de taxi, qui, lui, est dans le souci pragmatique que sa journée fonctionne. Le côté très concret, très terre-à-terre, de cette histoire me plaisait. Ce qui en ressort, pour moi, c'est que les Israéliens comme les Palestiniens que l'on voit à l'écran, ceux qui essaient de passer le checkpoint comme les soldats qui y sont tanqués, sont les victimes – même si ce n'est pas au même niveau – d'une situation, et sont un peu comme des marionnettes que des dieux manipuleraient à leur guise. Enfin et surtout, il y a cet effet de miroir que le scénario établit entre les uns et les autres à travers la question de la mère : finalement, ce sont les mamans qui les sauvent d'une certaine façon, à force d'être « smata », comme on dit en judéo-arabe, d'être lourdes et envahissantes, à force d'être des mères qui ont comme seule volonté de protéger leurs enfants. À mes yeux, cela veut dire que le Palestinien pourrait être l'Israélien et l'Israélien le Palestinien.



©Synecdoche - Indeks Film Studio - Lumisenta Film Foundation

J'ai donc répondu à Philippe Bachman que j'avais non seulement envie de soutenir ce projet mais que j'étais prêt à m'y engager. Le film allait sans doute coûter cher – on imagine qu'on n'allait pas nous prêter gracieusement un checkpoint –, et je voulais bien aider à le produire. Je n'avais plus coproduit de court-métrage depuis dix ans, et ce n'était pas du tout dans mes projets. Mais nous avons pris contact, en mars 2021, et organisé une première rencontre avec Mohammed Almughanni, d'abord en visioconférence. Lui et Patryk Sielecki, le producteur polonais, étaient tous les deux d'accord pour que j'entre dans le projet. Il y a eu plusieurs rencontres à distance entre la Pologne et la France. Mohammed est né et a grandi à Gaza. Ses parents sont désormais installés à Ramallah, lui a fait ses études en Pologne. Il était alors sur le point de les terminer. Parallèlement, il devait partir peu de temps après tourner un documentaire dans un camp de réfugié au Sud Liban. C'est un très bon documentariste.

En mai 2021, des roquettes étaient tombées sur Tel-Aviv, suivies de bombardements sur Gaza. Je me souviens qu'il m'avait envoyé un enregistrement d'une conversation avec sa grand-mère, restée à Gaza au milieu du chaos, et qu'il suppliait de se protéger. Il demandait des nouvelles de ma famille dont une partie habite à Tel-Aviv, et moi de la sienne.

Nous poursuivions nos échanges sur le projet, je lui disais tout le bien que je pensais du futur film. Toutefois, il y avait certaines choses sur lesquelles nous n'étions pas d'accord. Ça a été notamment le cas lorsque Mohammed m'a dit qu'il avait l'idée d'une autre fin pour le film. Cette nouvelle fin s'inspirait d'une expérience qu'il avait vécue : il lui était arrivé d'être bloqué dans un checkpoint, et alors Mohammed avait dit – ou aurait dit – au policier : « Moi j'ai vécu en Pologne, j'ai visité Auschwitz, et j'ai vu comme vous avez souffert. Pourquoi est-ce que maintenant, nous, on doit subir la même chose ? » Je lui ai répondu « Non, je suis désolé, mais ce n'est vraiment pas la fin que tu m'as présentée. Pour moi, ça déformerait le film et ce n'est pas ce que j'ai signé ». Assez rapidement donc, je me suis rendu compte qu'il ne faudrait pas parler politique au moment où nous ferions le film. Je lui ai dit que notre politique à nous, ce serait de faire le film, et il était entièrement d'accord. Et nous nous sommes donc tenus à cette idée. Pour les personnages de soldats israéliens, je lui ai conseillé des prénoms actuels ; il les avait appelés Shlomo et Moshe ; je lui ai dit qu'aujourd'hui, les prénoms qu'on donne en Israël, c'est plutôt Or et Tal. Par ailleurs, il me semblait important de trouver des acteurs israéliens pour jouer les soldats, de mélanger les équipes, etc. Au début, Mohammed était plutôt partant, mais assez vite, il m'a fait comprendre que cela allait être plus compliqué que prévu. Il me disait qu'il avait peur : il me parlait de tel réalisateur palestinien dont le film avait été montré en Israël, et qui avait été blacklisté. Quoi qu'il en soit, la perspective de mélanger les équipes faisait vraiment peur à Mohammed. Il a alors suggéré que nous demandions l'accord de BDS, le mouvement de Marwan Barghouti. Je lui ai répondu que pour moi Marwan Barghouti était à l'opposé de ce que le film raconte et qu'il n'en était pas question.

Lors d'un autre échange en visio – Mohammed était au Sud Liban – il me dit : « Tu ne te rends pas compte à quel point les Palestiniens que je croise détestent les Juifs, d'ailleurs ils pensent que les Juifs boivent le sang de leurs enfants ». Je m'esclaffe et Mohammed me dit : « David, comment oses-tu te moquer d'eux ? » Je lui réponds : « Je ne me moque absolument pas d'eux, mais qu'est-ce que tu veux que je réponde à ça, Mohammed, le sang de leurs enfants, je n'ai

rien à te répondre à ça ». Finalement, je lui ai dit : « Écoute, si c'est trop compliqué, on laisse tomber, on ne fait pas le film, mais il faut que tu me le dises. Moi, je fais ce film pour contribuer à la paix ». Oui, je pensais que ce film pouvait faire quelque chose pour la paix au Proche-Orient. Je disais à Mohammed que plus les gens se connaîtront, des gens qui habitent parfois seulement à vingt kilomètres les uns des autres, moins ils auront envie de se tirer dessus. La suite, bien sûr, a démenti mes rêves. Mais c'est ce qui m'a motivé, réellement, à faire ce film. Après cet échange orageux le projet semblait compromis. Nous nous disions que le film n'allait peut-être pas se faire. Alors, Marcin, le directeur de la boîte de production polonaise qui travaillait avec Patryk, a suggéré que nous nous rencontrions, Mohammed et moi. Ce que j'ai accepté avec plaisir.

Mohammed est donc venu à Paris et Patryk l'a rejoint le lendemain. C'était à l'automne 2021, Mohammed avait réservé un petit hôtel près de la Gare de l'Est et nous avons pris rendez-vous dans ce quartier où j'habite, très cosmopolite. Lorsque nous nous sommes retrouvés l'un en face l'autre pour la première fois, nous nous sommes tombés dans les bras. Pendant deux jours je lui ai servi de guide dans Paris et nous avons appris à nous connaître : il me racontait des histoires de son enfance à Gaza. Des histoires folles. Il me racontait par exemple qu'à chaque fois qu'il y avait une action de l'armée, les gamins allaient ensuite chercher les douilles laissées par terre pour les collectionner, et que parfois, quand cela passait aux infos, son père découvrait le soir qu'avec les autres gosses il avait séché toute la journée d'école pour ramasser les douilles sur les décombres. Je l'écoutais, captivé.

Au cours de son séjour parisien a eu lieu un épisode assez cocasse. J'avais amené Mohammed au marché des Enfants-Rouges pour manger un couscous et à peine étions-nous attablés que déboulent dix touristes israéliens qui s'installent à la table voisine et se mettent à parler hébreu. Comme je parle un peu hébreu, je me tourne vers eux, je les salue et j'engage la conversation. Je leur dis : « Je vous présente Mohammed, de Gaza ». Lui, quand il avait entendu parler hébreu, il s'était figé, parce que les seuls Israéliens qu'il avait vus dans sa vie étaient en uniforme. Mais cette rencontre

inattendue résume pour moi, en quelque sorte, la raison pour laquelle je voulais faire ce film. Mohammed salue donc, il se présente, et l'un des Israéliens lui dit : « Ah oui, j'ai été à Gaza ». Après, Mohammed m'a dit : « Tu sais, quand il dit "j'ai été à Gaza", ce n'était pas pour faire du tourisme ».

Après ces deux jours à Paris, nous avons décidé faire le film. La question qui se posait ensuite était celle du lieu. On avait évoqué l'idée d'aller tourner au Portugal ou en Grèce, un endroit où ce serait plus simple, mais je me disais que nous devions faire le film là où est située l'action: l'histoire se passe en Cisjordanie, entre Qalandia et Hizma, et il me semblait important de tourner là-bas, en Cisjordanie.

Ensuite, le financement s'est passé extraordinairement bien. Il faut dire qu'outre la qualité du scénario, quand j'annonçais au CNC ou à ARTE que j'avais travaillé avec Claude Lanzmann, que j'avais tourné en Israël, que j'y avais de la famille, et que maintenant je voulais donner la parole à l'autre côté, j'arrivais avec une histoire que les gens avaient envie d'entendre. Nous avons levé le financement en six mois ; il est difficile de faire plus rapide pour un court-métrage.

Nous avons trouvé un producteur exécutif palestinien et sommes donc partis tourner là-bas. En ce qui concerne les équipes, c'était une co-production franco-polonaise (en termes de financement on était plutôt à 75% côté français et 25% côté polonais) ; il y avait beaucoup de chefs de postes polonais, dont Maciej Edelman – fils de Pawel Edelman, le chef opérateur de Polanski –, chef opérateur du film, et l'ingénieure du son, Aleksandra Landsmann. J'étais le seul Français. Par ailleurs, outre Mohammed, les équipes déco, costume, maquillage, coiffure, machino et la régie étaient palestiniennes, et les acteurs étaient tous soit palestiniens, soit arabes israéliens. Mon idée de mélanger les équipes et d'embaucher également des techniciens israéliens et des acteurs juifs israéliens pour interpréter les soldats soulevait tant de résistances que je m'étais dit finalement que je n'allais pas me battre pour forcer le naturel. Avant d'en venir à cette décision, j'avais appelé Yaël Perlov, qui

avait fait dix ans auparavant une série de dix courts-métrages avec un producteur palestinien vivant à Ramallah nommé Ahmad Barghouti . Elle avait réussi à faire à cette époque ce que je rêvais de faire, c'est-à-dire travailler avec des équipes composées d'Israéliens et Palestiniens, et ces dix films avaient été présentés – à Locarno ou à Venise, je ne sais plus. Elle m'avait alors dit : « David, ne te fatigue pas à aller chercher des Israéliens pour venir tourner en Cisjordanie, d'abord parce qu'en fonction des zones où tu vas, ça peut être interdit, tout simplement, et ensuite parce que les Israéliens n'en ont plus rien à faire, de la Palestine. Moi, ça a été toute ma vie. Ce qui intéresse les gens en Israël aujourd'hui, c'est de manger bio et de faire du yoga, pas la Palestine. » Donc à partir du moment où Yaël Perlov, qui est professeur de cinéma à l'université de Tel-Aviv, me disait cela, j'ai pensé que je n'allais pas être plus royaliste que le roi, et me contenter de faire ce qui était possible.

Nous tournions en Cisjordanie, déjà ce n'était pas mal. Nous avons construit un checkpoint absolument *ex nihilo*, sur une route vide, à Rawabi. Rawabi est une ville assez étrange, construite au milieu des années 2000 par un milliardaire palestino-américain avec des fonds qataris. On l'a critiquée, certains pensent qu'elle a été bâtie pour que les Palestiniens de Jérusalem aillent y habiter. C'est une ville moderne, très aseptisée, très religieuse aussi : l'alcool y est prohibé. Il y a des caméras partout. Nous avons donc tourné le film là-bas et on peut dire que ça a été une aventure du premier au dernier jour. Et effectivement, le tournage nous a montré que la vie des Palestiniens de Cisjordanie est rendue impossible.

Par exemple, Samer Bisharat, l'acteur qui joue le jeune protagoniste, dans la voiture qui nous conduit au plateau, me dit un jour avec un léger sourire qu'il a une requête de la plus haute importance qu'il me demande de satisfaire, sans quoi il n'acceptera pas de jouer ce jour-là (c'était du second degré bien évidemment, Samer Bisharat est un mec génial) : il a vraiment besoin de boire un expresso digne de ce nom, le café servi sur le tournage étant imbuvable. Pour prendre cet expresso, il faut aller dans la station-service, à cinq kilomètres du lieu du tournage. J'accepte, évidemment. Le problème, c'était que, sur ces cinq kilomètres, on passait de la

zone A à la zone B – ou de la zone B à la zone C, je ne sais plus – ; les checkpoints ne sont pas toujours en service, mais le chauffeur m'a expliqué que si les Israéliens décidaient soudain de bloquer ce passage-là, nous n'avions plus tout la garantie de pouvoir revenir sur le décor. Si bien qu'une journée de tournage pouvait être perdue pour un expresso. Cela ne s'est pas produit, mais simplement par chance.

Un autre jour, nous finissions une journée de tournage et il y avait énormément de trafic sur la route que nous devions emprunter pour rentrer au camp de base. Il existe une déviation possible, mais les chauffeurs refusent : ils nous expliquent qu'il faut éviter cette route-là, parce que c'est la route des colons et qu'on peut s'y faire caillasser. Préférant éviter de perdre deux heures, nous décidons quand même de la prendre. À un moment nous faisons halte sur un parking pour changer la position de la caméra fixée à la voiture. Le gardien du parking débarque et nous demande ce que nous faisons là – nous, c'est-à-dire, avec moi, quelques Européens autour de la caméra et sinon exclusivement des Arabes. Il me dit que nous ne pouvons pas rester là. Il finissait à peine de parler que, tout à coup, nous voyons arriver je ne sais combien de voitures. C'était un mariage de colons. Les hommes avec femmes à perruque, les dix gamins et le pistolet à la ceinture. Ils nous voient, là. On sentait qu'en un instant la situation pouvait dérapier. Alors je me suis mis à parler en hébreu avec le gardien, lui disant que je m'appelais Frenkel, que j'avais travaillé avec Claude Lanzmann, lui demandant s'il connaissait le film *Shoah*, etc., simplement pour gagner du temps et essayer d'apaiser les esprits. On sentait que le plus minime incident aurait pu faire dégénérer la situation vraiment très vite. Ainsi donc, le film, l'expérience de ces quinze jours de tournage a été pour moi l'occasion d'une perception très concrète de la situation.

Je ne cachais pas du tout le fait que je suis juif – de toute façon avec mon nom, David Frenkel, c'eût été difficile – et un jour que je me promenais à Ramallah, je suis tombé sur trois Coréens du Sud qui étaient là depuis six mois à apprendre l'arabe et avaient pour guide du jour un jeune homme qui se faisait appeler Charsow. Je leur dis « Ah, vous êtes coréens ? Et vous êtes catholiques ? », ils me répondent oui et je leur dis « Ah, moi je suis... », là ils me coupent la

parole : « Don't tell him ! Don't tell him ! », alors je leur réponds « Mais bien sûr que je vais lui dire, je ne vais pas me cacher. » Et nous parlons donc, nous faisons connaissance et ça se passe très bien. Ça se passe même si bien que le jeune vient sur le tournage et que finalement nous l'embauchons. Et quand arrive le vendredi soir, il me fait : « Shabbat shalom, David ». Là, je me disais que c'était bien, que la mécanique commençait à marcher.

Il y a eu aussi les discussions que j'avais avec Michel et Rachid, les producteurs exécutifs palestiniens. Ils critiquaient souvent Israël, et un jour je leur ai demandé s'ils avaient quand même des choses positives à en dire. Michel m'a expliqué ce qu'il trouvait bien en Israël – et ce qu'il jalousait – : le progrès, la puissance, tout ça. Il me disait que s'il devait se faire soigner, il allait là-bas. Et alors l'un d'eux a prononcé cette phrase dont je crois que je me souviendrai toute ma vie. C'était en juin 2022, il y avait d'énormes manifestations contre Netanyahu, on sentait Israël plus divisé que jamais – auparavant religieux et laïcs s'opposaient, parfois violemment, mais ils se parlaient encore, là il n'y avait plus de parole possible, le pays était coupé en deux –, et l'un d'eux me dit donc : « Tu vois, David, en fait, les Israéliens sont trop forts pour nous, nous ne parviendrons jamais à les battre. Mais ce qui va se passer, c'est qu'ils vont s'auto-détruire ». Il a ajouté « Sache qu'aucun royaume d'Israël, y compris dans les temps bibliques, durant le règne de David, n'a duré plus de 75 ans. 1948-2023, cela fait 75 ans : c'est donc terminé ». Je lui ai répondu qu'ils étaient quand même drôlement superstitieux pour penser ça.

L'expérience de ce tournage m'a fait comprendre autre chose : pour les gens que j'ai fréquentés, qui sont vraiment des gens modernes, séculiers, parfois tatoués des pieds à la tête et ressemblent à des hipsters de Brooklyn, qui font du cinéma, qui sont dans la vie, qui voyagent, la possibilité d'avoir deux pays et deux États n'était pas quelque chose qu'ils entendaient. Un machino m'a dit un jour : « On l'appelle comme tu veux, Israël-Palestine si tu veux, mais il faut qu'il n'y en ait qu'un ». Pour faire le film, nous étions pourtant allés chercher le matériel chez Utopia, le plus gros loueur de Tel-Aviv, et le

matériel lumière, la machinerie, les camions, tout cela venait d'Israël. Mais, pour eux, l'idée qu'il puisse y avoir deux pays n'était pas envisageable.

Il y avait aussi la question des réfugiés. Je comprenais mal pourquoi on disait qu'à tel endroit on était dans un camp de réfugiés. D'abord parce que cela ressemblait tout à fait à une ville : Qalandia, par exemple. Ensuite, quand je parlais aux gens, j'avais parfois du mal à saisir ce qui les définissait comme réfugiés : à un homme assez jeune que j'avais rencontré, j'avais demandé « Tu dis que tu es réfugié, mais tu es né où ? » et il m'avait répondu qu'il était né à Toronto et que son père aussi était né à Toronto. Je lui avais dit « Mais tu es canadien, alors ! » La réponse était : « Non, je suis réfugié palestinien parce que mon grand-père (ou mon arrière-grand-père), est né à Haïfa (ou à Nazareth, ou à Jaffa) ». Et je me demandais pourquoi cela ne me venait pas à l'esprit, avec les ascendants que j'ai – mon père, né et grandi en Russie, et ma mère en Algérie –, de me définir comme réfugié algérien ou russe ; ou même comme réfugié d'Espagne, la moitié de ma famille étant séfarade. Mais je suis né en France, en banlieue parisienne, je me définis comme Français.

Bref, en rentrant de ces quinze jours de tournage, à l'été 2022, je me disais que la paix n'était pas pour demain. Au retour, j'ai discuté avec mes cousins israéliens ; ils me demandaient ce que j'avais fait, j'expliquais que j'étais allé tourner un film en Palestine, en employant à dessein ce mot de Palestine plutôt que West Bank, et ils ne comprenaient pas. Pour eux ça n'existait pas et ils ne voyaient pas du tout ce que j'étais allé faire là-bas. Cela rejoignait vraiment ce que m'avait dit Yaël Perlov : la Palestine en Israël était alors un non-problème, ça n'existait pas.

C'est pendant la post-production que notre connivence dans le travail et notre rapport artistique, à Mohammed et moi, ont commencé à se fissurer. Sur le tournage nous avions eu une vraie complicité : j'étais derrière le combo, il me demandait mon avis sur les prises, nous discussions ensemble chaque plan. Le tournage était bouclé, l'essentiel des dépenses était derrière nous. Le film avait

coûté fort cher pour un court-métrage. Il restait à le monter. Mohammed nous a alors présenté de nouvelles exigences, conditionnant le montage à ce que nous nous engagions à le créditer comme coproducteur et lui garantissons que le film ne serait jamais montré en Israël. J'étais quant à moi toujours porté par les raisons qui m'avaient poussé à m'engager dans ce projet, et je trouvais capital que ce film soit montré non seulement au Portugal, en Espagne ou ailleurs, mais surtout aux Israéliens et aux Palestiniens : pour que les Israéliens comprennent ce que vivent les Palestiniens au quotidien et que les Palestiniens comprennent que finalement les uns comme les autres ont une mère, et qu'il y a des alternatives au fait de se tirer dessus du matin au soir.

Mohammed a finalement accepté de retirer ses exigences, mais il revenait régulièrement à la charge pour qu'on le crédite comme producteur. Je refusais. Cette insistance avait un motif : nous nous sommes aperçus que Mohammed avait créé une société de production, Gaza Films, qui n'avait encore développé aucun projet, et que par ce biais il avait fait une demande – et obtenu – une subvention pour le film. Reste qu'il n'a pas apporté ce financement au budget du film. Je lui ai dit que s'il souhaitait que sa société soit mentionnée, le maximum que nous lui accorderions en termes de crédit serait « Avec la participation de Gaza Films », mais qu'il ne serait pas crédité comme producteur, ni dans le copyright, ni dans le générique d'ouverture.

Après ces longues négociations, nous avons enfin pu lancer la post-production, à l'automne 2022. Mohammed montait le film, l'atmosphère s'apaisait dans le travail, nous discussions du montage, des différentes versions ; puis le film a été terminé.

Nous avons livré *Une orange de Jaffa* aux alentours d'avril-mai 2023 : l'objectif était de pouvoir le proposer au Festival de Cannes. Contractuellement, la première devait se faire à *War on Screen*, mais j'avais demandé une dérogation à Philippe Bachman, à qui j'avais expliqué qu'en termes de visibilité, il serait préférable, même pour son festival, que le film soit présenté dans un festival de catégorie A – où est requise l'exclusivité d'une première mondiale.

L'idée était qu'il nous laisse proposer le court-métrage aux festivals de Cannes et de Venise, et que s'il était refusé, la première se ferait à Châlons. Le film n'a été retenu ni à Cannes ni à Venise ; il a donc été décidé que nous ferions la première officielle d'*Une orange de Jaffa* en octobre, à *War on Screen*.

On arrive alors au 7 octobre 2023. La première, hasard ou destin, devait avoir lieu ce jour-là, à Châlons-en-Champagne. J'avais décidé de ne pas y aller, Mohammed présentait le film et la présence du producteur n'était pas requise. Je me souviens très précisément de l'instant où j'ai appris l'attaque : je prenais mon café, quand ma compagne est arrivée et m'a dit que quelque chose de grave semblait avoir eu lieu en Israël. Il était entre dix et onze heures du matin. Au début des représailles, j'ai contacté Mohammed, et les acteurs, Kamel El Bacha, qui joue Farouk, le chauffeur de taxi, et Samer, pour savoir comment ils allaient. Ils semblaient contents que je prenne de leurs nouvelles.

Ensuite – là, nous ne sommes plus dans le film, mais c'est en quelque sorte le propos du film qui est rattrapé par les événements –, rapidement, le discours s'est durci. Kamel habite en Cisjordanie, Samer, lui, habite à Nazareth, en Israël. Je me demandais comment ils réagissaient à ce qui se passait.

Kamel est un homme d'une grande douceur, on le voit d'ailleurs dans le film, il est assez jeune mais il fait penser à une sorte d'aîné bienveillant. Je l'ai appelé après l'explosion de cette roquette qui était tombée sur l'hôpital Al-Ahli Arabi de Gaza. On avait dit d'abord que le tir venait d'Israël, mais finalement les Israéliens avaient opposé un démenti. Ils avaient mis en ligne une conversation enregistrée par Tsahal, dans laquelle des membres du Hamas et du Djihad Islamique disaient que la roquette venait de chez eux. J'ai appelé Kamel et je lui ai demandé si cela lui semblait possible. Son point de vue m'intéressait. Il m'a répondu que cet enregistrement était un mensonge, que les Israéliens étaient tous des menteurs. Alors je lui ai parlé de ce qui était arrivé le 7 octobre, que les personnes qui avaient été attaquées n'étaient pas toutes des soldats, qu'il y avait beaucoup de civils ; à quoi il m'a répondu qu'en

Israël, ils étaient tous soldats, même les civils, parce qu'ils font tous l'armée. Et quand je lui ai parlé des enfants, il m'a dit que les enfants étaient de futurs soldats. Nous parlions en anglais qui n'est ni sa langue maternelle, ni la mienne, et il y avait donc la barrière de la langue, mais les phrases formulées étaient assez simples et je me disais qu'il n'était pas possible que lui, cet homme si doux, tiennne un tel discours. Le monde était devenu fou.

La réaction de Samer a été différente. Sa trajectoire est particulière : il a joué à ses débuts dans *Fauda*, la série israélienne. Pour cette raison, il n'était pas toujours très apprécié en Cisjordanie, où certains le considéraient comme un traître. Je l'ai appelé à la fin octobre et je l'ai senti moins véhément que Kamel, plus fataliste peut-être. Il me disait, consterné, qu'à la fin des fins, ce qui allait se passer, c'est que les dirigeants se serreraient la main et que les mères pleureraient leurs enfants morts.

Après cela, j'ai essayé de reprendre contact quelques fois avec l'un et l'autre. Au bout d'un moment, j'ai compris que le conflit rendait la parole impossible.

Parallèlement au conflit a commencé l'exploitation du film, qui a été à la fois magnifique et très éprouvante. Après la première à *War on Screen* le jour même de l'attaque, j'avais proposé le film au festival de Clermont-Ferrand, le plus gros festival de courts-métrages au monde : là, *Une orange de Jaffa* non seulement a été sélectionné mais a gagné le Grand Prix. À l'occasion de ce festival, c'est-à-dire en février 2024, j'ai retrouvé Mohammed, à Clermont. Je ne l'avais pas revu physiquement depuis juin 2022. Je lui ai demandé comment allaient sa grand-mère et sa sœur, qui habitaient encore à Gaza. Il m'a répondu qu'il ne voulait pas en parler. Après un moment, il a ajouté : « Tu vois, David, on n'était pas totalement sur la même ligne, politiquement parlant, mais on avait quand même des choses en commun, on n'était pas si éloignés, eh bien maintenant je pense que le Hamas a eu raison, qu'il y aura d'autres 7 octobre, et que, sans la puissance américaine, ils seraient déjà à Tel-Aviv ». Atterré, j'ai répondu à Mohammed que dire cela, c'était s'allier à Netanyahu ; qu'affirmer qu'il fallait de nouveaux 7 octobre,

que le Hamas était surpuissant, et que Sinouar, lui, au moins, était un enfant de Gaza, cela revenait à justifier les représailles. Cette discussion a écourté nos retrouvailles : nous devions passer deux jours en compagnie l'un de l'autre, nous nous sommes vus pendant quatre heures. Nous avons partagé quelques cigarettes ; ensuite nous devions nous rappeler – mais nous ne l'avons pas fait et nous ne nous sommes plus revus depuis. Toutefois, nous avons continué à échanger de très nombreux messages pour le film, dont l'exploitation a été houleuse. Je ne vais pas entrer dans le détail de nos dissensions, mais à deux reprises, le film a été demandé par des festivals israéliens, et, du fait de l'opposition de Mohammed, ce ne fut pas possible de le leur donner. Cela allait à l'encontre des raisons mêmes pour lesquelles je m'étais investi dans ce projet. Quand un court-métrage est lauréat à Clermont-Ferrand, il est déjà automatiquement resélectionné dans plusieurs dizaines de festivals ; et là, étant données les circonstances, le film était très demandé. Je parlais du principe qu'il devait être montré partout : s'il était sélectionné au festival de Téhéran, par exemple, ce que je peux penser du régime des Mollahs ne devait pas constituer un motif pour refuser de présenter le film en Iran. Je suis absolument opposé à toute forme de boycott artistique. Même des festivals d'associations pro-palestiniennes dont je constatais, en m'informant un peu, qu'elles n'étaient pas nécessairement adeptes d'une solution à deux États et ne condamnaient pas forcément le terrorisme, j'étais d'accord pour qu'ils projettent le film s'ils le voulaient. Pour moi, ce film doit être montré à tous ceux qui le souhaitent – toujours dans l'espoir de peut-être faire avancer les choses.

Un dernier épisode est venu clore (pour l'instant) cette série de péripéties : j'ai appris qu'*Une orange de Jaffa* avait été shortlisté pour les Oscars. J'ai alors appelé les Oscars pour leur demander qui avait rempli le formulaire et quel producteur était crédité. On m'a répondu que c'était Gaza Films. « Gaza films », ces mots, au vu des événements, étaient devenus un Sésame difficile à questionner. Finalement, ce crédit, qui ne correspondait pas à la réalité, a été rectifié.

Il y aura sans doute encore d'autres remous. On me pose souvent la question : « Si c'était à refaire, est-ce que tu le referais ? » En général je réponds oui, parce que je trouve que le film continue, malgré les circonstances, à résonner juste. Je disais toujours à Mohammed « Less is more » c'est-à-dire, moins tu forceras le trait d'un côté comme de l'autre, plus ton film sera fort. Mais j'ai beaucoup réfléchi. N'étais-je pas naïf de croire que plus les deux bords se connaîtront, moins ils se feront la guerre ? Parmi les agresseurs du 7 octobre, certains venaient chaque jour travailler dans les kibboutz frontaliers qui ont été attaqués. Franchement, je ne sais pas. J'étais en Israël il y a deux semaines, et les Israéliens sont complètement perdus. Ceux qui croyaient encore à la paix n'y croient plus. Il y a une haine comme je n'en ai jamais vu. J'ai parlé avec un de mes cousins, grand mathématicien, cartésien, je lui disais que dans l'histoire de l'humanité, il n'y a aucune guerre qui ne se soit pas terminée un jour, ça n'existe pas. Mais même cet homme extrêmement rationnel est totalement perdu. Et toi, tu as beau être là avec tes discours théoriques de Français prenant de la hauteur, quand le copain de ton cousin t'apprend que sa famille a des rescapés de tel ou tel kibboutz, qu'est-ce que tu peux dire depuis Paris ?

Je me souviens d'une conversation que nous avons eue Mohammed et moi, un jour que nous étions montés un peu haut dans les tours. Il m'a lancé soudain : « Si j'avais su que ton père était un colon, jamais je n'aurais fait ce film avec toi, David ». Je lui ai répondu : « Mohammed, de quoi tu parles ? Mon père habite à 10 km de Paris, pas à 10 km de Ramallah ou d'Hébron. » — Mais tu m'as bien dit que ton père a un appartement à Tel-Aviv, c'est vrai ou pas ? Et il a un passeport israélien. — Oui, c'est vrai. Et j'ai ajouté que si Tel-Aviv pour lui était un *settlement*, nous avions lui et moi un vrai problème. Qu'il ne m'avait pas parlé de cette façon quand nous cherchions de l'argent pour faire son film. Ce qu'il me racontait alors, c'est à quel point son grand-père, par exemple, regrettait parfois tel ou tel ami israélien ; qu'il sortait avec son bâton pour éloigner les membres du Hamas qui voulaient lancer une roquette depuis son jardin.

Peut-être avons-nous eu raison de nous dire que nous ne parlerions pas de politique pendant que nous faisons le film, que le tourner serait notre geste politique. Mais peut-être ai-je été naïf, peut-être aurais-je dû me demander sur quelle base nous pouvions être d'accord, ne fût-ce qu'un peu. Lui demander avant de commencer : oui pour deux États, ou non ? La question des réfugiés aurait surgi aussitôt. Et celle de l'UNRWA, qui, quelle qu'en soit l'utilité (et quels que soient les torts immenses et les crimes de Netanyahu et son gouvernement), entretient quand même la propension à regarder dans le rétroviseur, du côté des arrière-grands-parents, plutôt que vers l'avenir, et donc, d'une certaine façon, entretient le conflit.

Bref, faire ce film, qu'il soit sorti quand il est sorti, avec toutes les complications que cela a entraînées, cela m'a fait perdre beaucoup de ma naïveté. Après, est-ce que c'est bien ou pas, d'être naïf ? C'est plutôt une question pour les philosophes... C'est bien de rester naïf, ça permet d'avoir des rêves. En tout cas, je crains qu'il n'y en ait plus beaucoup en Israël, des gens naïfs, des gens qui rêvent... Mais je me souviens d'une phrase prononcée par Filip Müller, dans *Shoah* : « Qui veut vivre est condamné à l'espoir ».

(28 février 2025)

—

Amazonie sacrifiée : une enquête photographique sur l'extractivisme

Par Daniela Beltrán B. | 09-06-2025

Napo, Équateur

Cet essai photographique de l'artiste et sociologue Daniela Beltrán B. recueille des témoignages des populations impactées par l'exploitation minière dans la province de Napo en Équateur. Entre dégradation environnementale et exploitation humaine, il documente le processus par lequel un espace de vie devient une zone sacrifiée sur l'autel de la mondialisation productiviste.



Au cours des dernières décennies, des zones sacrifiées ont émergé en Amérique latine en raison de l'avancée destructrice des modèles de production capitalistes. Bien qu'il n'existe pas de définition claire de ce concept dans la littérature scientifique, il a été utilisé principalement pour décrire des espaces géographiques périphériques où les populations historiquement marginalisées ont été destinées par les États et les élites nationales à accumuler et subir les conséquences négatives d'activités industrielles hautement polluantes. Ces activités non seulement dégradent l'environnement, mais compromettent également la qualité de vie, la condition économique et la santé physique et mentale des habitant·es, au nom du développement capitaliste (Lerner, 2010).

La région nord de l'Amazonie équatorienne a une longue histoire liée aux pratiques extractivistes, motivées par la demande mondiale de produits tels que les épices, la quinine, la tagua et le caoutchouc depuis le XIXe siècle (Santos-Graneros, 1996; Fontaine, 2006). Depuis lors, les populations autochtones ont été gravement touchées, subissant des processus de dépossession et de violence. Actuellement, la province de Napo, située dans la région amazonienne du nord de l'Équateur, abrite des peuples autochtones Kichwa et Waorani, ainsi que des populations métisses et des colons qui ont migré depuis d'autres régions du pays au cours des dernières décennies. La province est traversée par les rivières Napo, Coca, Jatunyaku, Anzu et Misahualli, qui sont importantes pour le maintien de l'écologie du bassin amazonien et sont également la seule source d'eau douce pour des milliers de familles indigènes riveraines vivant dans toute la région.

À partir de 2000, Napo a vu l'extraction de ses ressources naturelles croître significativement, notamment avec l'exploitation aurifère alluviale, dont l'activité a augmenté de 300 % entre 2015 et 2021 (Ecociencia, 2022). Malgré les efforts sociaux, juridiques et politiques visant à freiner la destruction des écosystèmes et la dégradation sociale associées à ces activités, la crise environnementale et humaine dans la région n'a fait que s'aggraver. On estime qu'au moins 90 % de ces activités sont illégales et, selon les avocats spécialisés dans les droits de l'homme et de l'environnement, même

les processus considérés comme légaux ne répondent pas aux cadres législatifs nécessaires pour atténuer l'impact environnemental et social de l'exploitation de l'or. L'expansion de l'exploitation minière sur le territoire se fait en violation constante des droits constitutionnels, comme le droit à la consultation préalable, libre et informée, qui a été mis en œuvre en 2008 pour garantir aux peuples et nationalités autochtones l'autodétermination et l'autonomie sur leurs terres, ainsi que les droits de la nature, qui établissent le plein respect de ses cycles, de son évolution et de sa reproduction.

Des gangs du crime organisé opèrent dans la province. Des preuves existent également de l'implication de fonctionnaires publics dans l'exploitation minière illégale. Et malgré les plaintes judiciaires contre le gouvernement équatorien, les efforts politiques et la pression de la société civile exhortant l'État à agir contre l'expansion effrénée de l'exploitation minière, le gouvernement n'a pas été en mesure de résoudre la crise actuelle dans la province.

Cet essai photographique fait partie d'un projet de recherche en cours, pour lequel j'ai mené quinze entretiens avec des avocat·es, des politicien·nes, des autochtones, des travailleurs dans les mines et des militant·es, et recueilli des documents audiovisuels depuis 2023. Depuis lors, la propagation des fronts miniers continue de dégrader de manière alarmante l'environnement, la société et la santé de celles et ceux qui habitent ce territoire. Ci-dessous, je partage des photographies prises dans ce contexte, ainsi que les témoignages anonymes des personnes interrogées pour cette enquête, qui visent à expliquer comment la province de Napo est en train de devenir une zone de sacrifice du fait de l'extractivisme.



Le bassin du Napo. Source : Wildlife Conservation Society.



« Nous disposons d'une loi qui reconnaît les Droits de la Nature, mais le gouvernement central est le premier à violer ces droits et, par conséquent, les Droits des Peuples et Nationalités qui peuplent ce territoire. Les rapports du Bureau du Contrôleur général de

l'État le soulignent et exigent que le gouvernement central réexamine la question de l'exploitation minière, parce que ce n'est pas une activité rentable pour l'État, puisque la majeure partie de l'or est extrait de manière illégale, et il n'existe aucune déclaration sur la quantité d'or restante ni sur la perception des redevances pouvant être redistribuées aux secteurs exploités ou affectés par l'exploitation minière.»



« Dès la présence même des mineurs, qui sont des personnes extérieures à la communauté, on observe qu'ils s'imposent essentiellement par la force et en semant la division au sein de celle-ci, leur stratégie étant d'acheter un leader. S'ils ne peuvent pas l'acheter, ils en achètent un autre et en font leur chef. On voit des territoires se doter de nouveaux dirigeants, diviser des familles, acheter des fils, des pères, des neveux ou des oncles, et ainsi d'innombrables conflits éclatent au sein de la communauté. »



« Certaines familles sont intimidées et menacées de mort par les opérateurs et les ingénieurs. Elles doivent résister ou abandonner leurs territoires et se réfugier ailleurs, car ces lieux ne sont plus propices à la vie ; il n'y a plus de sécurité dans ces zones. Les gens choisissent de migrer. La migration est très forte. »



« Dans les communautés où se déroulent des opérations minières, la traite des êtres humains est très courante, en particulier celle des filles, des adolescentes de dix ans et plus. Les personnes qui viennent dans ces communautés recherchent des filles, des filles vierges, comme on dit (...) Et elles sont achetées entre deux et trois cents dollars. »



« Les écoles servent de garage pour l'entretien des machines ou pour le stockage de carburants et de produits chimiques comme le mercure et le cyanure, utilisés dans l'exploitation minière (...). Les parents préféraient emmener leurs enfants à la mine pour chercher de l'or, dès l'âge de sept ans, plutôt que de les envoyer à l'école. Et les plus jeunes n'y allaient pas non plus, car les enfants de six et cinq ans devaient rester sur place pour s'occuper des bébés. Les écoles étaient donc vides. »



« Un autre phénomène observé est le grand nombre de filles enceintes de moins de seize ans. On observe donc un taux de grossesse élevé dans les zones d'exploitation minière ; les taux de grossesse sont extrêmement élevés chez les filles de moins de seize ans, et même des filles de douze ans sont enceintes. Donc, selon notre réglementation, tout cela est considéré comme un viol, car il s'agit de mineures, n'est-ce pas ? Les rapports que les écoles et les collèges ont soumis aux ministères de l'Éducation et de la Santé font état d'alertes concernant un taux élevé de grossesses chez les filles, manifestement dues à des viols, et il est clair qu'il s'agit de viols. Des plaintes pour viol ont également été déposées auprès du parquet, ainsi que des signalements concernant l'échange de jeunes filles contre de l'argent, des avantages économiques ou des garanties de sécurité, souvent dans le but d'obtenir de meilleurs contrats avec les entreprises minières. La maltraitance de nos filles est donc extrêmement grave. »



« Toutes les études menées par des chercheurs indépendants révèlent des niveaux élevés de métaux lourds dans l'eau, tels que le cyanure, le zinc, le chrome et le fer, dépassant de 500 % la norme autorisée. À long terme, cette situation devient donc manifestement très préjudiciable pour les populations vivant sur les rives de nos principaux fleuves. »



« Nous avons déposé des plaintes, nous avons lancé des actions de protection, nous avons gagné tous ces procès, mais bien sûr, le jugement rendu demande de 'préparer un plan de restauration'. Qui est censé élaborer le plan de restauration ? Le gouvernement, et il ne le fait pas. Et le tribunal ne statue plus, le non-respect n'est pas corrigé, et il faudrait alors se battre à l'international pour attirer l'attention de l'État équatorien sur les raisons pour lesquelles il ne respecte pas ses propres décisions. Mais cela demande aussi des ressources et du temps, et nous n'avons pas les moyens de poursuivre le combat juridique devant une instance internationale. »



« En quatre mois, ils ont détruit environ soixante-dix hectares de forêt primaire, soit cent vingt hectares au total, lit du fleuve compris. Ils ont pollué l'un des fleuves les plus emblématiques de la province de Napo, le Jatunyaku. Ce fleuve, avec l'Anzu, est un affluent direct du Napo. Ce dernier est même l'un des principaux affluents de l'Amazone. »



«Tout ce qui est impliqué dans cette extraction minière constituerait un véritable écocide et un ethnocide. Pourquoi un écocide ? À cause de la pollution environnementale qu'il engendre. Et pourquoi un ethnocide ? Parce que le fleuve est une source d'eau, une source d'eau potable pour les communautés vivant sur les rives droite et gauche.»



«Tu te rends compte que c'est comme un cancer qui avance silencieusement derrière les arbres et les rochers, et qui commence à suinter comme du pus, à travers les petites rivières qui se jettent dans les grandes rivières.»

Références

Fontaine, Guillaume (2006). “La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina”. *Íconos* 25 (mai): 25-36.

Lerner, S. (2010). *Sacrifice Zones. The Front Lines of Toxic Chemical Exposure in the United States*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

EcoCiencia (2022). *MAAP #198: Expansion of mining in the Ecuadorian Amazon*. <https://ecociencia.org/maap-198-expansion-de-la-mineria-en-la-amazonia-de-ecuador/>, consulté le 13 mai 2025.

Santos-Graneros, Fernando 1996. *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala.

—

Du « virtuel » à « l'hyperréalité ». Une lecture d'« Écran total » de Jean Baudrillard

Par [Pierre-Ulysse Barranque](#) | 26-05-2025

Qu'est-ce que nos écrans font de nous, lorsqu'ils cessent d'être des reflets de nous-mêmes et projettent au contraire sur nous leurs lueurs virtuelles ? Dans cet article, Pierre-Ulysse Barranque revisite avec clarté le texte que Jean Baudrillard a consacré à cette question, pour faire entendre ses échos avec le contemporains, tels que l'attrait pour les jeux vidéos de plus en plus interactifs ou des filtres Instagram à l'origine pourtant de dysmorphie numérique.

A la fin du XX^{ème} siècle, et avec une acuité que peu d'intellectuels ont eu à cette époque, Jean Baudrillard a compris que la révolution numérique qui s'annonçait allait entièrement métamorphoser notre rapport au monde, d'une façon radicale et définitive. En effet, une révolution technologique ne se limite jamais aux simples découvertes scientifiques qui l'ont rendue possible, et ceci est encore plus vrai dans le cas des technologies du « virtuel ». Le philosophe français a tout de suite perçu que ce bouleversement aurait des conséquences jusque dans les aspects les plus profonds de la vie humaine, modifiant le sens même que nous donnons à notre existence. Pour comprendre ce problème, nous allons analyser plus particulièrement l'un des textes les plus explicites de Jean Baudrillard sur cette question. Celui-ci n'a pas été écrit pour être publié dans une revue universitaire, mais plutôt dans un des grands

journaux français. Il s'agit de l'article intitulé « », rédigé en 1996 pour le quotidien *Libération*, et compilé un an plus tard dans l'ouvrage¹ qui porte le nom de ce court texte.

1. Le « virtuel » selon Baudrillard

L'un des effets les plus stimulants que peut produire sur nous la lecture de Baudrillard consiste dans le caractère concret que prend la pensée métaphysique dans son œuvre. Les écrits de ce philosophe nous font entrevoir à quel point les problématiques métaphysiques essentielles sont omniprésentes dans notre vie quotidienne, y compris dans des actes qui pourraient nous sembler anodins, ou dans nos divertissements. La pensée métaphysique n'est donc pas l'apanage d'une discipline abstraite, détachée de nos préoccupations immédiates, pour Baudrillard. Au contraire, elle se trouve tout autour de nous, notamment dans ce « système des objets² » qui constitue le cadre de notre vie contemporaine. Une telle approche peut nous conduire à nous interroger sur la modification de nos modes de vie ces trente dernières années. La rapidité des évolutions technologiques nous a-t-elle réellement permis de nous rendre compte du bouleversement existentiel que nous avons tous traversé ? Avec l'intégration et la multiplication des écrans dans notre quotidienneté (ordinateur, télévision, smartphone, smartwatch, etc.), c'est notre rapport à la représentation elle-même qui a été radicalement chamboulé, c'est-à-dire notre relation avec les images, avec les mots, avec les signes, de façon globale. Nous savons que dans la philosophie moderne, depuis l'« ego cogito³ » de Descartes jusqu'au « pour soi⁴ » sartrien, en passant bien sûr par la subjectivité transcendantale kantienne⁵, l'idée de représentation se fonde sur une différence nette entre le sujet et l'objet. Il y a d'une part un sujet conscient qui se représente la réalité extérieure, et d'autre part un monde objectif perçu par ce sujet. Nous sommes alors dans un univers duel, organisé sur la différence entre un individu regardant et un monde regardé, un sujet observant et un objet observé, comme le public d'un concert contemple la scène depuis les gradins. De la même façon, un admirateur d'art regarde un tableau dans la mesure où cette œuvre est un *corps* extérieur à son

propre corps : une réalité à l'extérieur de soi. Selon Baudrillard, une telle perception du monde est déjà présente dans le *Timée* de Platon : l'art y apparaît comme une rencontre entre un regard, un objet et la lumière⁶.

Cette définition de l'activité artistique est encore opérationnelle dans le cinéma, puisque le spectateur y observe un objet, la toile, sur lequel est projeté de la lumière, qu'il perçoit depuis l'obscurité de la salle où il siège. C'est cette séparation entre le sujet et l'objet, cet espace vide où se diffuse la lumière du projecteur, qui rend possible la représentation moderne. Et c'est justement parce qu'il y a une différence entre le sujet et l'objet qu'une distance réflexive est possible. Le sujet perçoit une scène à l'extérieur de lui : il peut par conséquent la juger. Il peut la penser, l'analyser et donc la critiquer. Dans le cas où l'on considérerait qu'il n'y a pas suffisamment de distance entre le spectateur et l'œuvre, il est même possible d'en appeler alors à des formes artistiques qui augmentent volontairement cette distance pour pouvoir mieux penser la scène contemplée, comme c'est le cas de façon typique dans le théâtre épique de Bertolt Brecht, avec sa fameuse esthétique de la « distanciation »⁷, le « *Verfremdungseffekt* », qui permet ainsi au spectateur un surcroît d'analyse critique.

Pourtant, si l'on prend au sérieux le constat de Baudrillard, ce monde de la représentation est pour une grande part, d'ores et déjà, un monde passé pour nous. En effet, qu'est-ce qui caractérise le « virtuel », selon Baudrillard ? C'est précisément ce fait d'*effacer la distinction* entre le sujet et l'objet. Le « virtuel » se définit par un état de confusion, où la séparation entre la subjectivité et l'objectivité devient intellectuellement caduque, non seulement pour le philosophe qui l'analyse, mais aussi pour les personnes qui en font l'expérience dans leur existence quotidienne. Dans le « virtuel » : « partout ce qui était séparé est confondu, partout est abolie la distance »⁸, écrit le philosophe. Avant d'être une forme de technologie, ou bien une certaine étape du développement industriel contemporain, le « virtuel » est pour Baudrillard un concept théorique,

visant à décrire la relation complètement nouvelle que nous entretenons avec ce que nous considérons être le réel. Elle est une métamorphose radicale dans notre approche métaphysique de la réalité.

Si nous revenons quelque peu sur la généalogie de ce concept dans l'œuvre de notre auteur, nous pouvons noter que, selon le philosophe contemporain Ludovic Leonelli, le « virtuel » est l'idée paradigmatique de Baudrillard dans les années 1990⁹. Après son analyse du « simulacre » et de la « simulation » dans les années 1970-80, le penseur continue à faire évoluer son système d'interprétation, afin de saisir les transformations du monde contemporain. C'est en vain que l'on chercherait chez Baudrillard un dogmatisme philosophique, niant toute possibilité de mutation de la pensée face à un monde historique qui, par définition, est toujours changeant. Baudrillard passe ainsi du paradigme de la « simulation » au paradigme du « virtuel » dans la dernière décennie du XXe siècle, avant de développer à la fin de sa vie celui de la « Réalité intégrale ». Cependant, il faut prendre en compte le fait que selon François Séguret, spécialiste de l'œuvre de Jean Baudrillard et ami de jeunesse du philosophe, le concept de « virtuel » est présent dans ses préoccupations depuis ses années d'études, notamment à travers ses lectures d'Alfred Jarry¹⁰.

2. Penser l'« interactivité »

S'il fallait fournir une preuve assez évidente du caractère éminemment théorique, et non pas seulement descriptif, du concept de « virtuel » chez Baudrillard, on pourrait rappeler que ce concept s'applique *déjà* à la télévision. A la différence de l'attitude d'un spectateur dans une salle de cinéma, ou de la contemplation d'une photographie¹¹, cette disparition de la séparation « entre le sujet et l'objet¹² » commence véritablement avec l'invention du téléviseur. Pour Baudrillard, la télévision n'est pas le cinéma : quand l'individu est face à l'écran télévisuel, il ne se retrouve plus devant un objet extérieur à lui, qui accueille la lumière pour lui apparaître. Au contraire, c'est l'écran télévisuel lui-même qui est le producteur de la lumière, et c'est cette lumière qui englobe l'individu. Quand je

regarde la télévision, je suis enveloppé dans le halo de cette lueur, et pénétré par celle-ci. Je me confonds alors avec sa *luminescence*, comme l'embryon se confond avec le corps de la mère. La métaphore utérine est explicite dans le texte de Baudrillard. L'auteur décrit ainsi cette situation : « on entre dans la substance fluide de l'image¹³ ». « A la différence de la photo, du cinéma et de la peinture, où il y a une scène et un regard, l'image vidéo comme l'écran du *computer* induisent une sorte d'immersion, de relation ombilicale (...), comme disait McLuhan de la télévision¹⁴ ». L'individu ne regarde plus un objet illuminé par un projecteur, puisque c'est l'objet lui-même qui illumine le sujet, et ce faisant l'absorbe. Il est dès lors clair que, dans cette absorption, c'est le sujet lui-même qui est en train de disparaître.

On pourrait penser, à tort, que la luminescence, c'est-à-dire la diffusion perpétuelle de la lumière par le téléviseur, est un détail secondaire, et purement technique. Pourtant c'est justement cette petite différence qui distingue l'écran de la télévision d'avec celui du cinéma, et nous fait métaphysiquement changer de monde, car cette spécificité de l'écran télévisuel est l'une des conditions de possibilité de la réalité « virtuelle ». Le génie de Baudrillard dans cet article, c'est d'avoir compris, dès la fin des années 90, que l'écran de télévision *possède en lui-même les potentialités* qui vont nous conduire aux pratiques numériques les plus contemporaines. Et ce point est l'un des plus intéressants de cet article. Le philosophe écrit : « Plus de séparation, plus de vide, plus d'absence : on entre dans l'écran, dans l'image virtuelle¹⁵ ». En effet, affirmer que la puissance luminescente de la télévision englobe l'individu, cela signifie nécessairement que le sujet est inclus dans la lumière de cet objet. L'individu est donc un *élément* de l'objet lumineux, une partie de celui-ci. A partir de la création du téléviseur, l'individu entre dans l'écran. Il n'est plus hors de celui-ci. Et cela change tout¹⁶.

Il est vrai que, si nous revenons vers nos souvenirs, nous n'avons pas l'impression d'avoir été personnellement avalés par un écran, comme Jonas avait été avalé par la baleine. Pourtant sommes-nous sûrs que nous ne sommes pas des Jonas ? Qu'est-ce qui nous prouve le contraire ? Nous sommes peut-être même dans une situation

pire que celle de Jonas. Nous sommes peut-être des Jonas qui s'ignorent, des Jonas errants dans le monde numérique, complètement perdus dans l'estomac du cétacé digital, et qui ne sont donc jamais ressortis du système digestif de cet animal redoutable. Or, malheureusement pour nous, il y a bien une *preuve* qu'une telle absorption du sujet par l'écran a eu lieu, et elle est de taille. Il suffit pour cela de réfléchir sur nos usages contemporains des technologies numériques. La preuve que nous ne sommes plus des sujets indépendants face à des corps objectifs dans le « virtuel », mais que nous avons été aspirés par l'objet, c'est l'existence même de « l'interaction¹⁷ ». Le « virtuel » crée un monde nouveau : le monde « interactif ». Qu'est-ce que le « virtuel » si ce n'est l'expérience de « l'interactivité¹⁸ » elle-même ? D'ailleurs, pourquoi aimons-nous tant utiliser des objets numériques ? Justement parce qu'ils sont « interactifs ». La preuve donc que j'ai été avalé par l'écran, c'est que je peux interagir *en lui*. Et comment cela serait-il possible d'agir en lui si je n'étais pas déjà un élément de celui-ci ? Comme l'écrit Baudrillard : « Vidéo, écran interactif, multimédia, Internet, réalité virtuelle : l'interactivité nous menace de partout¹⁹ ».

A bien y réfléchir, cette pratique de « l'interactivité » n'est pas si nouvelle. On la retrouve déjà sous une forme élémentaire dans l'utilisation de la télévision, à travers notamment la télécommande : en changeant de chaîne depuis mon fauteuil, je modifie l'image ; chose impossible dans le théâtre, la peinture, la photographie ou le cinéma. « L'interactivité » avec l'image augmente évidemment avec l'invention du jeu vidéo. Non seulement la lumière de l'image m'englobe toujours, mais je suis devenue une partie effective de cette image, en « interaction », à travers le personnage du joueur que je manipule avec la manette. La destruction de la représentation moderne, encore existante au cinéma, est donc encore plus grande avec le jeu vidéo qu'avec la télévision. Un fait peut nous éclairer sur cette question : c'est l'échec de la plupart des adaptations du jeu vidéo au cinéma. Au vu de l'expérience nouvelle, et intense, de l'individu devenu joueur interactif dans le « virtuel », on comprend la cause de cet échec général. Pourquoi la majorité des adaptations de jeux vidéo en film furent si décevantes ? La réponse est simple : pourquoi voudrais-je regarder dans un film les histoires de Super

Mario, Sonic ou de Lara Croft, alors que *j'ai déjà été* Super Mario, Sonic ou Lara Croft pendant des heures et des heures en jouant à ma console ? Le joueur de jeu vidéo a déjà vécu toutes les possibilités d'aventures qu'offrait ce personnage en jouant à son jeu. Que pourrait-il désirer de plus ? Quelle nouvelle expérience pourrait lui fournir un film ?

Pourtant, « l'interaction » du jeu vidéo n'est à ses débuts encore qu'une « interaction » stéréotypée, et donc limitée, puisque j'y incarne un personnage, certes mythique, comme Super Mario ou Sonic, mais préexistant. La disparition du sujet dans le « virtuel » s'accroît un peu plus avec les jeux en réseaux, où l'on se crée son propre personnage, qui peut nous ressembler physiquement, ou bien au contraire incarner celui que l'on désirerait être : notre « idéal du Moi²⁰ », pour parler avec le langage de Freud. Mais tout cela n'est pas comparable au véritable *saut qualitatif* qui commence avec l'apparition des réseaux sociaux, et surtout avec l'invention du *profil*.

3. Le Moi et son « profil »

Le profil « virtuel » est un objet philosophique passionnant, et la pensée de Jean Baudrillard nous permet d'en prendre la mesure. Pour commencer à penser conceptuellement le profil, il faut revenir à ce que le philosophe dit du « miroir » dans cet article, et sa différence avec le concept d'« écran ».

Le « miroir » est bien sûr le reflet (inversé) de mon corps objectif. Il s'agit d'ailleurs d'un reflet partiel, qui suppose un corps existant, bien plus vaste que ce reflet. Le « miroir » est un objet en face de Moi, séparé de Moi, avec une distance qui permet la vision, grâce à une source de lumière extérieure, et qui reproduit, de façon incomplète, un angle de vue sur mon corps. On est dans la situation typique de la perception traditionnelle comme rencontre entre un sujet, un objet et la lumière. De même, par définition, un corps est toujours au-delà de son reflet. Dans le reflet lui-même, on voit que mon corps préexiste à son image. Il n'est donc jamais réductible à

celui-ci. Le reflet de mon visage dans le miroir n'est pas pensable sans l'existence de mon visage véritable, qui lui reste l'original objectif, sans lequel aucun reflet n'est possible. Mais face à l'écran, la situation est tout autre. Baudrillard écrit : « Cela tient à l'essence même de l'écran. Il n'y a pas d'au-delà de l'écran comme il y a un au-delà du miroir. (...) Et la caractéristique de n'importe quelle surface virtuelle étant d'être là d'abord, vide et donc susceptible d'être remplie par n'importe quoi, à vous d'entrer, en temps réel, en interactivité avec le vide²¹ ».

Si, face au « miroir », mon corps est la condition de possibilité du reflet, qui n'en est qu'une image partielle et secondaire, avec le profil, mon corps n'a plus pour finalité que d'être le support de l'image virtuelle. Mon corps disparaît véritablement dans cette image qu'est le profil, il est comme absorbé, il s'efface. Mon corps devient une image qui n'a elle-même d'autre but que de s'intégrer et d'interagir avec d'autres images, dans un réseau, dont l'utilisateur ne choisit naturellement pas le fonctionnement. En me faisant un profil, je fais de mon corps une image, pour qu'elle puisse participer avec d'autres images à un système d'images qui me dépassent, et qui n'est rien d'autre que *le réseau*. Ce n'est plus mon corps qui est « l'au-delà du miroir », c'est le réseau et ses règles, souvent obscures, qui est « l'au-delà » de mon profil ; et ce profil est un duplicata numérique avec lequel j'interagis avec les autres profils. Dans « l'interactivité » du réseau, à la différence du corps dans le « miroir », mais aussi du corps représenté par la peinture, la photographie, etc., c'est la copie qui est première. Finalement, la situation s'est inversée. Mon corps n'est plus l'objet original, dont le miroir est le reflet, ou bien mon corps n'est plus l'original dont un peintre peut réaliser une représentation visuelle (plus ou moins réaliste) dans la toile. Mon corps n'est plus qu'une partie de l'image « virtuelle ». Il sert cette image, et il est soumis à la forme que lui impose le réseau pour devenir un profil, et il ne peut interagir s'il ne se soumet pas à la forme imposée par ce réseau. Or qu'est-ce qu'un réseau, si ce n'est un système qui organise les relations entre ses éléments, et donc les contrôlent²² ? Ainsi, en me créant un profil, je manipule la représentation photographique ou vidéo de mon corps pour pouvoir m'insérer dans une réalité « virtuelle » plus grande

que moi-même, elle-même composée en un réseau d'images. Il n'y a donc plus, comme dans la représentation moderne, un sujet et un objet. Il y a un individu devenu image (sous la forme du profil), confondu avec d'autres images dans une plus grande image (qui est « l'écran »), en utilisant un système de traitement de ces images (qu'est l'ordinateur, ou le smartphone), selon des formes esthétiques qui ne sont pas créées par l'individu, mais par les logiciels du réseau; logiciels que je peux certes utiliser, manipuler, dans le réseau, mais que je ne peux jamais créer, ni individuellement, ni collectivement.

Sans la constitution de cette image « virtuelle » du Moi, qui est le profil, le réseau m'est tout simplement interdit. Devenir une image « virtuelle », devenir un profil, est la condition d'accès au réseau, sans laquelle je ne peux pas l'utiliser. On peut donc dire que, dans l'univers numérique, tout commence par la *transmutation d'une représentation de soi en image « virtuelle »*, et s'il n'y a pas une constitution de cette image « virtuelle » initiale, mon profil ne peut se connecter à aucun réseau. Toutes les photos, vidéos, messages, musiques, etc., que je posterai plus tard en utilisant le réseau social, tous les textes que je pourrai publier, ne seront qu'un développement, qu'une extension, voire une ornementation complexe, de cette image première qu'est le profil. Et peu importe que cette image postée comme un profil ne corresponde pas à mon visage véritable. Il faut en effet entendre le mot « image » au sens large du mot. Ce que l'on dit de l'image visuelle est vrai de tous les phénomènes sémiotiques, de toutes les expressions sous formes de signes. Il peut tout autant s'agir de photos et de vidéos, que de sons, de textes, d'images numériques, de mèmes, etc. Toutes ces différentes expressions sémiotiques que je produis dessinent de toute façon le seul visage que le réseau social veut reconnaître : à savoir mes goûts, mes opinions, mes relations, mes désirs de consommation, qui apparaissent dans l'usage même de « l'interactivité » de ce réseau. Même avec un profil anonyme, l'usage de ce profil m'identifie : j'apparais dans le réseau comme celui qui aime telle vidéo, qui écoute telle chanson, qui commente tel texte, qui a communiqué avec telle personne, qui a liké tel profil, etc., et c'est précisément ce que le réseau veut savoir de Moi.

Pour comprendre le sens métaphysique de cette expérience du profil « virtuel », prenons un exemple concret. Sur les photos que je peux poster sur Instagram, ou bien sur des vidéos Tik Tok, ou bien dans un *live stream*, je peux mettre des filtres sur mon visage. Ainsi, je peux modifier mon apparence pour avoir un visage plus fin, par exemple, ou pour avoir des yeux bleus, ou des tâches de rousseurs, le fameux filtre « *real freckles* ». Est-ce que ces images modifiées par un « *filter* » sont moins réelles que les autres portraits « *no filter* » ? Absolument pas, puisque mon profil est déjà une image irréaliste qui n'a d'autre fonction que de permettre « l'interactivité » sur le réseau. Au nom de quel critère de vérité, ou d'authenticité, pourrais-je considérer que cette image filtrée, y compris en direct avec le « *live stream* », est moins réelle que mon image de profil, qui de toute façon a dû déjà être modifiée, numérisée, pour pouvoir s'intégrer dans le design « virtuel » du réseau social ? J'ai de toute façon déjà accepté la chirurgie esthétique numérique initiale dans la constitution de mon profil. Cette modification de mon image « virtuelle » à travers le filtre n'est qu'une différence de degré par rapport à l'image du profil, non pas une différence de nature. Remarquons d'ailleurs qu'il en va de même pour ces filtres comme pour tout le reste dans la pratique « virtuelle ». Ces filtres sont préprogrammés. Ils sont stéréotypés et édictés par le logiciel, mais pas plus que tout le reste, puisque je ne suis qu'un simple usager du réseau. Mon choix se limite à employer un certain nombre de fonctionnalités possibles, plus ou moins vastes, mais qui me sont tout aussi extérieures, transcendantes et opaques que le fonctionnement général du réseau lui-même. Comme nous l'avons vu précédemment, dans le « virtuel », c'est le réseau qui détermine l'utilisateur, et non pas l'utilisateur qui construit le réseau. Si mon corps était, selon Baudrillard, « au-delà du miroir », mon profil ne peut pas être au-delà du réseau, mais n'en est qu'un élément infime.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si nous avons parlé de chirurgie esthétique numérique. Depuis plusieurs années, la presse internationale relate que de plus en plus de gens demandent à faire de la chirurgie esthétique réelle, c'est-à-dire de modifier leur corps, pour ressembler à ces profils stéréotypés et filtrés²³. Ce phénomène a pris une telle ampleur qu'Instagram a dû supprimer le filtre qui

produisait justement l'apparence d'une chirurgie esthétique avant l'opération²⁴ (c'est-à-dire les lignes de perforation et les sutures à réaliser), pour ne pas trop inciter les gens à avoir de telles pratiques. L'utilisation permanente de filtres sur les selfies produisent des phénomènes de dysmorphie numérique²⁵, où l'individu n'est plus capable de se reconnaître lui-même, c'est-à-dire d'avoir une conscience minimale de son corps, de la forme de son visage, ainsi qu'une capacité élémentaire à pouvoir se le représenter visuellement. Or nous nous rappelons les premières recherches du psychanalyste Jacques Lacan sur *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*²⁶. Ce « stade du miroir » désigne la capacité du jeune enfant à se reconnaître soi-même dans l'image que reflète le « miroir ». Cette étape dans la constitution de l'esprit humain était justement considérée par lui comme une étape nécessaire, déterminante et spécifique au sujet. C'est parce que l'enfant est capable de s'identifier, de se reconnaître dans le reflet, tout en comprenant la *différence* entre le Moi et son reflet, que l'enfant devient capable de se constituer comme un sujet actif dans un monde d'objets. L'incapacité de se reconnaître dans le miroir, l'absence d'une telle perception de soi était, à l'inverse, l'un des symptômes des psychopathologies les plus aiguës, maintes fois évoquées dans le cas des différentes formes de psychose. Mais, comment se reconnaître dans un écran, si mon profil n'est pas Moi, mais un signe lointain d'un corps intégré dans « l'écran », et bien souvent oublié ? Comment pourrait-il en être autrement, puisque le Moi s'est effacé, depuis plusieurs années maintenant, caché derrière des avatars²⁷, dans lequel vivent une grande partie de la journée nos contemporains ? Dans une société où l'individu a de plus en plus de difficultés à savoir qui il est, l'identification est passée du sujet vers l'objet, et la « reconnaissance faciale » est devenue une simple fonction des caméras de sécurité que nous croisons, jusqu'à plusieurs centaines de fois par jour dans certaines mégapoles comme Londres²⁸. L'individu ne se reconnaît peut-être plus dans le miroir, mais heureusement les caméras de surveillance sont là pour savoir qui il est.

Que signifie cette dissolution du Moi, visible dans des « phénomènes extrêmes »²⁹ comme la dysmorphie numérique ? Quelle est sa cause ? Grâce au concept de « virtuel » chez Baudrillard une

telle situation contemporaine devient alors très claire. L'image du profil, filtré selon l'esthétique du logiciel, apparaît pour ces personnes victimes de dysmorphies comme leur véritable Moi, dont leur Moi corporel n'est qu'une copie inauthentique. Leur profil est devenu plus réel que leurs corps. Ce n'est plus l'image du profil qui représente leurs corps, c'est leur corps qui est devenu une image inadéquate de leur véritable identité, qui est l'image stéréotypée de leur avatar, selon l'esthétique imposée par les réseaux sociaux dont ils sont usagers. Pour être précis, l'opposition entre un Moi du profil « virtuel » devenu authentique et un Moi corporel considéré comme inauthentique est encore une opposition beaucoup trop binaire, et donc pas tout à fait fidèle à la véritable logique du « virtuel » analysée par Baudrillard. Leur Moi corporel, leur Moi réel, n'est pas exactement une copie inauthentique de leur profil « virtuel ». Il en est plutôt une version dépassée, une version qui nécessite une mise à jour, une reprogrammation. Leur Moi réel est une version 1.0, insatisfaisante, et qu'il va falloir modifier pour la faire évoluer vers ce Moi 2.0 qui est le profil, et qui a été capable de s'intégrer dans le réseau, à la différence de leur corps. Ce qui nous apparaît comme une chirurgie esthétique n'est donc en fait qu'une reprogrammation. Et par qui celle-ci est-elle dictée ? Par le réseau social et son design numérique qui définit une esthétique préconçue pour ses utilisateurs. Le processus s'est ainsi entièrement réalisé. J'ai accepté de modifier mon image pour l'intégrer dans le réseau de l'ordinateur. Le réseau maintenant m'ordonne de devenir le corps dont le profil est l'image. Mon corps n'est qu'une version périmée, mais qui heureusement peut améliorer ses performances si je le laisse être mis à jour par le « système d'exploitation » (qui porte décidément bien son nom). Je pourrais ainsi être reprogrammée, et devenir la « meilleure version de moi-même », comme nous le conseillent les vidéos des stars du développement personnel, qui se porteront volontaires pour notre grande reprogrammation à tous. Il ne faut pas en douter. Depuis que nous sommes tous devenus des profils, nous sommes en même temps tous devenus des développeurs : certains développent des programmes, d'autres font du développement personnel, et essaient de se reprogrammer eux-mêmes.

Quand on pense au cas extrême de la dysmorphie numérique, il est légitime de se demander comment une telle situation de dépossession de soi a-t-elle été possible. Quelle modification dans notre relation à la réalité a-t-elle eu lieu ces dernières années pour en arriver à de telles extrémités ? N'avons-nous pas vécu dans notre vie quotidienne une métamorphose dans notre rapport au réel, donc une métamorphose métaphysique, d'autant plus puissante qu'elle a été inaperçue pour la plupart d'entre nous ? C'est que, dans le monde « virtuel », l'image est devenue plus réelle, à travers le profil, que ce qu'elle représente. Le signe est devenu plus réel que ce qu'il signifie, selon Baudrillard. L'image est devenue plus réelle que le réel, et c'est justement cela la définition du « virtuel » pour Jean Baudrillard. Nous avons donc quitté la réalité, et donc en même temps la métaphysique moderne, pour entrer dans un autre rapport au monde, dans un autre système métaphysique, que Baudrillard appelle : « l'hyperréalité ». Comme il l'affirmait déjà dans son court essai publié en 1978, *A l'ombre des majorités silencieuses* : « par [l']abolition de l'écart entre le réel et sa représentation, par [l']implosion des pôles différenciés par où passait l'énergie du réel : cette hyperréalité met fin au système du réel³⁰ ». De même, Baudrillard écrivait en 1983 dans *Les stratégies fatales* : « Le réel ne s'efface pas au profit de l'imaginaire, il s'efface au profit du plus réel que le réel », à savoir : « l'hyperréel³¹ ». L'abolition contemporaine de la séparation entre le sujet et l'objet est le produit de la séparation entre le réel et sa représentation, induit par le développement exponentiel des technologies numériques. La métaphysique moderne, fondée sur la souveraineté d'un sujet pour qui apparaît le sens de l'être, semble être en voie d'extinction pour Jean Baudrillard.

4. Vacuité et angoisse numérique

L'individu contemporain, étant de moins en moins dans sa vie un sujet face à un objet, on comprend beaucoup mieux l'origine de l'angoisse de nombre de nos contemporains. Là-dessus, Baudrillard nous a aussi prévenu. Rappelons-nous de la citation précédente d'« Écran total » : « la caractéristique de n'importe quelle surface

virtuelle étant d'être là d'abord », elle est donc « vide » ; « à vous d'entrer, en temps réel, en interactivité avec le vide³² ». Mais dès qu'il y a « vide », « c'est la panique³³ » qui surgit. Comment pourrait-il en être autrement ? Comment l'individu contemporain, face au « vide » de « l'écran », ne pourrait-il pas ressentir de l'angoisse et de la « panique » ?

Le vide, qui séparait le sujet de l'objet, et permettait la représentation moderne, a été entièrement absorbé par « l'écran » dans le monde « virtuel ». Ainsi, parce qu'il est par « essence » une « surface (...) vide », l'objet « virtuel » a monopolisé ce « vide », et ce faisant a empêché le sujet de faire le « vide » entre lui-même et l'objet. Au regard de ce que nous avons analysé, ceci est tout à fait logique, puisque le « virtuel » a été justement défini par Baudrillard comme la situation de confusion entre la subjectivité et l'objectivité. Si rien ne sépare le sujet de l'objet, il n'y a pas d'espace réservé au vide entre les deux. Mais le vide n'était pas sans fonction : il protégeait le sujet en créant une distance avec l'objet. Cela ne veut pas dire que ce vide disparaît parce qu'il a été approprié par la « surface » de l'« écran ». Bien au contraire. Au lieu de se situer entre le sujet et l'objet (comme à l'époque de la représentation moderne), le vide entoure désormais le Moi de toutes parts. Une fois éliminé l'espace du « vide » qui scellait la séparation entre subjectivité et objectivité, l'individu ne peut qu'y tomber. L'individu se voit dès lors englouti par la béance de « l'écran », qui n'est plus devant lui, mais autour de lui (dans l'« interactivité »). On retrouve ici une idée présente dans un fameux verset biblique, issu de l'*Évangile*, et que Baudrillard cite dans son livre *Les Exilés du dialogue* : même à « celui qui n'a Rien, on le lui prendra³⁴ ». Il y a peut-être pire qu'être dépossédé de tout : être dépossédé du Rien. Il y a effectivement de quoi paniquer.

Baudrillard conclut son article sur l'expérience de la « panique » face à l'« l'hyperréalité » en faisant un retour inattendu aux réflexions existentialistes de Søren Kierkegaard. Nous nous rappelons en effet que, selon le philosophe danois : « L'angoisse manque d'objet », comme il l'affirmait dans le *Traité du désespoir*³⁵. Selon cet auteur, l'angoisse se distingue de la peur, dans la mesure où le sentiment d'angoisse n'a pas un objet manifeste qui le suscite. On a peur

de quelque chose (des araignées par exemple), mais on ne connaît pas la cause de notre angoisse, et c'est justement ce qui nous angoisse. « L'angoisse », ou « la panique », est une peur sans objet, une peur de celui qui n'a plus de rapport à l'objet, qui a perdu l'objectivité, à l'instar de l'internaute errant dans le monde « virtuel ». Seul et sans objet, l'individu numérisé se retrouve face à l'angoisse : cette véritable peur du « vide » créé par la vacuité de « l'écran ». Raison de plus pour essayer de penser aujourd'hui cette situation d'angoisse et de s'y confronter, car « l'angoisse » est bel et bien une émotion existentielle, une émotion qui appelle l'action³⁶. Kierkegaard en a donné la définition la plus sublime, et que nous devons encore méditer, lorsqu'il affirmait que : « l'angoisse est le vertige de la liberté³⁷ ».

Du point de vue organisationnel: Bogdanov et la gauche augustinienne

Par Rodrigo Nunes | 23-06-2025

Comment la « science organisationnelle universelle » développée par le penseur soviétique Alexandre Bogdanov peut-elle nous aider à réfléchir aux défis posés par l'Anthropocène ? Rodrigo Nunes revisite les travaux de ce précurseur de la théorie des systèmes afin de mettre en lumière l'être-perspectif, le pluralisme agentiel, le pessimisme énergétique et l'optimisme tragique – ou « irresignation resignée » – qui en constituent le cœur.

Pour Dri

« Progrès et entropie », le premier chapitre de *Cybernétique et société* de Norbert Wiener (1952), est aussi un court traité de démonologie. Après avoir commencé, comme on pouvait s'y attendre, par le célèbre démon de Maxwell, le texte s'attache à comparer deux versions du diable, que Wiener définit comme manichéenne et augustinienne. Dans la première, proposée par l'hérésie que Saint Augustin embrassa avant de se consacrer à la combattre, le diable serait une force active opposée à l'ordre, un adversaire infiniment créatif capable de toutes les ruses pour désorganiser la création. Dans la seconde, que le Père de l'Église défendra après avoir rompu avec les Manichéens, le diable ne serait pas le contraire de l'ordre, mais son absence, et « non pas une puissance en soi, mais la mesure de notre propre faiblesse¹ », « la résistance passive de la nature et [non] la résistance active d'un adversaire² ».

Le nom scientifique de cette résistance est l'entropie; et la conviction de Wiener que la seconde des deux versions est la bonne découle de l'idée que «[n]ous sommes immergés dans une vie où le monde dans son ensemble obéit à la seconde loi de la thermodynamique : la confusion augmente et l'ordre diminue³».

Ce précepte, s'empresse de préciser le mathématicien, ne nécessite pas d'abandonner tout espoir de succès dans la lutte contre l'ennemi silencieux :

la deuxième loi de la thermodynamique, si elle est valable pour l'ensemble d'un système fermé, ne l'est absolument pas pour une partie non isolée de celui-ci. Il existe des îlots locaux et temporaires d'entropie décroissante dans un monde où l'entropie dans son ensemble tend à augmenter, et l'existence de ces îlots permet à certains d'entre nous d'affirmer l'existence du progrès⁴.

Ainsi, si en un sens ultime «le progrès lui-même et notre lutte contre l'augmentation de l'entropie doivent intrinsèquement aboutir à la pente descendante dont nous essayons de nous échapper⁵», cela n'implique pas l'impossibilité de victoires « locales et temporaires », ni l'absence de raisons de se battre pour elles.

Aleksander Aleksandrovitch Malinovsky, connu sous le pseudonyme d'Aleksander Bogdanov, est né le 22 août 1873 à Sokółka, aujourd'hui territoire polonais, et est mort à Moscou cinquante-quatre ans plus tard en tant qu'apostat du marxisme russe⁶. Bien que les polémiques théoriques dont il a été l'objet aient souvent été des masques destinés à dissimuler des querelles sur le contrôle de la fraction bolchevique du futur Parti Communiste russe, on peut dire que la raison fondamentale pour laquelle il a fini sa vie comme paria et hérétique a été sa tentative d'incorporer dans la doctrine de Marx les implications d'une révolution scientifique commencée au 19^{ème} siècle, celle-là même que Wiener attribue à des personnalités telles que James Clerk Maxwell, Josiah Willard Gibbs et Ludwig Boltzmann : l'introduction de la méthode statistique dans la physique. Cette révolution, selon l'auteur de *Cybernétique et*

société, a fait passer la physique d'un discours sur ce qui va nécessairement se produire à un discours sur ce qui peut se produire avec une probabilité suffisante, et a entraîné la transition de l'univers rigidement déterministe de la mécanique newtonienne à l'univers contingent de la science contemporaine – dont l'incomplétude, « presque une irrationalité au milieu du monde », ressemble à la reconnaissance freudienne d'une « profonde composante irrationnelle dans le comportement et la pensée de l'être humain⁷ ».

Qu'est-ce que cela implique pour le marxisme, auquel Bogdanov adhère à Toula, ville d'où il est banni à la fin de l'année 1894 après avoir participé à une manifestation en tant qu'étudiant en chimie à l'université de Moscou ? Une conséquence importante touche un point central des prétentions scientifiques de l'orthodoxie élaborée par des disciples moins informés sur la science de leur temps que Marx lui-même, et qui avaient donc négligé les transformations en cours à l'époque : le déterminisme historique. Alors que la science naturelle elle-même abandonnait la nécessité au profit de la contingence, la scientificité du marxisme ne pouvait plus se mesurer à sa capacité d'énoncer des lois capables d'établir le cours que prendrait nécessairement l'histoire. D'où une autre conséquence, d'ordre pratique et politique : s'il n'y a pas de nécessité historique absolue, la révolution et la société sans classes ne sont pas des événements inévitables, ce qui ôte au marxisme sa force prophétique tout en élevant le problème de l'organisation de ces événements au rang de question fondamentale.

Il est vrai que Bogdanov n'était pas prêt à renoncer à la promesse d'une société à venir dans laquelle le « mouvement spontané » du développement serait rendu « cohérent et holistique », la vie trouverait « la régulation gracieuse et l'ajustement harmonieux de toutes ses manifestations », et « les forces du développement [deviendraient] infinies⁸ ». Cependant, nous pouvons également trouver un autre courant dans sa pensée : un courant qui était sereinement conscient du fait qu'à l'échelle cosmique où les nouvelles découvertes scientifiques se déployaient, un terme s'imposait à l'attente même du progrès humain nourrie par le projet révolutionnaire. En fin de compte, comme le découvrent les Martiens dans la

science-fiction communiste *L'Étoile rouge*, publiée par Bogdanov en 1908, la lutte entre les classes n'est qu'un fétiche à surmonter pour qu'on puisse reconnaître la véritable lutte, celle de l'espèce contre la résistance passive (et active) imposée par son environnement – une lutte que même le communisme ne pourra jamais mener à son terme et qui, en fin de compte, ne pourra jamais être totalement gagnée.

Le soupçon que la seconde loi de la thermodynamique glissa en douce au cœur du siècle de la science et du progrès est que, s'il existe un équilibre final, ce n'est pas celui de la plénitude de l'épanouissement humain, mais plutôt l'état vers lequel tend statistiquement un système où la désorganisation et l'indifférence s'accroissent avec le temps. «S'il s'avère vrai que le processus universel tend vers un équilibre stable par une croissance continue de l'entropie, alors toute la vie de l'univers, dans la phase où nous nous trouvons, s'avérerait également » être une «crise» du type de celle que Bogdanov qualifie de «dépérissant», dans laquelle l'équilibre final diffère imperceptiblement de l'équilibre initial et où les changements intervenus sont progressivement effacés⁹. Ainsi, même «l'irréversibilité universelle des processus naturels¹⁰», illustrée par les gains cumulatifs d'organisation produits par la sélection naturelle, se trouverait finalement, si elle n'est pas à proprement parler inversée, éteinte par l'avancée inexorable de la désorganisation ultime¹¹.

Cette singularité du marxisme de Bogdanov provient d'une rencontre qui a probablement précédé sa découverte du maître de Trèves : celle qu'il a faite dans la dernière décennie du 19^{ème} siècle avec l'empiriocriticisme d'Ernst Mach et de Richard Avenarius et l'énergétisme de Wilhelm Ostwald. Bogdanov a repris au moins trois idées centrales de ces auteurs, par association avec lesquels il sera obstinément flagellé par Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (1909). L'une d'entre elles est le *monisme*, c'est-à-dire l'impératif de trouver un cadre unique à partir duquel penser des termes habituellement traités comme séparés, voire opposés : le physique et le mental, l'humain et le non-humain, l'organique et l'inorganique, la nature et la culture, l'action et la connaissance. Les

deux autres sont la *conservation de l'énergie* et la *sélection naturelle* comme principes scientifiques capables de fournir la clé d'une telle entreprise d'unification. Comme Bogdanov le disait déjà en 1899 dans son ouvrage *Éléments fondamentaux de la vision historique de la nature*, ce que toutes les choses ont en commun, c'est la recherche de la dépense d'énergie la plus économique possible et la nécessité de s'adapter pour rester viable dans leur environnement – de sorte que les deux principes peuvent être combinés pour dire que l'adaptation la plus viable aura toujours tendance à être celle qui est la plus efficace sur le plan énergétique¹².

Mais l'hérésie bogdanovienne va encore plus loin, allant jusqu'à critiquer le « matérialisme dialectique » lui-même, terme inventé non par Marx, mais par le « père du marxisme russe », Georgi Plekhanov. Depuis les *Éléments fondamentaux*, Bogdanov considère Hegel comme un précurseur limité et la dialectique comme une méthode insuffisamment universelle, puisque le « développement par les contradictions » n'était qu'un des cas possibles de développement et que son applicabilité était limitée aux phénomènes de la nature organique, excluant le non-vivant. En outre, en utilisant le modèle linguistique de l'argumentation comme métaphore pour donner un sens à tout ce qui se passe, la dialectique limitait son pouvoir d'analyse à l'égard de tout ce qui ne s'y conformait pas adéquatement, rendant arbitraire et approximatif l'usage de concepts tels que la « négation » et la « synthèse »¹³. Ainsi, elle ne pouvait offrir que des images à faible résolution de choses qui se décrivaient mieux comme un équilibre dynamique entre des forces ou des tendances opposées présentes dans le même environnement, qui passaient par des moments de crise dans la recherche de nouveaux équilibres. Si cela n'a pas empêché Bogdanov de reconnaître dans le système de Hegel « la vérité de son temps », c'est parce que « la cognition est l'organisation de l'expérience », et que ce système avait été jusqu'alors le plus grand effort dans ce sens¹⁴. Mais si « les processus de la nature se produisent non seulement par une lutte des contraires mais aussi par d'autres moyens », la dialectique doit être « un cas particulier, et son modèle ne peut pas devenir une méthode universelle » – d'où la « nécessité de passer à un point de vue plus large et plus universel »¹⁵. Ce point de vue deviendra la

tektologie (du grec *tektōn*, « constructeur »), nom emprunté au naturaliste allemand Ernst Haeckel, qui ne l'avait pourtant utilisé que pour parler des activités humaines¹⁶. C'est à elle qu'incombe l'effort cognitif d'organiser l'expérience de son temps et de se constituer simultanément en « science universelle de l'organisation ».

Ce projet a commencé à voir le jour en 1913, a eu sa deuxième partie publiée en 1917, et est finalement apparu dans une version condensée en 1921, qui constitue les *Essais de tektologie* tels qu'ils sont apparus en anglais en 1984 et, plus récemment, en portugais¹⁷. Il développe des idées que Bogdanov avait depuis un certain temps, en commençant par la conclusion même, exposée pour la première fois en 1901 dans *La perception d'un point de vue historique*, selon laquelle une science universelle de l'organisation était devenue impérative en raison de la fragmentation de la connaissance et de la société produite par la division du travail¹⁸. Le caractère central du travail d'organisation figurait déjà dans *Petit cours de science économique*, de 1897, et dans les *Éléments fondamentaux*, de 1899, sous la forme de l'opposition entre organisateurs et exécutants, fondement originel de la lutte des classes, dont l'histoire s'étend des sociétés primitives aux sociétés modernes. Tout aussi présente était la suggestion que la société industrielle contenait en elle-même les conditions pour surmonter cette séparation, puisque, à mesure que les machines prenaient le rôle d'exécutants spécialisés, les ouvriers qui les supervisaient devenaient de plus en plus des organisateurs dotés d'une vision d'ensemble. C'est d'ailleurs l'un des aspects les plus optimistes (et peut-être injustifiés) de la pensée bogdanovienne : contrairement à l'association entre le progrès de l'industrie et la déqualification du travail, ou à une notion d'aliénation technique telle que celle développée plus tard par Gilbert Simondon, Bogdanov voyait dans la machine moderne une libération en train de se faire¹⁹. Pour lui, elle anticipait une forme de coopération non autoritaire, qu'il qualifierait à partir de 1901 de « synthétique » ou « entre camarades », et qu'il fallait organiser et étendre pour qu'elle devînt la base de la société future.

Si la relation du penseur russe avec la science de son temps n'a finalement jamais complètement bouleversé sa conviction de l'inévitabilité du communisme, elle l'a tempérée par une croyance en la nécessité de ce que le maoïsme allait appeler la « révolution culturelle » – un terme que l'auteur des *Essais de tektologie* a été, selon toute vraisemblance, le premier à utiliser. Pour lui, l'opportunité libératrice apportée par la révolution industrielle nécessitait, pour être activée, le développement d'une culture prolétarienne indépendante de la culture bourgeoise dominante, une tâche que le prolétariat devait commencer à entreprendre avant la prise du pouvoir afin de combattre sa propre contamination par les habitudes individualistes et autoritaires de la bourgeoisie, ainsi que pour se préparer à sa future tâche d'organisateur de la société. Cette idée serait l'une des bases de la création du groupe *Vpered* [En avant] lors des disputes avec Lénine pour le contrôle du bolchevisme (1909-1912); et, après la révolution de 1917, du mouvement *Proletkult*, qui fonctionnera comme un organe indépendant du nouveau pouvoir soviétique jusqu'en 1921, lorsque Bogdanov sera contraint de démissionner du comité central de l'organisation en raison de la persécution renouvelée de ses idées – un épisode qui scellera son adieu définitif à la politique, sept ans avant sa mort. La tektologie, en tant que synthèse de toute l'expérience organisationnelle de l'humanité jusqu'alors, était le pilier scientifique de ce projet.

Le point de vue organisationnel

Si le contexte, les motivations et les objectifs de cette « science universelle de l'organisation » étaient déjà connus de Bogdanov depuis plus d'une décennie, la première grande nouveauté des travaux des années 1910 est peut-être la découverte du « point de vue organisationnel », annoncé pour la première fois dans le texte de 1913 « Le secret de la science ». Ce point de vue, « la seule compréhension moniste de l'univers » ²⁰, est la perspective dans laquelle l'organisation et ses mécanismes apparaissent comme la réalité la plus universelle. *Tout est organisé*, de l'inorganique au vivant, ce qui revient à dire que *tout organise* – tout événement qui se produit peut être

considéré comme un acte producteur d'organisation – et, enfin, que *tout s'organise* – en d'autres termes, que l'univers dans son ensemble est un phénomène autoorganisé qui consiste en l'organisation, la désorganisation et la réorganisation constantes de ses parties: «un tissu infini de tous les types de formes et de niveaux d'organisation, depuis les éléments inconnus de l'éther jusqu'aux collectifs humains et aux systèmes stellaires» qui, «dans leur entrelacement et leur lutte mutuelle, dans leurs changements constants, créent le processus d'organisation universel, infiniment divisé en ses parties, mais continu et ininterrompu dans son ensemble²¹ ».

Qu'est-ce, alors, que l'organisation? Le livre propose deux définitions distinctes et complémentaires, l'une indirecte, l'autre explicite. Si le travail humain découvre que «tout produit est un système organisé à partir d'éléments matériels en les associant aux éléments d'énergie du travail humain²² », on peut en déduire que l'organisation consiste à associer des éléments en dépensant de l'énergie. («Aucune conjonction quelle qu'elle soit – non seulement celle-ci, biologique, mais aucune, au sens tektologique le plus général du terme – ne peut se produire sans une dépense d'activités», donc aussi d'énergie²³ . Mais cela permet aussi de dire que, du point de vue d'un système ainsi composé, l'organisation correspond à une combinaison d'activités qui surmonte les résistances qui s'opposent à elle; c'est lorsque la somme des activités d'un complexe est supérieure à la somme des résistances qu'il rencontre, qu'elles soient internes ou externes, que l'on peut dire qu'il est organisé, c'est-à-dire «pratiquement plus grand que la simple somme de ses parties²⁴ ». On peut en conclure qu'adopter le point de vue de l'organisation, c'est observer tout complexe ou système «du point de vue des relations internes entre toutes ses parties et aussi des relations entre lui dans son ensemble et son environnement, c'est-à-dire tous les systèmes externes²⁵ » – un principe qui place Bogdanov clairement comme un précurseur de ce qui sera connu, après les travaux de Ludwig von Bertalanffy dans les années 1950, sous le nom de «théorie des systèmes».

Plusieurs conséquences en découlent. La première est la (co)relativité de l'organisation et de la désorganisation: si toute création est une organisation à partir d'éléments existants, éléments qui à leur tour étaient déjà impliqués dans d'autres arrangements, ce qui apparaît à un système comme un gain d'organisation apparaîtra inévitablement à d'autres comme une perte, et vice versa. Bien entendu, cela n'empêche pas que le gain d'organisation d'un système représente également un gain pour un autre, par exemple dans une situation où deux systèmes collaborent ou l'un est un sous-système de l'autre. Ce qui est clair, en tout cas, c'est que *le point de vue organisationnel suppose une forme de perspectivisme*. Ceci est encore plus évident dans le couple conceptuel central de la tektologie, la notion *d'activité-résistance*. Comme l'observe Bogdanov, si «deux armées ou deux classes sont engagées dans une lutte, alors les activités de chaque partie représentent des résistances pour l'autre; toute l'affaire n'est qu'une question de point de vue²⁶». Rassembler les deux côtés de la médaille en un seul concept, comme le fait Bogdanov, implique une grande égalisation universelle de l'agentivité – tout ce qui est, est à la fois actif et passif, sujet et objet –, et une façon parfaitement non morale de la concevoir. Si l'organisation de soi et du monde implique la désorganisation d'autres choses, il n'y a pas d'action bonne ou mauvaise dans l'absolu; comme l'enseignait Deleuze à propos de Spinoza, dans un monde où aucune perspective n'est privilégiée, il y a toujours des relations qui se composent entre elles, même si elles impliquent la décomposition d'autres, et donc rien ne peut être dit «bon» ou «mauvais» sans qu'il soit en même temps spécifié «pour qui»²⁷. Pour le dire autrement, et contre un autre type d'effort moralisateur, il n'y a pas de *pouvoir pour* lequel il ne soit pas immédiatement aussi un *pouvoir sur*. En fait, le meilleur terme de comparaison pour les activités-résistances de Bogdanov peut bien être le concept de pouvoir de Foucault – qui est profondément dénaturé chaque fois que nous essayons de distinguer deux formes différentes de pouvoir, l'une bonne et «d'en bas», l'autre mauvaise et «d'en haut», alors que le fait est précisément que nous parlons toujours d'une seule et même chose. Si la résistance précède le pouvoir, comme l'a souvent dit Foucault, ce n'est pas parce qu'elle en est distincte, mais précisément parce que toute résistance est toujours déjà une activ-

ité, c'est-à-dire du pouvoir – «un ensemble d'actions sur des actions possibles»²⁸. Résister, c'est toujours déjà agir sur quelque chose et, inversement, subir une action, c'est toujours déjà lui résister d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce que «passivement».

Ce n'est pas seulement l'organisation et la désorganisation, l'activité et la résistance, qui sont des réalités relatives et des termes corrélés; il en va de même pour le couple organisation/auto-organisation. En fait, la différence entre les deux dépend uniquement de l'échelle d'analyse adoptée: le même processus qui, à l'échelle des éléments, peut être décrit comme l'action de certains systèmes sur d'autres, peut être vu à une échelle supérieure comme un système unique qui s'auto-organise. (C'est ainsi que même la discontinuité et la «lutte mutuelle» peuvent être perçues comme des parties d'un «processus organisationnel universel» unique et continu). Ceci découle de trois autres conséquences du point de vue organisationnel, à savoir la *hiérarchie*, la *quasi-décomposabilité* et la *relativité d'échelle*. Par la première, prise ici au sens écologique du terme²⁹, il faut comprendre le fait que les systèmes complexes sont constitués d'éléments qui sont eux-mêmes des systèmes complexes, formant une structure multicouche de systèmes dans des systèmes à différents niveaux d'intégration. Par la seconde, nous entendons la propriété de ce type de structures selon laquelle le taux d'interaction entre les composants d'un même niveau hiérarchique est beaucoup plus élevé que l'interaction entre les composants de niveaux hiérarchiques différents. C'est ce qui permet d'isoler un ou plusieurs niveaux d'analyse des autres, en considérant comme constantes les interactions de moindre fréquence (se produisant à des niveaux hiérarchiques supérieurs) et comme trop brèves pour être pertinentes les interactions de fréquence plus élevée (se produisant à des niveaux hiérarchiques inférieurs à l'échelle d'observation adoptée³⁰). Ainsi, selon la troisième conséquence, des termes tels que «système», «sous-système» et «élément» n'ont pas de référents concrets dans un sens absolu, mais dépendent plutôt de la manière dont un observateur choisit de découper la structure hiérarchique d'un système³¹.

Si l'organisation d'un système est fonction du rapport entre ses activités et les résistances qu'il rencontre dans son environnement (ou, pour le dire autrement, «les activités-résistances relatives de [ce] complexe et de son environnement³²» ; et si l'environnement «est lié au courant des événements mondiaux et, à proprement parler, s'étend à la fin à l'univers entier», et «par conséquent (...) change *inévitablement*³³ » ; alors nous devons conclure qu'il est nécessaire de considérer tout système non pas comme une entité finie, mais comme un processus – le processus, précisément, par lequel il se maintient en tant que complexe malgré la désorganisation dont il est menacé par son environnement. En effet, l'«activité» renvoie avant tout à ce que Spinoza appelait le *conatus*, c'est-à-dire l'effort de chaque système pour se maintenir dans l'existence (d'où, aussi, que toute activité soit automatiquement une résistance).

Outre la sélection naturelle et la conservation de l'énergie, un autre principe scientifique que Bogdanov entend généraliser est la «loi de l'équilibre» d'Henry Louis Le Chatelier, selon laquelle «les systèmes qui sont dans un état d'équilibre tendent à le conserver en produisant une opposition interne aux forces qui le modifient³⁴». Étant donné que les perturbations sont continues et hétérogènes, de même que l'effort pour les compenser, la préservation d'un complexe ou d'une forme ne peut être comprise que comme un équilibre *dynamique* dans lequel les changements émergents sont équilibrés par d'autres changements dans la direction opposée. Il s'ensuit que l'équilibre ne peut jamais être considéré comme «absolument précis»: s'il «ne peut y avoir un équilibre complet et absolu des changements opposés», il n'est «toujours qu'approximatif et pratique»³⁵. Nous disons qu'une chose est préservée si la différence entre la perte et le gain d'organisation est suffisamment faible pour qu'elle puisse être considérée comme restant suffisamment égale à elle-même dans l'échelle de temps et de détail dans laquelle elle est observée.

Le corollaire de cette approche dynamique et processuelle est que «l'organisation complète et idéale n'existe pas dans la nature; la désorganisation y est toujours mêlée à un certain degré»³⁶. D'autre

part, la désorganisation absolue ne peut pas non plus exister : dans quel sens une entité absolument désorganisée pourrait-elle être considérée comme une entité, si elle n'a pas les connexions internes et externes qui lui permettraient d'agir et de résister dans son monde ? En fait, l'être-perspectif constitutif du concept d'activité-résistance, selon laquelle toute organisation en un point présuppose une désorganisation en un autre, implique que l'organisation et la désorganisation, l'«ingression» et la «désingression», l'« assimilation » et la «désassimilation», la connexion et la déconnexion, la continuité et la discontinuité se limitent mutuellement. «Une rupture totale des connexions et une séparation absolue des complexes n'existent pas et ne peuvent pas exister dans notre expérience, qui est unie par l'ingression universelle», c'est-à-dire le fait que toutes les choses sont continuellement connectées, même si chaque chose n'est pas connectée à toutes les autres³⁷. Ce qui varie, ce sont les «degrés de séparation» entre elles, d'où une autre raison pour laquelle la réalité est, pour ainsi dire, objectivement relative à l'action de l'observateur : «pour résoudre un problème, il peut être nécessaire de prendre en compte la séparation dans certains cas, dans d'autres il est également nécessaire de prendre en compte les connexions³⁸ ». Enfin, ce qui, *du point de vue de la totalité ou de la relation entre systèmes*, apparaît comme des qualités mutuellement limitatives, implique, *du point de vue d'un système pris isolément*, des qualités qui apparaissent à ce système comme des *trade-offs* («contradictions tectologiques») : complexité et instabilité, diversité et cohérence, plasticité et robustesse, diffusion et compacité, différenciation et contre-différenciation.

Bogdanov dans l'Anthropocène

L'image de l'univers, et par extension de notre planète, comme un processus auto-organisé dans lequel tout est lié ; l'accent mis sur la force entropique de la désorganisation et la tension constante entre les activités-résistances des humains et de leur milieu ; la certitude de l'impossibilité d'un équilibre final dans toute relation avec l'environnement ; la compréhension que l'impératif de viabilité et d'adaptation s'applique aussi à l'humanité, ce qui la place dans une

situation potentiellement précaire dans un monde qui change rapidement ; tout cela semble faire de Bogdanov un contemporain pour ceux qui habitent l'Anthropocène. Mieux encore : à une époque où beaucoup affirment que la crise écologique nous oblige à penser au-delà de l'exceptionnalisme anthropocentrique, le monisme du penseur russe (qui le pousse dans sa recherche d'un ensemble unique de principes à partir desquels penser le physique et le mental, l'humain et le non-humain, le naturel et l'artificiel, le vivant et le non-vivant), et le point de vue organisationnel qui en découle (avec le perspectivisme et le grand nivellement que le concept d'activité-résistance connote), indiquent que, pour Bogdanov, l'idée d'étendre l'agentivité au-delà des limites de l'humain ne représenterait rien de nouveau. Enfin, comme l'a souligné McKenzie Wark, Bogdanov a fait preuve à son époque d'une conscience visionnaire de la vie en tant que « partie d'un système autorégulé, même s'il ne trouve pas nécessairement toujours l'équilibre », et du travail collectif de l'humanité en tant qu'élément qui « transforme la nature au niveau de la totalité [planétaire]³⁹ ».

Mais que penser de son affirmation selon laquelle le but de l'humanité est la « *domination de la nature* »⁴⁰, « le grand ennemi commun »⁴¹, ou de la vision du « collectif humain » comme « centre organisateur du reste de la nature », qui « la 'subordonne' et la 'domine' (...) dans la mesure de ses énergies et de son expérience »⁴² ? Il faut d'abord tenir compte de l'observation de Bogdanov selon laquelle des expressions telles que « conquête », « subordination » et « domination » sont des métaphores à travers lesquelles des formes autoritaires d'organisation sociale ont mal nommé le phénomène tektologique de l'« egression », par lequel un complexe à l'intérieur d'un système plus large en vient à exercer une influence prépondérante sur les autres éléments de ce système⁴³. Considérée sans les fétiches des moments historiques précédents, la notion d'humanité en tant qu'« egression universelle » – universelle dans le sens d'une tendance à l'expansion, bien que toujours limitée dans sa portée – n'exclurait ni l'agentivité du non-humain, ni la possibilité d'un autre type de relation que la simple domination entre l'humain et son environnement. Elle nommerait simplement le fait que les humains se sont révélés, dans la part d'espace-temps qu'ils ont occupée au

sein du « grand organisateur universel, la nature » ⁴⁴, comme le complexe ayant le plus grand pouvoir d'organisation sur ce qui l'entoure. En d'autres termes, au lieu d'un destin téléologique ou d'une éminence métaphysique, nous n'avons ici que le constat d'un fait.

Ce fait s'est pourtant révélé avoir un revers tragique : le concept d'Anthropocène marque la découverte que ce pouvoir organisateur était en même temps un pouvoir désorganisateur à l'échelle géologique. Si elle n'a pas été anticipée par Bogdanov en tant que telle, cette prise de conscience n'occupe pas non plus un angle mort de sa pensée. Pour voir comment il est possible de la penser avec les outils de la « science universelle de l'organisation », il suffit de rappeler l'être-perspectif du concept d'activité-résistance, le principe selon lequel l'organisation implique toujours une dépense d'énergie, et l'observation que la métaphore de la « lutte » contre la nature exprime une « corrélation désorganisatrice » ⁴⁵.

Lorsqu'il écrit cette dernière ligne, Bogdanov n'envisage clairement la relation que sous l'un des points de vue en présence : la nature « désorganise » l'humanité, c'est-à-dire qu'elle résiste aux efforts de cette dernière pour la transformer à ses fins. Or, comme nous l'avons vu, un gain d'organisation dans une partie implique toujours une perte d'organisation dans une autre, et ce pour deux raisons : parce que des éléments et des connexions qui appartenaient auparavant à un complexe finissent par être consommés, transformés ou intégrés dans un autre ; et parce que dans les activités nécessaires à cette consommation, transformation ou intégration, il y a une partie de l'énergie dépensée qui est définitivement perdue sous forme de chaleur. Les « îlots locaux et temporaires d'entropie décroissante » de Wiener se nourrissent de l'organisation qui existe ailleurs et, en tant que tels, contribuent activement à la croissance de l'entropie non seulement dans ces parties, mais en général ⁴⁶.

Bref, l'organisation est un phénomène local qui implique toujours le transfert de désorganisation et d'entropie vers un autre endroit. (Il suffit d'observer la vie privée d'un organisateur communautaire ou syndical pour s'en convaincre.) Partant de ce principe, la tektonologie est parfaitement en mesure de nous expliquer comment et

pourquoi l'activité organisatrice de «l'egression universelle» pourrait se révéler une force désorganisatrice à l'échelle locale et globale. Il suffit de penser qu'au fur et à mesure que cette activité gagne en puissance et en ampleur, la nature commence à répondre non seulement par la résistance passive (locale) de ses arrangements et l'entropie (générale) qui augmente en conséquence de l'activité nécessaire pour les défaire, mais aussi par l'activité d'une série de nouveaux arrangements (globaux) et de réactions non linéaires déclenchées par l'avancée de l'action humaine.

En d'autres termes, l'action organisatrice de l'humanité, dans le même processus où elle se montre désorganisatrice de la nature, se manifeste aussi comme réorganisatrice de celle-ci, et c'est l'activité résultant de cette réorganisation qui finit par se présenter à l'humanité comme une résistance, c'est-à-dire comme une force désorganisatrice. Si c'est l'exportation d'entropie qui «permet à certains d'entre nous d'affirmer l'existence du progrès», la crise écologique signale la prise de conscience qu'il y a une limite à la possibilité de continuer à exporter de l'entropie dans un système fermé sans menacer son équilibre au point de mettre en péril la continuité même du progrès ainsi construit⁴⁷.

Il convient toutefois de noter que cette explication est en même temps une interdiction de toute lecture moralisatrice de l'Anthropocène et de l'expansion de l'agentivité au-delà de l'humain. Exister, c'est s'organiser, et s'organiser implique inévitablement des coûts; cela s'applique à nous comme à tout autre être, et dire « bon » ou « mauvais », gains ou coûts, implique toujours de dire aussi « pour qui ». Ce qui a fait de l'humain une force désorganisatrice à l'échelle mondiale n'est pas un défaut moral caractéristique de l'espèce, qui l'immuniserait constitutivement contre une prédisposition à l'harmonie qui serait spontanée chez tous les autres, mais la combinaison d'un système de production et de distribution des richesses qui exige une expansion constante, et d'un énorme décalage entre la croissance de la capacité à produire des effets et celle de la capacité à en calculer les coûts. La reconnaissance du non-humain peut nous donner une autre perspective pour faire ce calcul, mais elle ne peut pas éliminer le fait que l'action a des coûts.

Il faut sans doute les réduire drastiquement et repenser de fond en comble les priorités selon lesquelles ils sont assumés, ainsi que les critères de leur répartition. Mais le fantasme d'un *pouvoir pour* qui ne soit pas immédiatement aussi un *pouvoir sur*, ou d'une organisation qui n'implique pas de coûts, n'aide en rien à relever les vrais défis auxquels nous sommes confrontés.

Certes, de l'idée que tout a un coût peut découler pratiquement n'importe quel plan d'action, et le ton de réalisme dur, le « on a rien sans rien » (*there is no free lunch*) qu'elle évoque, est le plus souvent au service de la justification du pire – notamment le type de comportement qui nous a amenés au bord de l'effondrement écologique. « Les normes de la convenance », comme le souligne Bogdanov, « indiqueront avec la même conviction qu'il faut aider son voisin ou lui trancher la gorge⁴⁸ ». Ce que la tektologie peut nous faire comprendre, cependant, c'est qu'il n'est pas nécessaire de nier la réalité des coûts pour s'opposer à de telles positions ; et, inversement, que croire en la réalité des coûts n'implique pas d'être d'accord avec la façon dont les discours économiques et politiques dominants calculent les gains souhaitables, les pertes acceptables (et celles de qui), et les *trade-offs* bénéfiques. La vraie question réside dans les critères et la manière dont ils sont décidés ; en abandonnant à ces discours le terrain du réalisme, ce que l'on abandonne, c'est en fait la perspective de remettre en question l'air d'évidence dans lequel les critères qu'ils supposent tendent à être enveloppés.

Bogdanov est peut-être un peu trop naïf (ou malhonnête) lorsqu'il affirme qu'une fois la société fondée sur la coopération fraternelle, « les objectifs et les diverses normes qui les servent [s'accorderont] dans une lutte socialement coordonnée pour le bonheur⁴⁹ ». Après tout, la clarté concernant « le but ultime universel » – « atteindre le maximum de vie pour la société dans son ensemble qui, en même temps, serait en corrélation avec le maximum de vie pour les individus qui la composent⁵⁰ » – ne peut pas garantir que les moyens d'y parvenir, et les normes avec lesquelles les juger, deviendraient automatiquement transparents. Pour les raisons que nous avons déjà vues, de telles évaluations ne peuvent transcender leur condit-

ion de perspective et, pour cette raison, peuvent non seulement ne pas être également bonnes pour « tous » (quelle que soit l'interprétation large ou étroite que l'on veuille donner à ce terme), mais aussi être erronées (dans le sens de la mise en mouvement de contre-finalités non anticipées). Cependant, l'idéal du penseur russe peut rester un guide précieux si nous y soulignons l'interdépendance que l'on retrouve déjà impliqué dans le projet tektologique. Cela nous permet de considérer que la « lutte pour tout ce que la vie et la nature peuvent donner à l'humanité⁵¹ » inclut, plutôt que s'efforce de laisser derrière soi, et la nature et la vie non humaines. L'objectif devient alors – dans un sens très large qui ne peut être décliné en évaluations concrètes qu'en termes partiels et incertains – celui de maintenir un équilibre dynamique avec l'environnement dans lequel l'épanouissement maximal de la vie, humaine et autre, est possible. Ou, comme le dit Wark, la grande « quête » organisationnelle consiste à « trouver et fonder une totalité au sein de laquelle cultiver le surplus de vie⁵² ».

Mais à *qui* revient cette quête ? Un point sur lequel Bogdanov reste fidèle à un certain humanisme qui précède et traverse le marxisme est la facilité avec laquelle il se réfère à l'humanité en tant que sujet collectif. Certes, ce sujet est scindé presque d'emblée par la division entre organisateurs et exécutants, qui s'exprime à partir de la modernité dans l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat. Mais à aucun moment le penseur russe ne semble douter de l'unilinéarité d'une histoire où, même momentanément séparés de ce schéma, tous les collectifs humains tendent finalement à s'y incorporer et, après avoir éliminé cette scission originelle, à se réunir en une seule communauté d'organiseurs de leur monde. Néanmoins, il est possible de trouver chez Bogdanov des principes utiles pour penser la coexistence synchrone de collectifs humains divers, une autre question que l'Anthropocène fait ressortir avec force⁵³.

Son insistance sur le fait que « la cognition est une adaptation » dont « la 'vérité' se résume à son aptitude à gouverner la pratique⁵⁴ », et que « le collectif est toujours le sujet de la pratique⁵⁵ », et donc aussi de la cognition, revient à attribuer une vérité à toutes les connaissances qui se sont installées dans la pratique de tout groupe

quel qu'il soit, dans sa rencontre avec tout ce qui résiste à son travail, c'est-à-dire la « nature »⁵⁶. Née de la friction entre l'activité collective, dans ses conditions historiques spécifiques d'organisation, et l'activité des choses qui peuplent l'environnement, la vérité est toujours à la fois objective (parce que limitée par les régularités que la pratique révèle) et relative (parce que conditionnée par les rapports de production et les contingences propres aux rencontres, par exemple la plus ou moins grande diversité naturelle disponible dans le champ d'action d'une collectivité). Comme cette rencontre se déroule continuellement dans le temps et que ses conditions, tant sociales que naturelles, sont changeantes, elle n'atteint jamais un stade définitif, qui équivaldrait à un état d'équilibre statique : « Il ne peut y avoir de vérité philosophique [ou scientifique] absolue et éternelle »⁵⁷. Cette autre dimension du perspectivisme bogdanovien peut être très utile face à une question telle que la crise environnementale, qui implique et nécessite de concilier une écologie complexe de savoirs et de pratiques, dans la mesure où elle établit un pluralisme qui ne renonce pas à l'objectivité.

De plus, elle nous aide à ne pas perdre de vue l'intérêt d'intégrer une pluralité de perspectives. Si la vérité ne cesse jamais d'être relative, il est néanmoins possible d'augmenter son degré de généralité en élargissant la quantité de résultats et de méthodes accumulés dans différents champs d'expérience qu'elle est capable d'intégrer et d'organiser⁵⁸. Le relatif devient moins relatif – c'est-à-dire relatif à plus de choses – dans le processus d'élaboration du système de sa propre relativité. La supposition de l'unilinéarité historique et la confiance dans l'émergence d'une classe destinée à assumer toutes les tâches de l'humanité conduisent Bogdanov à penser que le projet « d'unifier l'expérience de tous les hommes des générations passées et présentes en un système rigoureux et cohérent de compréhension du monde »⁵⁹ pourrait converger en une science unique. La prise de conscience des prix très élevés et des énormes angles morts du processus d'unification économique, technique et culturelle imposé et propagé par l'expansion coloniale nous donne des raisons d'être beaucoup plus sceptiques quant aux motivations, à la viabilité et au bien-fondé de toute prétention unificatrice de ce type. Ce que la lecture de Bogdanov nous rappelle aujourd'hui,

cependant, c'est que ce scepticisme doit être utilisé de manière pharmacologique, comme un principe prudentiel et un outil de contrôle des résultats de nos efforts de systématisation, et non pas comme une raison d'abandonner ces efforts une fois pour toutes.

La « polycrise » contemporaine, avec l'urgence écologique au premier plan, nous place devant des « tâches *organisationnelles* d'une ampleur et d'une complexité inégalées », dont la résolution ne peut être « aléatoire ou spontanée »⁶⁰. La réponse n'est pas moins de coordination, mais plus ; et cela ne nécessite pas moins de tentatives de modélisation globale, mais de plus nombreuses et mieux, plus diversifiées et auto-réfléchies, à partir de différentes perspectives et à différentes échelles de granularité. Pour Bogdanov, la démocratie est un impératif cognitif et pratique plutôt qu'une question d'éthique ou de reconnaissance : la coopération « synthétique » ou « entre camarades » est capable des plus grandes réalisations parce qu'un modélisateur collectif complexe est, en principe, capable de modèles plus complexes. Nous pouvons être plus modérés que lui dans notre optimisme sans pour autant abandonner complètement cette idée.

La gauche augustinienne

Il y a un peu plus d'une décennie, l'historien de l'art britannique T. J. Clark a fait sensation avec un texte qui appelait à la création d'une « gauche sans avenir » : une gauche qui ne s'attendrait rien de « transfigurant », mais qui adopterait pour elle-même un pessimisme sur la nature humaine qui avait été, au siècle des Lumières, l'apanage – et la force – de la droite :

Il n'y aura pas d'avenir, dis-je enfin, sans guerre, sans pauvreté, sans panique malthusienne, sans tyrannie, sans cruauté, sans classes, sans temps mort et sans tous les maux dont la chair est héritière, parce qu'il n'y aura pas d'avenir ; seulement un présent dans lequel la gauche (...) s'efforce de rassembler les « matériaux d'une société » que Nietzsche croyait disparus de la terre⁶¹.

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, Bogdanov occupe une position diagonale par rapport à la liste de données inéliminables dressé par Clark. D'une part, il croit sincèrement à la possibilité de la fin des classes, de la pauvreté et de la tyrannie; d'autre part, il ne la confond pas avec la fin du risque, de l'effort, de la résistance imposée par l'environnement, ni même, comme le montre *L'Étoile rouge*, de la lutte contre la rareté des ressources, le danger de la surpopulation et, à terme, de la guerre (même interplanétaire). La différence réside tout d'abord dans la localisation de la source de ces maux: pour le critique britannique, dans une nature humaine chargée d'une tendance innée au mal radical; pour l'auteur russe, dans le jeu de l'activité-résistance, dans le coût matériel et énergétique de chaque chose, dans le travail externe et interne de la désorganisation. Il en résulte une différence d'orientation. La gauche de Clark doit fonctionner comme *katechon*, et sa radicalité réside dans sa reconnaissance de la présence constante du mal radical et dans sa capacité à en contenir les pires effets. Celle de Bogdanov, en revanche, ne renonce nullement à ses ambitions, mais les affronte sans l'illusion d'un point d'équilibre final; son travail ne s'arrête jamais, non pas parce que le pire est toujours proche, mais parce que la désorganisation est toujours là, que rien n'est gratuit, que l'entropie et les dangers de rechute rongent toute lutte qui vise à faire place au maximum d'abondance et de liberté pour ceux qui s'y engagent.

Deux gauches donc, l'une manichéenne, l'autre augustinienne. Laquelle des deux mérite le plus le titre de «tragique» que revendique Clark? La tragédie de la première est purement humaine, celle des sujets que l'on voit «périr, se dévorer les uns les autres et se détruire eux-mêmes, souvent avec une douleur épouvantable, comme s'ils n'étaient venus à l'existence pour aucune autre fin⁶²». Celle de la seconde est cosmique: il s'agit de complexes ou de systèmes soumis aux mêmes mécanismes et aux mêmes lois dans un univers où la désorganisation ne disparaît jamais, où l'entropie croît, où il y a des limites qui ne sont pas négociables, où l'action et l'inaction ont des conséquences irréversibles. Bien qu'elle se distingue par son ton désabusé et «adulte»⁶³, la première a en commun avec une grande partie de la pensée politique de gauche

le fait qu'elle se place dans la perspective d'un type spécifique de protagoniste : le héros des grandes gestes épiques, l'activiste qui joue sa vie au moment où la crise déborde sur le conflit, ou l'homme d'État qui pèse des décisions sérieuses et difficiles. La seule différence ici est que le geste est katechontique au lieu d'être prométhéen. Bogdanov nous place du point de vue d'un personnage plus rare : l'organisateur. Un héros dont les gestes sont moins exceptionnels, en dimension comme en fréquence, dont le pathos n'est pas celui de quelqu'un qui est toujours confronté à l'heure de la décision, ni de celui qui fantasme encore un équilibre final, mais plutôt l'irrésignation résignée de celui qui comprend que faire et maintenir quelque chose a toujours un coût, que les choses exigent un effort continu, qu'avec assez de temps et pas assez de travail, tout se défait ; qui reconnaît que non seulement « la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme⁶⁴ », mais qu'il y a beaucoup à célébrer en cours de route ; qui sait que la véritable tragédie humaine est la conscience de la contingence, de la contre-finalité, du caractère inévitable et irréversible des choix et des *trade-offs*, mais que cela ne donne à personne une excuse pour l'insensibilité face à la souffrance ; et qui combat, non pas parce que la victoire est certaine, mais parce que ne pas combattre – c'est-à-dire ne pas se soucier d'exister – serait impossible.

Une histoire de la traite esclavagiste : dramatiser la perte, fabuler les vies perdues

Par Ariane d'Hoop, Nathalie Grandjean | 10-06-2025

À propos de Saidiya Hartman, *À perte de mère. Sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Maboula Soumahoro, Paris, Brook, 2023.

Comment se souvenir de la traite esclavagiste ? Face aux carences des archives écrites, l'historienne Saidiya Hartman s'est rendue au Ghana pour tenter de se rapprocher de cette histoire concrète. Mais dans les lieux mêmes où des millions de personnes ont été capturées et transformées en marchandises, les traces de cette histoire ont été lissées ou effacées. Comment remédier à cette double perte, de ces existences et de leurs traces ? Comment réinstaurer un mode de présence qui rende leur dignité à ces vies ? Hartman répond : par la fabulation critique. Dans son enquête, elle raconte les expériences des captif·ves telles qu'elles ont pu se passer, tout en relevant les limites constitutives des archives et des traces. Il y a là un pari inspirant, celui de déployer les puissances post-humes des histoires de vies détruites et oubliées.

Saidiya Hartman, formée en histoire et en littérature, est professeure à l'Université de Columbia depuis 2006, après avoir enseigné à l'Université de Californie à Berkeley. C'est à cette époque, à la fin des années 1990, qu'elle se rend au Ghana et y mène l'enquête qu'elle livre dans *À perte de mère*. L'ouvrage paraît aux États-Unis en 2007¹. Il est au centre d'une trilogie qui retrace les violences et oppressions de l'histoire esclavagiste et ses effets racistes persist-

ants dans la société états-unienne. Dans son premier livre, *Scenes of Subjection*, Hartman dépeint les formes de terreur quotidienne caractéristiques de l'esclavage à partir de documents culturels en marge des archives historiques (journaux intimes, journaux, récits d'esclaves, chants et danses, etc.)². Dans son troisième livre, *Wayward Lives, Beautiful Experiments*, elle explore les vies joyeusement indisciplinées de femmes noires confinées dans des quartiers précarisés après l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, des femmes réprimées car leur sexualité était jugée déviante ou illégale³. Un des fils rouges qui traversent les travaux de Hartman tient à la nécessité de fabriquer de la beauté dans des contextes de violence extrême. « Je fais de la recherche académique, dit-elle, mais je veux que ce travail soit donné à lire avec la beauté d'un roman⁴ ».

Saidiya Hartman appartient aussi à la diaspora noire africaine. À ce titre, son étude de la traite esclavagiste est aussi une quête personnelle – mais tout aussi sociale et politique – de reconnexion avec l'Afrique, terre-mère qui lui est devenue étrangère. Dans son histoire familiale, la mémoire a été réduite en miettes, due à la nécessité pour ses ancêtres d'oublier. Le livre évoque en fait plusieurs formes de dépossession des esclaves, telles que la non-appartenance à un “chez-soi”, ou la perte d'affiliation culturelle au fil des générations et des déplacements. Ces modes de dépossession subsistent encore aujourd'hui dans la racialisation toujours présente aux États-Unis, y compris, pourrait-on ajouter, envers d'autres communautés des diasporas issues du colonialisme. Plus qu'une reconnaissance des torts causés par l'esclavage, ces rapprochements entre passé et présent visent, pour Hartman, à poursuivre le projet toujours incomplet de l'abolition⁵. Mais la dépossession qui traverse la recherche et l'écriture d'Hartman tient surtout, selon nous, à la question de la perte de l'histoire, de la possibilité de savoir et de raconter « ce qui s'est passé ». Cette question en appelle une autre : comment remédier à cette perte ?

L'archive, les lieux et l'insaisissable

Comment se souvient-on de la traite esclavagiste ? Le livre montre que comprendre la façon dont la traite fait mémoire demande davantage que de relayer les documents que cette histoire a générés. Elle implique aussi de nous demander comment nous continuons d'y penser, comment cette histoire continue de nous affecter. Pour se rapprocher de cette histoire, Hartman eut besoin de se rendre sur place, au Ghana, où la traite prit cours dès le XVI^e siècle et fut officiellement abolie en 1807, mais perdura illégalement jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Durant son séjour, elle a cherché à se rapprocher des conditions concrètes, matérielles et sociales, dans lesquelles des dizaines de millions de personnes ont été capturées, maltraitées, torturées puis transformées en marchandises avant d'être embarquées sur les navires négriers et débarquées sur les côtes américaines, si elles n'avaient pas été tuées avant d'entamer le Passage du Milieu ou d'atteindre les côtes états-uniennes. Les débats entre historien·nes font état de 12 à 60 millions de morts, « dommages collatéraux » de la traite.

L'enquête de Hartman croise les méthodes de l'ethnographie, de l'histoire, des études culturelles et de la littérature, pour offrir des descriptions des lieux et dispositifs de destruction des vies des captives, et une interrogation sur ces lieux en tant que traces. Les seules traces écrites disponibles étant celles des oppresseurs (livres de comptes, carnet de bord des capitaines), Hartman mêle ces archives à des visites *in situ*, et considère ces lieux en tant qu'archives, en tant qu'ils sont dépositaires de la destruction. Avant même les ponts des navires et leurs cales, elle suit à rebours les parcours de la traite à l'intérieur des terres ghanéennes : dans les forts où les esclaves étaient rassemblés (figure 1), sur le plus important marché d'esclaves à Salaga, et jusqu'au village de Gwolu, autrefois emmuré pour se défendre contre les captures. Elle décrit ses visites de ces lieux où elle tente de côtoyer le passé, en vain, car les traces des atrocités de la traite ont été effacées, minimisées ou lissées. Le fort est devenu un musée où règne une ambiance de légèreté. Le marché d'esclaves est devenu la place principale d'une ville poussiéreuse aux airs de déclin. Des luttes de Gwolu ne subsistent que des fables orales, des anecdotes, des rumeurs. Hartman a beau parc-

ourir cette histoire de la traite dans les lieux où elle s'est déroulée, celle-ci y est insaisissable. C'est là une des impulsions et un leit-motiv de son enquête.

Décrire ce caractère insaisissable d'une destruction dans les lieux mêmes où elle s'est passée est une manière de dramatiser la perte et de politiser ces absences. L'autrice nous restitue son expérience singulière et incorporée dans ces lieux, avec les sensations et les émotions qu'ils suscitent chez elle. Elle nous partage les migraines et les nausées déclenchées par la découverte des atrocités dans les archives, et dont aucun indice ne subsiste *in situ*. Elle décrit également ses décalages avec les personnes rencontrées sur place, ayant d'autres préoccupations que celle de se souvenir des disparu·es : une adolescente qui rêve de quitter le pays pour construire un avenir meilleur en terres transatlantiques, des Ghanéen·es qui tentent de vivre dignement sur leurs terres, un instituteur qui cherche à identifier les coupables de la traite, des collègues d'universités africaines qui ont une tout autre compréhension de l'histoire esclavagiste. La confrontation lui est difficile, car elle met en relief l'impossibilité d'avoir un passé commun – et donc un présent à partager – avec les Ghanéen·es. Ces décalages renforcent son sentiment de non-appartenance à cette terre en tant que descendante afro-américaine. En décrivant ces rencontres déconcertantes, elle ne partage pas seulement avec nous ce qu'elle trouve au Ghana, mais aussi ce qu'elle aurait espéré y trouver et qu'elle n'y trouve pas, malgré ses recherches approfondies. À nouveau, on assiste avec elle à l'écart entre ce qu'elle voudrait connaître et ce qu'on ne peut pas, qu'on ne peut plus connaître. C'est pourquoi, d'un site à l'autre, en prise avec les pénuries de traces, elle cherche à nouer des relations avec les mort·es et avec leur expérience intime en tant que captif·ves de la traite. Car, on le verra, pour Hartman, face à l'effacement de l'histoire, la perte nécessite de reconstituer des vécus « fabulés ».



Figure 1 : St. George Castle, Elmina, Ghana, 26 juin 2011

Photo de Rjruiiii, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=24965486>

Doubles pertes

À la perte de vies détruites, s'ajoute la perte des traces de ces vies et des traces de leur destruction. On peut voir dans ces pertes redoublées un genre de « double mort » comparable à celle dont parle l'anthropologue Deborah B. Rose à propos des Aborigènes d'Australie et de leurs terres natales : une mort qui, en plus du décès d'un être, engendre la perte de possibilités de la survivance de cet être parmi les vivants⁶. Dans les recherches d'Hartman, cette perte de possibilité tient à l'effacement des traces des vies anéanties, qui contribue alors à la dépossession de celles et ceux qui y survivent. L'ouvrage pose alors la question : comment se rendre présent·es à ces vies perdues, dont les traces ont été rendues inaccessibles ? Comment réinstaurer un mode de présence qui puisse rendre leur dignité à ces existences ? Et que fait-on, si les quelques bribes que nous conservons à leur propos ne proviennent que des sources écrites de la main des destructeurs⁷ ? Hartman nous donne des outils inspirants car elle ne s'en tient pas à ce diagnostic de la

double perte. Son geste consiste à faire importer ces pertes non seulement « en creux », en rendant compte des vies et des traces perdues, mais aussi « en relief », en racontant la violence vécue par des captif·ves particulier·es, afin de créer une proximité avec ces vies perdues, d'en retrouver ou en reconstituer les détails (comment cela aurait pu se passer), malgré le manque de sources. Comment ces descriptions sont-elles capables de rendre inoubliables ces existences qui avaient été quasi éradiquées ?

La mort de la jeune fille, ou la fabulation critique

Le chapitre le plus puissant du livre est aussi le plus insoutenable. Intitulé « Le registre des mort·es », il décrit minutieusement le meurtre, en 1791, d'une captive de quinze ans par le capitaine Kimber, commandant de bord du bateau négrier le *Recovery*, qui lui infligea des tortures et des sévices suite à son refus de danser avec lui. La jeune fille endura les supplices pendant cinq jours avant d'y succomber. Les seules traces de cette affaire dans les archives sont les quelques lignes recueillant les témoignages des marins, du médecin et du commandant de bord, qui furent rapportés lors du procès de ce dernier, accusé de l'assassinat de cette jeune fille et d'une autre, procès dont il sortira non-coupable. Les mises à mort étaient si fréquentes sur les bateaux négriers qu'elles en étaient devenues anodines. Elles étaient présentées comme des conséquences inévitables, des « dommages collatéraux » de la traite esclavagiste. L'affaire aurait d'ailleurs été totalement oubliée si le Comité pour l'abolition de la traite n'avait pas attiré l'attention sur celle-ci à l'occasion de la description qu'en a faite William Wilberforce à la Chambre des Communes en 1792. Huit jours plus tard, Isaac Cruikshank, caricaturiste reconnu, en tira une gravure à diffuser largement (figure 2)⁸. Mais cette affaire, aussi horrible soit-elle, ne suffit pas à abolir la traite. À l'époque, la mort de la jeune fille n'y fit rien. Hartman écrit :

Les quelques lignes extraites de la retranscription moisie d'un procès forment l'intégralité de l'histoire de l'existence de la jeune fille. Sans cela, cette dernière aurait été effacée sans laisser la moindre trace derrière elle. Ces mots constit-

uent la seule plaidoirie de sa vie, l'unique barrière de protection contra sa disparition ; ces mots l'assassinent une seconde fois en la plongeant dans le gouffre de l'Atlantique. (...) La clôture du procès marqua la fin de l'intérêt porté à la jeune fille. Depuis au moins deux siècles, personne ne pense à elle, néanmoins sa vie continue d'ajouter une ombre au tableau. (p. 224-225)

Hartman revient ensuite sur ce qui s'est passé sur ce bateau. Elle ravive cette histoire en racontant différentes versions de la torture et de l'assassinat de la jeune fille, en suivant les témoignages avancés au procès. Après avoir relaté ce qui s'est passé sur le navire pour le commandant de bord et les témoins, n'ayant plus de sources sous la main, elle y ajoute la version manquante : en *fabulant* ce que la jeune fille a pu vivre, ce que ces derniers moments ont pu être pour elle – l'état dans lequel la plongea sa grève de la faim, son rapport aux autres captives sur le bateau négrier, ses douleurs corporelles, ses pensées en direction de ses ancêtres, et l'apaisement qu'a pu lui apporter son décès. Pourquoi fabuler cette agonie insoutenable ? Peut-être pour renverser l'ordre de la violence : au lieu de prolonger l'absence et l'invisibilité des vies martyrisées de l'esclavage, la *critical fabulation*, ou fabulation critique, permet de faire sentir cette violence, de créer une intimité avec elle⁹. Il s'agit moins de restituer une réalité historique que de générer des affects chez les lecteur·ices en les rapprochant de cette histoire telle qu'elle a pu être vécue. La fabulation critique poursuit alors un double objectif : à la fois raconter comment ces vies oubliées auraient pu se passer et à la fois rappeler l'impossibilité de dire comment elles se sont passées exactement. Ce n'est ni l'un ni l'autre, mais les deux *en même temps*.

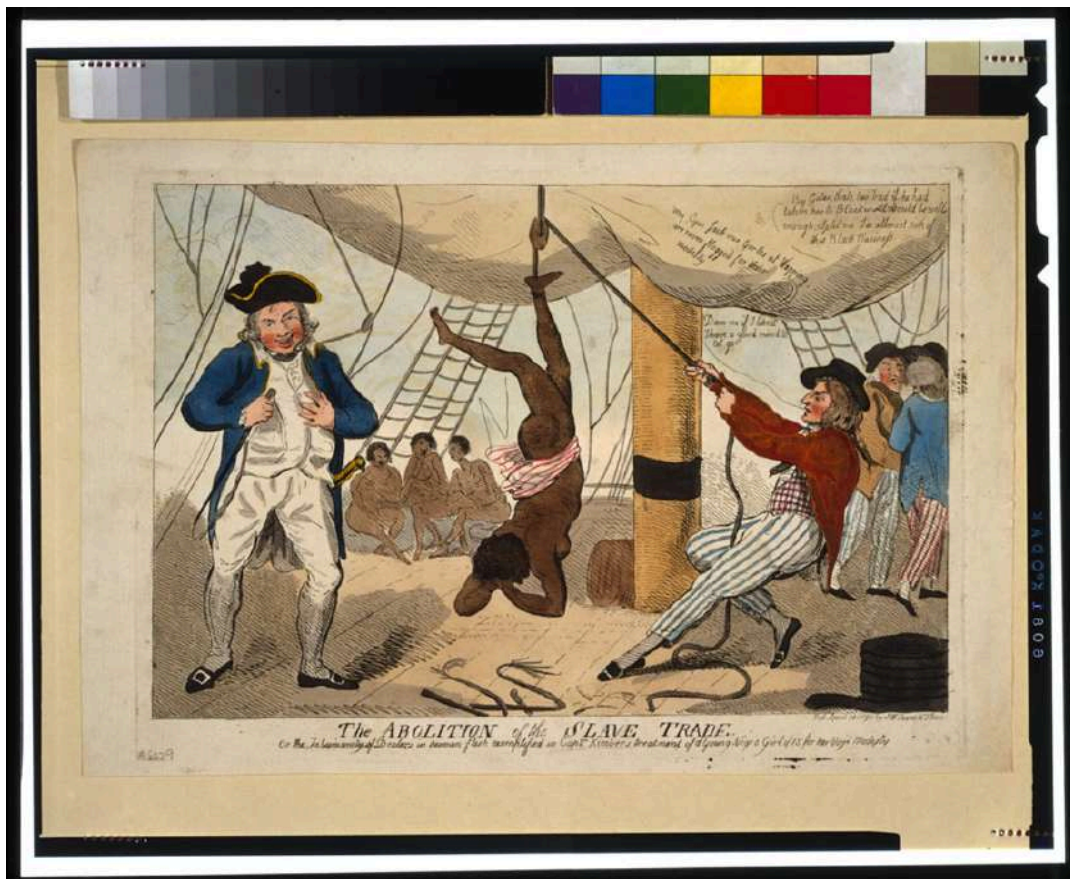


Figure 2 : Gravure d'Isaac Cruikshank, *The abolition of the slave trade Or the inhumanity of dealers in human flesh exemplified in Captn. Kimber's treatment of a young Negro girl of 15 for her virgin modesty*

The United States Library of Congress, <https://www.loc.gov/resource/cph.3g06204/>

À la fin de l'édition française d'*À perte de mère*, la maison d'édition Brook fait le choix d'ajouter un essai qu'Hartman a publié après la parution de l'ouvrage original¹⁰. Elle y revient sur la pratique de la fabulation critique qu'elle a déployée dans sa recherche. Elle y convoque la figure de Venus, commune à toutes les femmes ayant été maltraitées en tant qu'objets sexuels pendant la traite et la colonisation, qu'elles aient été esclaves, prostituées ou autres. Chacune de ces Venus connaîtra un sort identique : personne ne se souviendra d'elles, si ce n'est suite à un coup du sort. Dans ce cas, l'archive qui préserve leur mémoire ne le fera qu'à travers le prisme de la violence subie. L'enjeu de ses recherches est de tenter de libérer les femmes des descriptions obscènes à travers lesquelles elles entrent dans l'histoire, sans perdre de vue ce qui ne peut être connu à leur propos. Il s'agit de remédier partiellement à la violence, alors que seule la violence crée une proximité documentée avec les vies des captives. La recherche de cette intimité passe par

une écriture personnelle, qui fait état de sa rencontre avec le silence ou les miettes d'archives, et avec le scandale qui les inonde. Ce mode descriptif demande alors un véritable travail d'équilibre, qui ne concède rien à la violence subie mais ne la laisse pas non plus prendre toute la place¹¹.

Hartman décrit sa pratique fabulatrice comme suit : elle part des narrations déjà présentes dans les documents historiques (rumours, mensonges, preuves inventées, fantasmes, événements fortuits, etc.) et les augmente, les intensifie en racontant des « histoires impossibles » (les prières et les secrets que personne n'a recueillis, des paroles échangées non reprises au cours du procès), sans jamais perdre de vue l'impossibilité d'un tel récit :

Est-il possible de dépasser ou de négocier les limites constitutives de l'archive ? En avançant une série d'arguments spéculatifs et en exploitant les capacités du subjonctif (humeur grammaticale qui exprime les doutes, les souhaits et les possibilités), en façonnant un récit qui repose sur la recherche archivistique, et j'entends par là une lecture critique des archives qui miment les dimensions figuratives de l'histoire, j'ai voulu à la fois raconter une histoire impossible et amplifier l'impossibilité de la raconter. (p. 415)

La fabulation critique requiert alors de réagencer les éléments constitutifs d'une histoire :

En jouant avec les éléments basiques de l'histoire, en les réorganisant, et en re-présentant la séquence des événements des récits divergents, à partir de points de vue contestés, j'ai tenté de mettre en péril le statut de l'événement, de déplacer le récit reçu et autorisé, et d'imaginer ce qu'il aurait pu se passer ou ce qui aurait pu être dit ou fait. (p. 416)

Écrire un tel un récit, entre l'historique et le fictif, revient non seulement à écrire une contre-histoire par rapport aux récits dominants, mais aussi à l'écrire par d'autres méthodes que celles qui prévalent dans la recherche et qui poursuivent un idéal de réalisme. Le problème ne se limite pas à rendre compte de ce qui s'est « vraim-

ent passé », mais il s'agit de prendre soin de la survivance (*afterlife*) de ces « débris de vie » (p. 418), « déchets présumés... [qui] « exigent que nous imaginions un futur dans lequel la survivance de l'esclavage a pris fin » (p. 419). C'est en cela qu'Hartman poursuit le projet toujours incomplet de l'abolition : en narrant les histoires de vies détruites et oubliées, sans faire fi de la difficulté d'un tel chantier ni de l'ampleur de la dévastation, la fabulation critique continue de rendre vivant les enjeux politiques non résolus de la traite esclavagiste.

Rouvrir des histoires impossibles

Pourquoi raconter des « histoires impossibles » ? Par la fabulation critique, Hartman suggère de réagencer et de rejouer les archives, de dépasser le manque de traces tout en leur prêtant une attention rigoureuse. Le projet de Hartman ne consiste pas à « donner la voix à » l'esclave, mais à « imaginer ce qui ne peut être vérifié », à faire « l'histoire d'un passé irrécupérable » (p. 417). Et à le récupérer quand même, afin de tenter d'infléchir l'histoire encore en cours. Elle écrit :

Il est trop beaucoup trop tard pour que les récits de mort empêchent d'autres mort-es ; et il est beaucoup trop tôt pour que de telles scènes de mort mettent un terme à d'autres crimes. En attendant, dans l'intervalle, entre le trop tard et le trop tôt, entre le non plus et le pas encore, nos vies sont contemporaines de celle de la jeune fille au sein d'un projet encore incomplet. En attendant, il est clair que sa vie et la nôtre sont dans la balance. En attendant, que faire ? Quelles sont les histoires que l'on raconte dans les périodes sombres ? De quelle manière le récit d'une défaite peut-il faire naître un espace de vie pour envisager un autre avenir ? (p. 420)

Le pari de la fabulation critique est en prise avec la tentative d'en-traver une dépossession de longue durée – celle de la mémoire de l'esclavage, et de sa survivance dans les oppressions racistes – et d'ouvrir l'avenir grâce à des récits qui nous marquent par l'intimité

qu'ils suscitent avec les mort·es. C'est parier sur la puissance de ces récits, et des proximités qu'ils créent entre les vivant·es et les mort·es, à entraver le cours des choses actuel et à venir :

Telle que je la comprends, une histoire du présent doit s'efforcer d'éclairer l'intimité de notre expérience avec la vie des mort·es, d'écrire l'actuel tel qu'interrompu par ce passé, et d'imaginer un état libre, non pas comme le temps qui précède à la captivité ou à l'esclavage, mais plutôt comme l'avenir anticipé de cette écriture. (p. 404)

Pour nous, cette exploration de la perte et la fabulation critique ne sont pas seulement pertinentes pour les études historiques et décoloniales, et pour les luttes antiracistes. Elles le sont tout autant pour l'écologie politique, où les luttes sont en prise avec toutes sortes de projets qui sont directement ou indirectement destructeurs de vies et de manières de vivre, et pour lesquelles il est crucial d'apprendre à faire que ces pertes *important*. Peut-être serons-nous mieux équipé·es grâce à ces descriptions incarnées et parfois intimes qui nous permettent de mieux nous rapprocher de ces vies détruites ? Il y a là un pari inspirant, car nous pourrions élargir cette proposition à d'autres êtres vivants détruits, menacés ou opprimés par les ravages de l'Anthropocène. Il serait alors possible de raviver l'importance d'êtres ayant été oubliés, minorés, rendus muets, « inarchivables », d'envisager de nouvelles proximités avec eux grâce aux histoires documentées-et-fabulées qui réinstaurent leurs présences, et de parier sur un avenir qui ne pourra plus négliger la valeur de leurs existences.

Or, comme le déplie Raphaëlle Guidée, là où les historien·nes et écrivain·es ont maintes fois pointé les difficultés à rendre compte des vies perdues lors de massacres ou de catastrophes, le projet de joindre aux narrations mémorielles des vies humaines les disparitions incommensurables de vies non-humaines engendre un surplus de difficultés¹². Car comment se souvenir d'êtres singuliers lorsque nous sommes confronté·es à des pertes si massives qu'elles sont difficilement estimables ? Comment décrire ces pertes autres qu'humaines dans leurs expressions sensibles, incorporées, à la fois dans leurs manières d'être au monde mêlées aux nôtres et dans leur

altérité propre¹³ ? Et, surtout, comment raconter ces pertes si elles sont le plus souvent décrites sur le mode de la destruction de milieux de vies entiers, en non à partir de la perte de vies et de corps singularisés¹⁴ ? Ici aussi, le manque de sources est déconcertant et irrémédiable. Il ne s'agit bien sûr pas, rappelle Guidée, « de se souvenir de toutes ces vies, mais de chercher des histoires susceptibles de capturer leur puissance posthume¹⁵ ».

On voit alors combien le projet de Hartman nous oblige à pousser un cran plus loin les études qui visent à faire importer les dévastations provoquées par l'Anthropocène¹⁶. Plus que de pointer la perte de certaines vies et de leurs traces, et les dimensions inévitablement politiques de ces doubles pertes, Hartman réinvente le travail de mémoire qu'elles exigent sur un mode fabulateur. Son projet nous maintient alors au bord de ce qui ne peut être connu. Il nous invite à décrire les effacements concrets de l'histoire, dans la matérialité des documents ou des lieux, ou dans les mémoires humaines. En scrutant les manières concrètes par lesquelles ces disparitions de traces sont produites, nous en apprenons sur les voies de création d'indifférence. Mais son projet nous oblige surtout à mettre au travail notre imagination pour recréer une proximité avec ces mort·es, humain·es et autres qu'humain·es, sans que cette imagination ne perde rien de la rigueur épistémologique, mais qu'au contraire elle s'en nourrisse. Autrement dit, Hartman nous engage dans un projet politique et éthique au présent, qui passe par la récupération de vies disparues et oubliées et y répond par une fabulation toujours articulée à la critique de ces doubles pertes.

Google, merci de m'aider à me souvenir de mon enfance. avr. 2008

Par Oriane Pichuèque | 24-06-2025

Quelles formes prend aujourd'hui « toute la mémoire du monde », pour reprendre le titre du film d'Alain Resnais sur la BNF ? À suivre ce passionnant *desktop-documentary* d'Oriane Pichuèque sur Google Street View, on comprend qu'elle ressemble aujourd'hui à un projet cartographique intégral qui laisserait Borgès songeur et Marx en rage. Mi-enquête mi-rêverie, le film va des rues d'Étampes aux *data centers* de l'Oregon, interrogeant l'expropriation de la mémoire dont le géant américain se rend coupable.

Google, merci de m'aider à me souvenir de mon enfance. avr. 2008 consiste en un *desktop documentary* évoquant les souvenirs d'enfance de l'artiste *via* la fenêtre de Google Street View, outil devenu autant une archive mécanique qu'une cartographie de nos existences. Sillonnant numériquement sa rue d'enfance capturée par la Google Car en 2008, elle y découvre les fragments de souvenirs abandonnés, à mi-chemin entre exploration nostalgique et enquête critique, révélant la fragilité d'une mémoire numérique soumise aux aléas algorithmiques. Mais où ces souvenirs sont-ils stockés ? Dans ce documentaire critique se révèlent les contours d'une mémoire « dématérialisée », vouée à s'échapper depuis les vapeurs de lointains *data centers*.

Le film interroge l'outil Google Street View et son rôle dans la construction de la mémoire personnelle et collective. À travers une enquête menée exclusivement depuis l'écran d'ordinateur, le film navigue de la rue d'enfance de l'artiste, aux origines militaires des premières cartes interactives, jusqu'au plus grand *data center* de Google à The Dalles, dans l'Oregon, où sont stockées les données de Street View. Ce site, ancien village amérindien, porte les traces des transformations historiques et technologiques : son fleuve, la Columbia, a vu ses chutes d'eau disparaître en 1957, chutes dont le débit d'eau maximal était dix fois supérieur à celui des chutes du Niagara, au profit de l'hydroélectricité, ressource bon marché pour laquelle Google s'est installé à The Dalles. Google a reçu au début de l'année 2024 l'autorisation pour y lancer son cinquième *data center*, un projet à 600 millions de dollars, suite à la demande croissante en capacité de stockage et en réponse à la puissance de calcul que requiert l'intelligence artificielle. Mais pour refroidir ses serveurs, Google a besoin d'une quantité d'eau titanesque. Sa demande a triplé ces cinq dernières années. Pourtant, à The Dalles, l'eau manque. Le climat est presque désertique et les restrictions d'eau planent au-dessus des habitants et des agriculteurs, alors même que ni l'entreprise ni la ville ne divulguent la consommation de cette boîte noire éléphantique. Le film tisse ainsi un récit où mémoire intime, questionnements technologiques et mutations territoriales s'entrelacent, interrogeant la manière dont les infrastructures numériques reconfigurent tant notre rapport au passé qu'au paysage.

Lettre ouverte aux Juifs et Juives du Brésil

Par Peter Pál Pelbart | 30-06-2025

Le philosophe Peter Pál Pelbart appelle la diaspora juive à ne pas taire le génocide en cours en Palestine. En nommant clairement la responsabilité d'Israël, cette diaspora peut contribuer à enrayer la machine discursive qui cherche à justifier les pires horreurs au nom de la « sécurité » et de la « paix ». Celles-ci ne seront pourtant possibles pour Israël que lorsque les Palestinien·nes y auront également droit.

Peter Pál Pelbart est l'un des philosophes brésiliens contemporains les plus originaux et importants. Ses travaux portent sur les rapports entre clinique et philosophie, la continuation de la tradition Nietzsche/Deleuze et les défis contemporains de la philosophie politique. Comme éditeur de la maison d'édition n-1, Pelbart a permis que soient introduit·es au Brésil plusieurs auteurs et autrices des nouvelles configurations de la pensée critique. Mais surtout cette position lui a permis de mobiliser de façon conséquente l'opinion publique brésilienne depuis les années du gouvernement d'extrême droite de Jair Bolsonaro.

Lorsque le génocide palestinien a commencé, Pelbart a fait paraître en mars 2024 un livre courageux, co-écrit avec son ami israélien Bentzi Laor, *O judeu pós-judeu : Judaicidade e etnocracia* [*Le Juif post-juif. Judéité et ethnocratie*], dans lequel il revendique la force éthique de la tradition hérétique du judaïsme (Rosenzweig, Benjamin, Derrida) afin de faire une critique radicale de l'ethnocratie que l'État d'Israël est devenu. Une ethnocratie qui se sert du trauma social (entre autres, de la mémoire du génocide des Juif·ve·s d'Eur-

ope) pour justifier des pratiques d'apartheid, de militarisation de la société et de massacre quotidien des Palestinien·nes.

Son appel à la réactualisation de l'être-juif diasporique l'a conduit à mener diverses mobilisations pour alerter la communauté juive brésilienne sur la nécessité d'une résistance active contre la pire de toutes les violences en cours. Il a organisé des manifestations, des publications pour briser le silence, en soutenant une position qui lui a valu des attaques de toutes sortes. En pensant à partir de sa propre condition, il a ravivé la force critique d'une pensée située.

– *Vladimir Safatle* (philosophe, écrivain et musicien brésilien, professeur de théorie des sciences humaines à la Faculté de philosophie, langues et sciences humaines de l'Université de São Paulo).

Le visage de l'Autre dit : « Tu ne tueras point ! ». C'est là l'expression la plus forte de l'éthique juive, selon le penseur Emmanuel Levinas.

Or, ce que nous voyons le plus aujourd'hui, ce sont les visages suppliants qui demandent : « Pourquoi nous tuez-vous ? ». Les Palestinien·nes de la bande de Gaza meurent de faim, de soif, du manque de médicaments, des drones tueurs, des bombardements aériens, des déplacements forcés, de l'épuisement, de la terreur psychologique et physique... Ils enterrent leurs bébés par dizaines chaque jour, leurs parents, leurs maris, leurs femmes, souvent des familles entières, et nous voyons quotidiennement sur leurs visages la dévastation et la révolte, la faim et la supplication.

Imaginons un instant que deux millions d'Israélien·nes soient soumi·es par un État étranger envahisseur à un confinement équivalent. Si plus de quinze mille bébés juifs avaient été assassinés, autant de femmes juives massacrées, vierges, enceintes, âgées, mères. Imaginons deux millions d'Israélien·nes juifs encerclé·es de toutes parts, mourant de faim, de soif, de maladie, faute de médicaments, dans des villes dévastées, sans électricité, sans téléphone,

contraint·es de se déplacer sans cesse d'un endroit à l'autre, d'une ville à l'autre, à pied, à la recherche d'une éventuelle ration, à la merci de bombardements aléatoires, soumis.es à l'humiliation, à la dépossession, à la destruction de leurs conditions d'existence minimales, et à la menace explicite qui plane dans l'air, prônant leur extermination totale. Le monde occidental ne se lèverait-il pas à l'unisson pour dénoncer un nouvel Holocauste, un génocide, une barbarie sans précédent, et utiliser tous les moyens de pression économiques, médiatiques, militaires, atomiques si nécessaire, pour s'opposer et tenter d'éviter à temps une telle hécatombe ? L'Europe, toujours soucieuse d'expiar sa culpabilité, et les États-Unis, toujours alliés inconditionnels, n'enverraient-ils pas dans la région leurs flottes navales équipées jusqu'aux dents ?

Vous allez me dire que ce scénario imaginaire s'est déjà produit pendant la Seconde Guerre mondiale, et que personne ne s'est levé à temps pour s'y opposer ! C'est vrai ! Et cette tache ternira à jamais l'histoire européenne et américaine. À l'époque, d'après ce qu'on nous dit, la plupart des gens ne savaient rien des Camps. Et les rares personnes qui étaient au courant, du pape au président américain, n'ont rien fait. C'est vrai ! Mais aujourd'hui, nous savons tous, nous voyons en direct et en couleur à la télévision et sur les réseaux sociaux, et pourtant nous regardons en silence, comme si cela ne nous concernait pas. Mais nous savons ! Nous voyons ! Nous sommes témoins ! Pourquoi restons-nous silencieux ?

Le gouvernement israélien prétend défendre Israël et empêcher qu'un Holocauste ne se reproduise : « Plus jamais ça ! ». Et il prétend le faire au nom des juifs et des juives du monde entier. « Pas en notre nom », criaient les étudiant·es juif·ve·s à Berlin ou à New York il y a quelques mois, avant d'être arrêté.e.s par la police. L'État d'Israël n'a reçu de la diaspora juive aucun mandat pour exterminer, en son nom, la société palestinienne et l'expulser de sa terre, et encore moins pour la décimer. Les délires de Trump sur la Riviera du Moyen-Orient, ainsi que ceux des ministres du gouvernement israélien qui prônent une Nakba définitive, devront encore être jugés par l'Histoire, tout comme leurs auteurs.

Tout juif ou juive, aussi éloigné(e) soit-il/elle de la vie de la communauté juive, aussi libéré(e) soit-il/elle de toute marque liée à la vie juive dans sa dimension culturelle, religieuse ou communautaire, a néanmoins, dans la plupart des cas, survécu d'une manière ou d'une autre à une catastrophe collective explicitement dirigée contre son ascendance juive.

C'est pourquoi je me permets de m'adresser à tous les Juifs et Juives brésiliens qui éprouvent encore un sentiment de répulsion pour toute guerre génocidaire, a fortiori celle commise par des Juif·ve·s. Je m'adresse également spécifiquement à tous les Juifs et Juives brésilien·nes qui ont une certaine influence publique, écrite, orale, médiatique, académique, institutionnelle, scientifique, politique, artistique, religieuse, économique (et ils ne sont pas peu nombreux - mais cet appel s'étend évidemment à tous et toutes), car je sais que rien ne perturbe plus l'establishment israélien que les manifestations de protestation émanant de Juifs et Juives insoumis·es dispersés·es à travers le monde. Les manifestations contre la politique du gouvernement israélien qui ont lieu en dehors d'Israël sont immédiatement disqualifiées par sa presse comme antisémites, et sont même utilisées pour renforcer la croyance trompeuse selon laquelle « tout le monde est contre nous ». Mais lorsqu'elles sont organisées par des Juif·ve·s, cette accusation ne tient pas la route : leurs protagonistes seront tout au plus qualifiés de traîtres. C'est peut-être le seul moyen de pression qui nous reste. Et si cette vague prend de l'ampleur, l'alibi selon lequel Israël agit au nom et pour la défense de tous les Juif·ve·s s'effondrera ! Non, ce qui est en jeu, même aujourd'hui, avec l'attaque contre l'Iran, ce n'est pas la survie du peuple juif, que la politique israélienne compromet frontalement en étendant sa rage guerrière et en attisant l'antisémitisme dans le monde, mais la survie du gouvernement le plus brutal, fasciste et corrompu de l'histoire de ce pays. Et bien sûr, la survie du peuple palestinien.

Ainsi, conscient du pouvoir multiplicateur que l'essor économique et l'intégration sociale dans les domaines les plus divers de la société brésilienne ont apporté à ses Juif·ve·s au cours des dernières décennies, je pense que nous avons le devoir éthique de nous

exprimer publiquement et d'encourager la majorité silencieuse à trouver le courage de défier la tutelle idéologique et politique qu'Israël exerce sur les institutions et les communautés juives, en les réduisant au silence ou en les obligeant à s'aligner automatiquement.

Les Juif·ve·s se sont senti·es personnellement visé·es par les massacres perpétrés par le Hamas contre les Israéliens – chacun s'est senti comme une victime. Comment se fait-il qu'ils ne se sentent pas personnellement impliqués lorsque les auteurs de ces tortures collectives sont Israéliens ? Tout est antisémitisme, tout le monde est contre nous, répètent-ils, incapables de voir les scènes de tragédie humaine à Gaza car les médias locaux refusent de les diffuser. Le discours qui utilise la souffrance historique du peuple juif pour justifier la brutalité d'un gouvernement qui a transformé l'État hébreu en un empire théocratique expansionniste et colonial, suprémaciste et génocidaire, s'est effondré. Il est temps de briser ce miroir qui nous renvoie l'image des plus grandes victimes de l'histoire et de voir le visage de ceux qui se trouvent de l'autre côté du miroir, suppliant, et répétant simplement : « Tu ne tueras point ».

Chaque jour, l'évidence élémentaire devient de plus en plus flagrante : tant que les droits historiques, politiques et territoriaux des Palestinien·nes ne seront pas reconnus, la légitimité d'un foyer national juif sera entièrement compromise. Les Israélien·nes n'auront droit à la paix et à la sécurité que si et quand les Palestinien·nes jouiront du même droit. Et cela ne se produira que si et quand Israël (et le monde) reconnaîtra sa responsabilité dans la tragédie des réfugiés palestiniens et se montrera disposé à offrir une réparation historique, y compris la restitution des terres, le droit au retour négocié, des indemnités matérielles et immatérielles pour tous types de pertes et de préjudices, de traumatismes et de séquelles, avec les compensations appropriées.

Quelle que soit l'issue ou le dénouement à Gaza, ce nom ne sera jamais effacé de la mémoire du monde. Il planera sur l'histoire d'Israël – et par conséquent sur celle des Juif·ve·s – comme une tache indélébile, une souillure ineffaçable – et toutes proportions gard

ées, tout comme le ghetto de Varsovie sera à jamais indissociable de l'histoire allemande. Comment cela pourrait-il ne pas nous bouleverser ? Cette marque ne restera-t-elle pas gravée à jamais, tout comme le meurtre d'Abel sur le front de Caïn ?

Ce qui était auparavant de la honte s'est transformé en colère. Pourtant, nous avons le sentiment que ces quelques gestes que nous entreprenons, ces mots que nous prononçons, ces débats ou ces actions que nous proposons sont insuffisants. Car est grande notre impuissance sur le théâtre du monde.

—