

RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 011

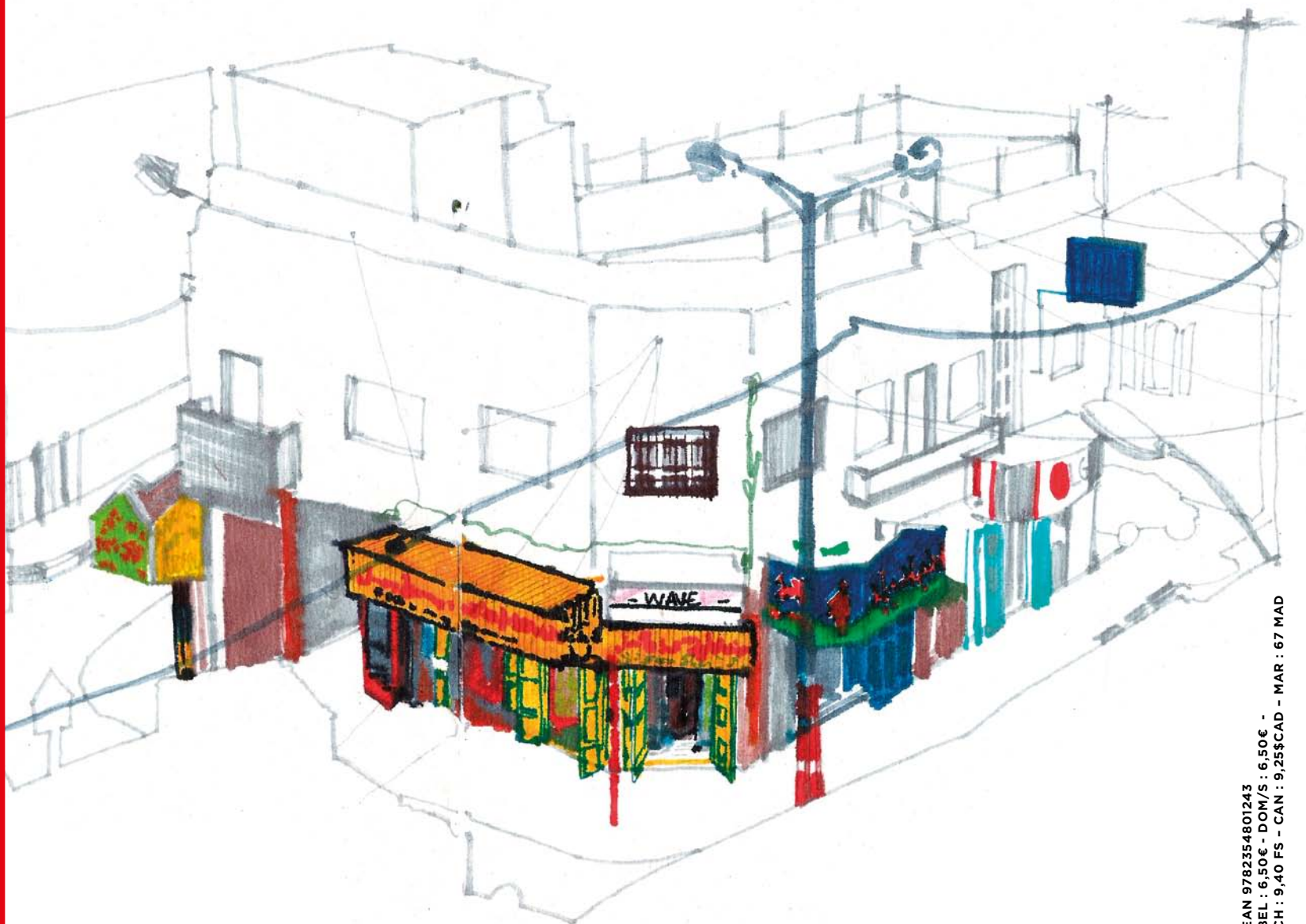
Mai
Juin
2013

TECHNOPOLITIQUE DU NUCLÉAIRE

Entretien avec **Gabrielle Hecht**

Également dans ce numéro :

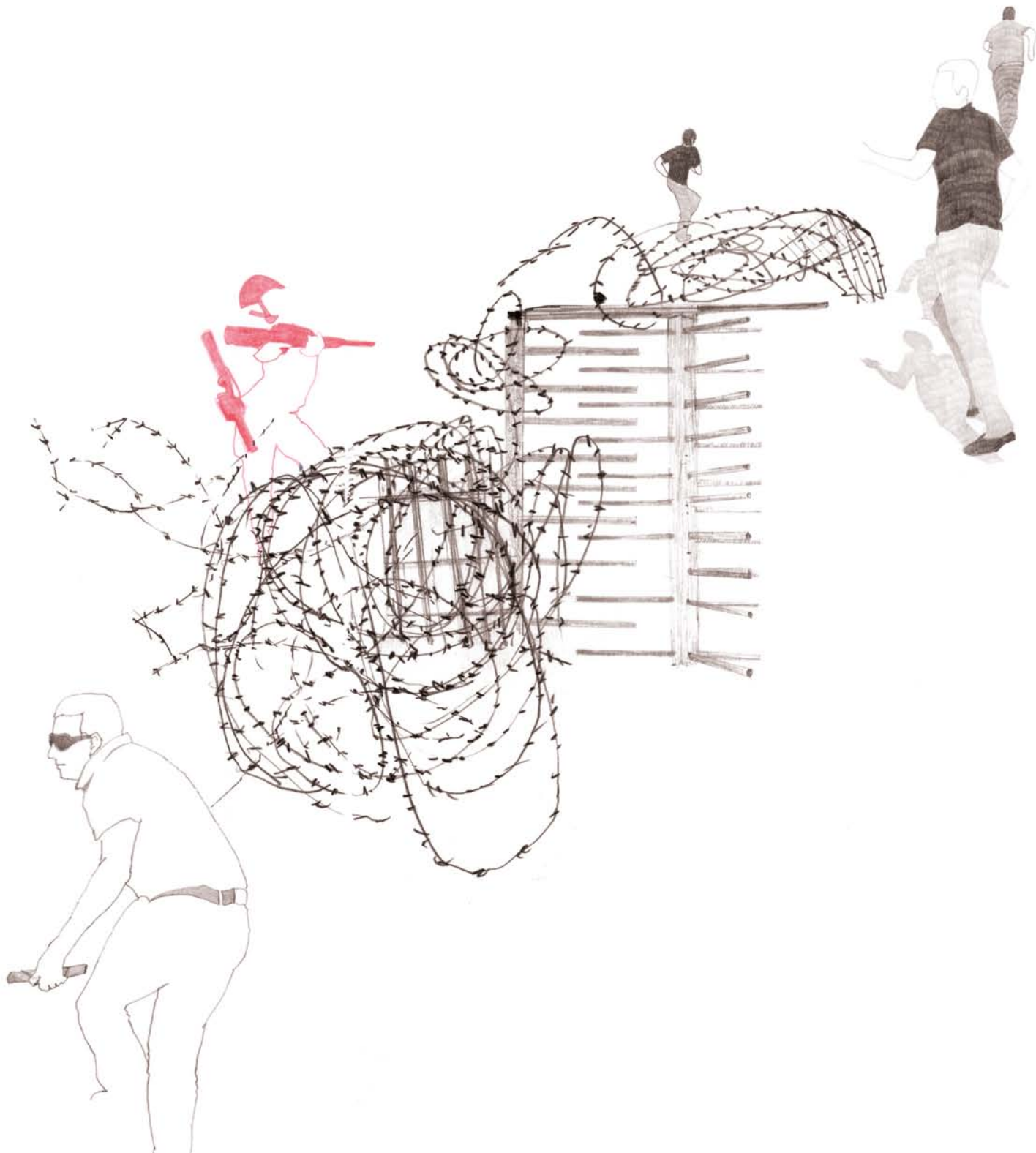
Les leçons de Thatcher, par **Stuart Hall** •
Saviano, l'anti-maffieux de papier • **Macherey,**
utopie et quotidien • **L'économie de l'attention** •
Micropolitiques des groupes • **Le *buen vivir***



EAN 9782354801243
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ -
CH : 9,40 FS - CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 11 - F - 5,90 € - RD





SOMMAIRE

RdL, la Revue des Livres
www.revuedeslivres.fr
31 rue Paul Fort, 75014 Paris

Édité par BV2N Revue et Livres

Directeur de publication
Jérôme Vidal
Coordination éditoriale
Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal
Secrétariat de rédaction
Benoit Laureau
Collectif éditorial
François Athané, Sarah Benabou,
Aurélien Blanchard, Félix Boggio
Éwanjé-Épée, Christophe Bonneuil,
Marion Duval, Clémence
Garrot-Hascoët, Oury Goldman,
Joséphine Gross, Thomas Hippler,
Laurent Jeanpierre, Anne Joly, Razmig
Keucheyan, Stéphane Lavignotte,
Laurent Lévy, Charlotte Nordmann,
Hélène Quiniou, Alice Le Roy, Jérôme
Vidal, Julien Vincent, Daniel Zamora et
Najate Zougari
Conception graphique
Élie Colistro, Arnaud Crassat,
Alexandre Mouawad et Scott Pennor's.
Contact : eliecolistro@gmail.com

Mise en page
Élie Colistro
eliecolistro@gmail.com
Rédaction
info@revuedeslivres.fr
01 45 41 23 33
Abonnements RdL
31 rue Paul Fort, 75014 Paris
abos@revuedeslivres.fr
01 45 41 23 33
Diffusion et distribution en librairie
Belles Lettres Diffusion Distribution
www.bldd.fr
Conseil distribution-diffusion
KD Presse
www.kdpresse.com
14 rue des messageries, 75010 Paris
Tel: 01 42 46 02 20

Si vous voulez que votre marchand
de journaux le plus proche
soit approvisionné régulièrement
en exemplaires de la RdL
appelez le 01 42 46 02 20
ou envoyez un courriel à
contact@kdpresse.com.

Impression
Rotimpres S.A.
Pla De L'estany S/N
17181 Aiguaviva (GIRONA)
Espagne

N° Commission paritaire: 116 K 91129
N° ISSN: 2118-5700

Dépôt légal:
janvier 2013



Avec le soutien du CNL



ÉDITORIAL

GABRIELLE HECHT

Technopolitique du nucléaire. Entretien

Propos recueillis par Jérôme Vidal
– à propos de Gabrielle Hecht, *Le Rayonnement
de la France. Énergie nucléaire et identité nationale
après la Seconde Guerre mondiale et de Being
Nuclear. Africans and the Global Uranium Trade*

LES RENCONTRES DE LA RDL

CHARLOTTE NORDMANN

Énergie : des questions brûlantes

– à propos de *Les Cahiers de Global Chance*,
« Des questions qui fâchent. Contribution
au débat national sur la transition énergétique »

WARREN MONTAG

Avec Pierre Macherey, à la recherche d'un quotidien insaisissable et obsédant

– à propos de Pierre Macherey, *Petits riens*.
Ornières et dérives du quotidien et de De l'utopie

Document

STUART HALL

Les leçons de Thatcher

FORMULAIRE D'ABONNEMENT

Portrait

ALESSANDRO DAL LAGO

Roberto Saviano, « héros de papier » ? Entretien

Propos recueillis par Marco De Biase
– à propos de Alessandro Dal Lago, *Eroi di carta*.
Il caso Gomorra e altre epopee et de Roberto
Saviano, *Gomorra. Dans l'empire de la camorra*

p. 2 Expérimentations politiques

DAVID VERCAUTEREN

Fabriquer du collectif ? Entretien

Propos recueillis par Clémence Garrot-Hascoët
– à propos de David Vercauteren,
Micropolitiques des groupes.
Pour une écologie des pratiques collectives

p.53

p. 3 Géographie de la critique

WILLIAM SACHER ET MICHELLE BÁEZ

Buen vivir, faux et vrais espoirs

p.62

Le point sur

YVES CITTON

L'économie de l'attention

p.72

Iconographie :

ANNE TOUQUET

Palestine

p.80

À lire sur www.revuedeslivres.fr

WARREN MONTAG

Pierre Macherey, entre quotidien et utopie (partie 2)

– à propos de Pierre Macherey, *Petits riens*.
Ornières et dérives du quotidien et de De l'utopie

GABRIELLE HECHT

La puissance des choses nucléaires

MARCO DE BIASE

Roberto Saviano et le mythe du héros. Les critiques de Gomorra et la criminalité organisée en Italie.

– à propos de Roberto Saviano, *Gomorra*.
Dans l'empire de la camorra

Remerciements à

Florent Lazare, Hossein Sadeghi (Le Lieu-Dit), Anne Touquet et aux camarades de Rotimpres, de Routage Catalan et des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

La RdL n°12 (juillet-août 2013) sera en kiosque le mardi 2 juillet et en librairie le jeudi 22 août.

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous proposer un article ?
Écrivez-nous à info@revuedeslivres.fr. Des questions relatives à la gestion de votre abonnement ?
Écrivez-nous à abos@revuedeslivres.fr.

Suivez-nous sur Facebook et sur Twitter (revuedeslivres).

Inscription à la lettre d'information électronique de la RdL sur www.revuedeslivres.fr.

ÉDITORIAL

Cela fait presque deux ans que *La Revue des Livres* existe.

Depuis deux ans, les aspects dramatiques et inquiétants de la situation que nous vivons n'ont cessé de s'amplifier : nous assistons aujourd'hui, à la faveur de « la crise », au démantèlement, dans toute l'Europe, des institutions qui protégeaient naguère les individus, qui structuraient la vie sociale ; de plus en plus, la perspective d'une « reprise de la croissance » s'éloigne ; de plus en plus, s'impose l'idée que la crise économique a en réalité pour sous-bassement une crise écologique profonde, qui manifeste l'impasse du modèle de développement présenté il y a peu comme l'horizon naturel de toute société. Face aux inquiétudes suscitées par cette conjoncture historique singulière, marquée notamment par la remise en question de la domination, au niveau mondial, de l'Euro-Amérique – mais aussi par la montée en puissance de mobilisations démocratiques – comme dans le monde arabe – ou encore par le développement de luttes inédites – comme celles des travailleurs chinois ou indiens, ou encore des peuples indigènes en Amérique du Sud –, *La Revue des Livres* s'est efforcée de mettre en avant des questions essentielles, trop souvent marginalisées dans le débat public, elle s'est voulue un lieu de diffusion d'élaborations théoriques et d'expériences méconnues susceptibles de nous guider – pour que l'incertitude dans laquelle nous nous trouvons, qui trop souvent nous tétanise, soit au contraire un aiguillon pour la pensée.

Parce qu'il est difficile de toujours parvenir à développer une écriture lisible, accessible au plus grand nombre, parce que, en tenant à proposer des textes amples et parfois denses, nous craignons souvent de présenter un abord trop imposant, nous nous interrogeons sur le chemin à prendre désormais. Il nous

paraît essentiel, crucial, de continuer à mener ce travail de diffusion d'analyses critiques exigeantes, mais nous nous interrogeons sur les voies à prendre pour le faire. Comment faire évoluer la revue, comment la repenser, dans un contexte où la presse écrite est marginalisée par le développement d'autres médias, et au moment où les relais précieux que sont les kiosques et les librairies connaissent une situation de plus en plus précaire ? Dans ce moment critique, force nous est de rappeler que nous sommes entièrement dépendants de votre soutien financier. Sans lui, le réseau d'informateurs, et le tout petit noyau de ceux qui, de façon bénévole, font la revue au jour le jour ne pourra pas subsister longtemps.

Pour nous orienter, pour réfléchir à l'avenir de la revue, nous avons aussi besoin de vos retours, de vos remarques, de vos critiques. Parce qu'il est rare d'avoir sur soi la lucidité qu'il faudrait, mais aussi parce que vos points de vue sont différents des nôtres, nous avons besoin d'entendre ce que vous attendez de la revue, ce qui selon vous doit changer, et ce que vous voudriez voir développé – non pas que nous voulions devenir une caisse de résonance des préoccupations et des désirs de nos lecteurs, mais parce que nous sommes convaincus que, si nous avons quelque chose à apporter, nous ne pourrions le faire qu'en dialogue avec ces attentes. Alors, écrivez-nous, venez nous le dire de vive voix, par exemple lors des rencontres que nous organisons, qui visent à faire de la lecture de la revue une affaire vraiment collective – car *La Revue des livres* ne jouera son rôle que si vous vous la réappropriiez. Et d'ores et déjà, nous espérons que vous la considérez comme suffisamment à vous pour vous autoriser à contribuer à construire ce qu'elle sera demain.

TECHNOPOLITIQUE DU NUCLÉAIRE

ENTRETIEN AVEC **GABRIELLE HECHT***

PROPOS RECUEILLIS PAR JÉRÔME VIDAL**

À PROPOS DE

Gabrielle Hecht,

Le Rayonnement de la France. Énergie nucléaire et identité nationale après la Seconde Guerre mondiale, trad. de G. Callon, Paris, La Découverte,

2004, 398 p.

et de *Being Nuclear. Africans and the Global Uranium Trade*, Cambridge, MIT Press, 2012, 440 p., 29,95 \$.

Deux ans après Fukushima, les promoteurs du nucléaire aimeraient qu'on le réduise à une question purement technique, dont la complexité justifierait qu'on la confie à des spécialistes. Gabrielle Hecht, avec qui nous menons ici un entretien à l'occasion de la parution de son ouvrage majeur, *Being Nuclear*, démontre au contraire combien le nucléaire est une réalité de part en part politique : la distinction même entre ce qui est nucléaire et ce qui ne l'est pas fait l'objet d'un travail constant de redéfinition polémique qui vise à déplacer les frontières de la « nucléarité ». La question est particulièrement brûlante – et refoulée – en France, le pays le plus nucléarisé au monde, où l'identité nationale s'est en grande partie structurée autour de cette grande entreprise, symbole de modernité et de puissance, comme le décrivait déjà magistralement Gabrielle Hecht dans *Le Rayonnement de la France* (1998), et où les effets délétères du choix du nucléaire sur la démocratie ont été enfouis au plus profond de la conscience collective.

Technopolitique et nucléarité

Vos travaux s'inscrivent dans le champ des *science and technology studies*, et vous étudiez donc le rôle déterminant joué dans nos sociétés par la science et la technologie. En même temps, vous affirmez que « *le déterminisme technologique est mort* », qu'il faut rompre avec la croyance selon laquelle « *la technique se développe selon sa propre logique interne, et que, lorsqu'une technologie est adoptée, des effets sociaux en découlent de façon prédéterminée* ». Pourriez-vous préciser votre position sur ce point ?

Il s'agit en fait pour moi de tenir deux choses à la fois : d'abord, vous l'avez dit, de refuser le « déterminisme technologique ». C'est là l'objet de toute une partie des travaux des *science and technology studies* : montrer comment les objets et les systèmes techniques sont façonnés par des dynamiques politiques, sociales et culturelles, comment ils sont déterminés par des facteurs géographiques et historiques variables. Lorsque j'ai commencé ma carrière, l'essentiel de la production de ce champ de recherches consistait à démontrer que les techniques étaient « socialement construites », comme on disait à

l'époque. Mais ce que j'ai voulu étudier aussi – et c'est le deuxième point que je m'efforce de défendre –, c'est le fait que, même s'il faut rompre avec une conception déterministe de l'effet des techniques sur la société, ces effets existent néanmoins. C'est pour qualifier cette démarche que je revendique le terme de « technopolitique ».

Pour le dire autrement, il s'agit à la fois de montrer comment les techniques sont déterminées politiquement et comment elles ont-elles-mêmes une influence sur la politique – ce qui conduit à remettre radicalement en question la séparation entre « politique » et « technique ».

Il y a un exemple qui me paraît illustrer de façon particulièrement frappante ce processus, c'est la façon dont la France a été conduite à « décider » de se doter de l'arme nucléaire. Dans le climat politique très instable du milieu des années 1950, alors que le gouvernement français est dans l'indécision concernant sa politique nucléaire, les dirigeants du Commissariat à l'énergie atomique (CEA) ont une large marge de manœuvre. Par les choix techniques qu'ils font alors, par le type de réacteur qu'ils choisissent de développer, et qui permet la production de plutonium en quantité suffisante pour produire une bombe, ils façonnent de fait le programme nucléaire

* **Gabrielle Hecht** est professeur d'histoire à l'université du Michigan, elle a notamment dirigé *Entangled Geographies: Empire and Technopolitics in the Global Cold War* (2011).

** **Jérôme Vidal** est directeur de publication et coordinateur éditorial de la *RdL*. Il a réalisé pour la revue des entretiens avec Frédéric Lordon, Stathis Kouvelakis et Bernard Friot.

français. Sans défendre explicitement le développement de l'arme atomique – et sans d'ailleurs que tous en son sein y soient favorables –, le CEA, par les choix techniques qu'il fait alors, favorise de façon décisive cette issue.

Le statut exceptionnel du nucléaire est une construction – et une construction à géométrie variable.

Les historiens et les analystes politiques débattent depuis longtemps de qui a pris la décision de « faire la bombe » et quand. En réalité, il s'agit moins d'une décision prise à un moment déterminé, que d'un processus dans lequel les technocrates, les ingénieurs et la technologie ont joué un rôle déterminant.

Vous affirmez que le fait que des lieux, des technologies, voire des États, soient qualifiés de « nucléaires » ne dépend pas de critères scientifiques clairs, simples et définitifs. Cette caractérisation est au contraire selon vous toujours sujette à polémique, et donc susceptible de varier selon les circonstances. Pourriez-vous expliquer ce que vous entendez par là ?

Il faut bien voir tout d'abord que cette thèse prend le contrepied de la définition historique du nucléaire comme une « exception », comme quelque chose d'absolument singulier, de radicalement et clairement distinct de toute autre chose.

Avec la fin de la Seconde Guerre mondiale, et le rôle spectaculaire qu'y a joué la bombe atomique, s'est construit l'image du nucléaire comme quelque chose d'inouï et d'exceptionnel. La bombe apparaissait comme une production humaine fondamentalement différente de toutes les autres : ce n'est pas

seulement dans l'histoire immédiate qu'elle opérait une rupture, en mettant fin à la guerre, c'est dans l'histoire humaine en général, où elle apparaissait pour les uns comme l'espoir du salut, pour les autres comme la manifestation de notre ruine morale. D'un seul coup, elle était devenue l'atout géopolitique ultime, l'indice par excellence du rang des nations. Alors qu'auparavant les empires coloniaux jouaient ce rôle, à un moment où leur déclin s'annonçait, elle prit leur place. La science nucléaire jouissait par conséquent d'un prestige considérable et ses officiants d'un pouvoir tout à fait nouveau au plan national.

Or tous ces discours supposent qu'il y a entre le nucléaire et le non-nucléaire une différence ontologique incontestable, qui relève de l'évidence – et qui repose simplement sur des questions de radioactivité et de fission. C'est le discours non seulement des acteurs de cette histoire, mais aussi celui de ceux qui l'analysent – les historiens, sociologues, politistes, anthropologues... Et c'est précisément ce que je remets en question.

Dans les faits, on s'aperçoit que, selon les moments, les lieux et les controverses technopolitiques, une même chose peut être tantôt qualifiée de nucléaire, tantôt pas. Or il ne s'agit pas simplement de rhétorique, de discours : cette définition modifie la réalité, elle a des conséquences sociales, politiques et culturelles. Mais voici un exemple, pour ne pas rester dans la généralité. En 2003, l'uranium nigérien était suffisamment nucléaire pour justifier une guerre contre l'Irak ; souvenez-vous de la fameuse phrase du président américain George Bush, qui a affirmé que Saddam Hussein avait cherché à se procurer « *d'importantes quantités d'uranium en Afrique.* » Mais en 1995, un grand rapport sur la prolifération rédigé pour le compte du gouvernement américain laissait entendre que ni le Gabon, ni le Niger, ni la Namibie n'avaient d'« activités nucléaires », alors même que ces trois pays produisaient alors à eux seuls près de 25 % de l'uranium occidental.

EXTRAIT / LE NUCLÉAIRE OU L'EXCEPTION ABSOLUE

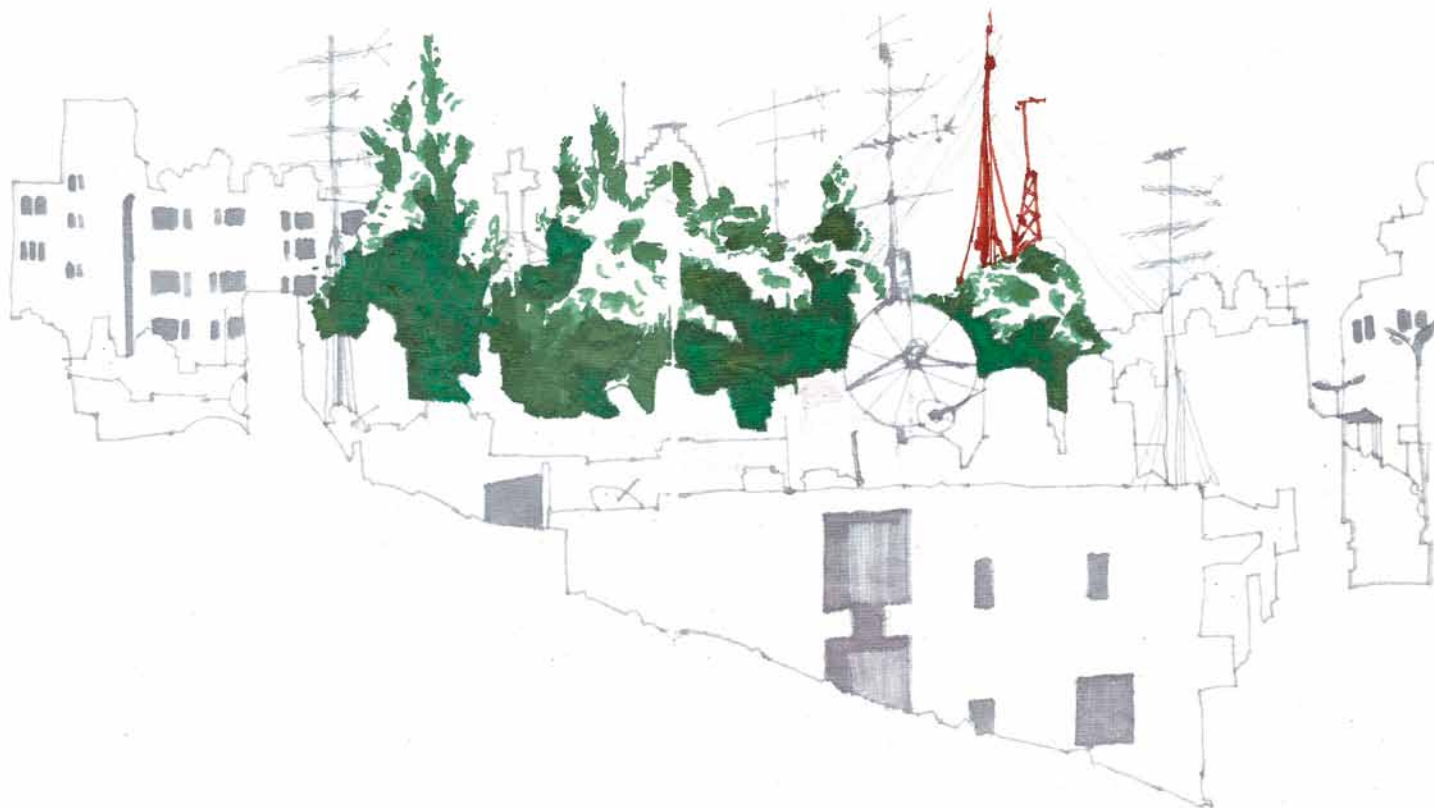
La bombe atomique est devenue le fétiche ultime de notre époque. L'ordre du monde a été créé et ébranlé en son nom et pour elle. Le salut et l'apocalypse, le sexe et la mort – la bombe incarne tout. Au cours des deux décennies qui suivirent la Seconde Guerre mondiale, « la bombe » devint l'atout politique ultime, tout d'abord pour les superpuissances (les USA en 1945, l'Union soviétique en 1949) puis pour les puissances coloniales en déclin (la Grande-Bretagne en 1952, la France en 1960). D'autres nations suivirent rapidement (la Chine en 1964,

Israël au milieu des années 1960). Le statut géopolitique de chaque nation paraissait directement proportionnel au nombre de bombes qu'elle possédait.

Bien que plus de 28 000 ogives nucléaires peuplent aujourd'hui la planète, elles ont néanmoins gardé leur singularité. On continue toujours d'entendre parler de « la bombe » comme dans la formule : « Quand l'Iran aura-t-il la bombe ? ». Le présupposé de tous ces discours est que les choses nucléaires sont uniques, d'une essence radicalement différente des choses

ordinaires. Cette insistance sur la différence essentielle du nucléaire – qui se manifeste aussi bien dans des discours politiques, des systèmes technologiques, des formes culturelles, des infrastructures institutionnelles ou des savoirs scientifiques –, je l'appelle *l'exceptionnalisme nucléaire*.

Gabrielle Hecht, *Being Nuclear. Africans and the Global Uranium Trade*, Cambridge, MIT Press, 2012, p. 6 (trad. de C. Nordmann).



Dès lors la question s'impose: la production d'uranium est-elle, oui ou non, une activité nucléaire? Réponse: cela dépend. Il faut savoir qu'avant les années 1990, les mines d'uranium proprement dites étaient exclues des définitions officielles de ce qu'est une « installation nucléaire ». Cela avait des implications très concrètes – en termes de commerce notamment. Cela signifiait en particulier qu'elles étaient exemptées des procédures de contrôle élaborées par l'Agence internationale de l'énergie atomique (AIEA), qui visent à éviter la prolifération nucléaire. Cette exclusion a donc entre autres choses facilité le commerce de l'uranium. Exclure l'uranium de la catégorie des choses nucléaires avait un intérêt économique certain. Ainsi le statut exceptionnel du nucléaire n'est pas un fait, un donné, il est une construction – et une construction à géométrie variable.

Vous soulignez que ce caractère historiquement et géographiquement contingent de la catégorie de nucléaire a des conséquences considérables pour la vie et la santé des travailleurs du nucléaire. Pourriez-vous expliciter cette conclusion de vos recherches?

En me penchant sur l'histoire des mines d'uranium, je me suis demandé: quand et comment ces mines d'uranium ont-elles été traitées comme des lieux de travail nucléaire? Plus précisément, quand ont-elles été considérées comme des endroits assujettis aux risques spécifiquement « nucléaires »?

Car la présence de radiations ne suffit pas à rendre nucléaire le travail dans les mines d'uranium. Il faut encore rendre perceptibles les dangers, et pour ce faire il est nécessaire de créer des liens entre des organismes d'État, des industries minières, des experts, des laboratoires, des instruments de mesure, des corps humains et d'autres choses encore. Quand les mines sont considérées comme des endroits pleinement nucléaires, les agences atomiques (ou les personnes chargées de leur réglementation) surveillent les niveaux de radiation dans le milieu de travail. Mais quand ce n'est pas le cas, la surveillance est faite autrement – ou pas du tout.

Au tout début de l'exploitation des mines qui devaient fournir l'uranium pour les bombes, nulle part on ne se préoccupe de la radioactivité de l'uranium. L'urgence technopolitique voulait que l'on extraie un maximum de minerai dans les plus brefs délais. Au début des années 1950, le Commissariat à l'énergie atomique (CEA) commence à se pencher plus sérieusement sur le problème, en créant un service de protection radiologique prenant en charge les problèmes d'irradiation dans les mines au même titre qu'ailleurs: de son point de vue, les mines sont un lieu de travail nucléaire parmi d'autres. Mais cette approche reste minoritaire. Aux États-Unis, par exemple, l'Atomic Energy Commission (AEC) refuse de s'occuper des mines proprement dites. L'AEC soutient que sa juridiction ne s'étend pas au-delà des usines de traitement, les mines relevant de l'autorité des services sanitaires des États concernés (le Colorado, l'Utah, etc.). Au début, les mines



d'uranium américaines ne sont donc pas des lieux nucléaires. Et ce jusqu'à la fin des années 1960. Ce n'est que grâce aux efforts de quelques experts de l'agence de santé publique nationale états-unienne qu'une étude épidémiologique visant à suivre les effets sanitaires du travail minier est lancée en 1952. Les exploitants miniers, quant à eux, contrôlent l'accès aux mines des experts et maintiennent que les résultats des mesures doivent demeurer secrets et ne pas être communiqués aux ouvriers. Les experts ne peuvent donc pas prendre des mesures de radioactivité de manière continue. Ils trouvent néanmoins des niveaux de radon très élevés dans certains endroits ; au fil des années, leur enquête permet d'établir une corrélation entre ces niveaux et l'apparition de cancers du poumon. Certaines mines font des efforts pour réduire le niveau d'exposition de leurs employés en améliorant le système de ventilation, mais elles n'y sont pas tenues. Il faut attendre 1967 pour qu'apparaisse la première réglementation américaine à l'échelle nationale. Entretemps, des centaines d'ouvriers seront atteints de cancers.

Dans le cas de la France également, il ne suffit pas que la nucléarité soit reconnue par tel groupe pour que tous la reconnaissent. Les mines d'uranium françaises sont incontestablement des lieux nucléaires aux yeux des radioprotectionnistes du CEA, qui mesurent cette nucléarité et la déclarent parfaitement maîtrisée. L'identité professionnelle même de ces experts dépend de cette affirmation. Pour les mineurs, c'est moins clair. Dès le départ, ils

sont conscients du lien entre leur travail et la nucléarité du pays. Sur leurs lieux de travail, ils voient bien le secret et les impératifs de sécurité – deux éléments essentiels de la nucléarité – qui leur sont imposés. Mais, au quotidien, la radioactivité leur apparaît souvent comme un risque parmi d'autres. Les choses changent dans les années 1970, du fait du travail syndical et associatif sur les risques nucléaires en général. Le radon entre dans le discours syndical ; on revendique que les mines soient reconnues comme des lieux nucléaires au même titre que les centrales. Mais on y pense surtout en termes de primes de risque. Ni les experts ni les syndicats ne s'engagent dans des débats épidémiologiques. On suppose qu'il suffit de respecter les normes et qu'il est facile de le faire – ce qui n'est pas du tout le cas. On ne cherche pas à savoir s'il y a des maladies qui surgissent même lorsque les normes sont respectées. La nucléarité des mines française est donc « dosimétrique » et non épidémiologique : elle cherche à déterminer des doses « normales », acceptables, d'irradiation, non à établir les conséquences sanitaires de l'exposition au radon, ce gaz radioactif qui émane de l'uranium.

En Afrique francophone, la nucléarité du travail minier se présente autrement. D'abord, les attachements institutionnels aux autres maillons de l'industrie sont moins forts : le CEA français a une présence dans les mines, mais celles-ci sont dirigées en collaboration avec des sociétés privées, dont l'activité ne se limite pas au nucléaire. Les maillons des réseaux qui relient lieux de travail et laboratoires de

EXTRAIT / COMMENT DÉCIDE-T-ON QU'UNE CHOSE EST NUCLÉAIRE OU PAS ?

Les historiens et les chercheurs en général ont eux aussi fétichisé « la bombe » et ses constructeurs. En témoignent l'intérêt obsessionnel pour les détails historiques de « la décision de lancer la bombe », le flot ininterrompu de biographies de scientifiques ayant participé au Manhattan Project ou encore l'insistance sur la singularité des problèmes moraux soulevés par les activités atomiques. Les chercheurs qui sont parvenus à aller au-delà des années 1950 restent prisonniers du présupposé de l'exceptionnalité du nucléaire, et se focalisent sur la production d'électricité et les systèmes de haute technologie entourant les armes. Leur travail reste centré géographiquement sur les superpuissances de la Guerre froide et sur l'Europe, et ne s'étend qu'occasionnellement à l'Asie du Sud et au Japon. La plupart considèrent le « nucléaire » comme quelque chose d'exceptionnel et d'évident. Je ne m'exclus d'ailleurs pas de cette critique.

Le problème est que ce réflexe irréflectible, cette certitude concernant la distinction

entre les choses qui relèvent du domaine du nucléaire et celles qui n'en relèvent pas, ne correspond tout simplement pas à la réalité historique. Cela n'est sans doute pas évident depuis la perspective d'un réacteur européen ou d'un laboratoire militaire nord-américain. Mais le caractère contingent de la nucléarité est en revanche beaucoup plus manifeste depuis une mine d'uranium africaine.

Qu'on en juge : l'uranium extrait au Niger a permis à l'Irak de devenir un État nucléaire en 2003. Pourtant, en 1995, cet uranium ne suffisait pas à rendre le Niger nucléaire. À en croire un important rapport du gouvernement américain publié cette année-là, ni le Niger, ni le Gabon, ni la Namibie n'avaient « aucune activité nucléaire ». Pourtant, à eux trois, ces pays fournissaient plus d'un cinquième de l'uranium alimentant les réacteurs en Europe, aux États-Unis et au Japon cette même année. Des experts ont fait remarquer il y a des dizaines d'années déjà que les

travailleurs des mines d'uranium étaient « exposés à des niveaux de radiation *interne* supérieurs à [ceux auxquels sont exposés] tous les autres travailleurs de l'industrie nucléaire. » Pourtant, ni l'exposition des mineurs à la radioactivité ni leur rôle dans l'industrie nucléaire mondiale ne suffisaient à faire de l'extraction de l'uranium dans ces pays une « activité nucléaire ».

Mais alors, quelles choses rendent un État « nucléaire », qu'est-ce qui rend les choses « nucléaires » et comment savoir lesquelles le sont ? Les critères de la nucléarité sont-ils scientifiques ? techniques ? politiques ? systémiques ?

Gabrielle Hecht, *Being Nuclear. Africans and the Global Uranium Trade*, Cambridge, MIT Press, 2012, p. 13 (trad. de C. Nordmann).

mesure sont moins serrés. Il en est de même pour les liens entre syndicats et associations antinucléaires. L'utilité « nucléaire » du minerai est plus lointaine,

On a dû démolir le tiers de la ville de Grand Junction, au Colorado, parce qu'elle avait été construite avec des déchets miniers radioactifs.

dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas tous les jours que l'on entend parler de centrales nucléaires, de bombes atomiques ou de risques radioactifs dans l'Androy (Madagascar), l'Haut-Ogooué (Gabon) ou l'Aïr (Niger).

Prenons l'exemple du Gabon. Quelques ouvriers à Mounana se posent des questions sur les conséquences sanitaires de leur travail vers la fin des années 1960 et surtout à partir des années 1970, quand certains commencent à envoyer leurs enfants faire des études en France, et que ceux-ci rencontrent les mouvements antinucléaires. Les ouvriers gabonais sont bien tenus de porter des badges dosimètres, et ils sont parfois mutés s'ils sont exposés à des doses excessives. Mais ils ne sont pas informés de leur taux d'exposition mensuel, les doses mesurées par leurs badges ne leur étant pas communiquées. Seuls quelques techniciens et surveillants connaissent les résultats des mesures du radon. Dans les années 1980, il y a bien un service de radioprotection à la mine, mais il n'a pas les moyens de fonctionner comme son équivalent en France : les radioprotectionnistes y sont formés sur le tas, et le service manque souvent de personnel.

Lorsque des maladies pulmonaires se manifestent, les travailleurs mettent en cause le travail minier. Mais il y a beaucoup de maladies existantes, et beaucoup de causes possibles. Pour dresser un bilan, il faudrait aux ouvriers des réseaux et des connaissances leur permettant de contourner la société minière, afin d'affirmer la nucléarité de leur travail. Or, durant la durée de l'exploitation à Mounana, il n'en est rien. Ce n'est qu'après la fermeture de la mine (en 1999) que les ex-ouvriers de Mounana réussissent à nouer des contacts avec des associations françaises et nigériennes. En 2007, un groupe d'ONG a mené une enquête qui a révélé un taux de cancer élevé parmi les anciens mineurs de l'uranium au Gabon.

Ils ont aussi trouvé que de nombreux bâtiments de la cité ouvrière – notamment des logements, mais aussi la maternité – avaient des niveaux de radon élevés. Ces bâtiments avaient été construits avec du ciment fait à base de « stériles » miniers – ces roches

qui n'ont pas un contenu d'uranium suffisamment important et qui sont donc traitées comme des déchets. N'étant pas considérés comme des déchets « nucléaires », ces stériles servaient de matériau de construction – alors même qu'ils étaient radioactifs. Cette situation n'est pas propre au Gabon : on la retrouve en France, où l'on a découvert des routes et des parkings faits avec des stériles miniers, ou encore aux États-Unis, où l'on a dû démolir le tiers de la ville de Grand Junction au Colorado pour la même raison.

Nucléaire et identité nationale

Vous avez décrit de façon saisissante dans *Le Rayonnement de la France* la construction conjointe de l'industrie nucléaire et de l'identité nationale en France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Selon vous, le discours développé à l'époque sur « le rayonnement de la France » ne relève pas d'une rhétorique incantatoire et creuse, mais traduit une « colonisation » réelle de l'espace politique par les experts du nucléaire. Vous affirmez la centralité du nucléaire dans l'histoire (politique, économique, sociale, mais aussi culturelle) de la France contemporaine. Pourriez-vous indiquer ici les grandes lignes de cette construction mutuelle ?

Le lien entre identité nationale et nucléarité est construit dès le départ à travers ce qu'on appellerait aujourd'hui une grande opération de communication. Les communiqués de presse du CEA et d'EDF recourent constamment à des métaphores patrimoniales, et celles-ci sont reprises telles quelles par la presse. Les premiers réacteurs sont ainsi comparés à Notre-Dame, à l'Arc de triomphe et à la Tour Eiffel. En s'inscrivant dans l'histoire de la nation, les réacteurs assurent sa continuité, ainsi que la place de chaque région dans sa continuation : « *Marcoule donnera au Gard de demain un rayonnement national que n'avait pu lui apporter le charbon* » ; « *La Touraine, qui s'enorgueillit d'avoir, sur son sol, tracé une grande partie de l'Histoire de la France, y inscrit une autre page grandiose, tandis qu'au bord de la Loire naît la première centrale thermonucléaire EDF.* » Dès 1948, quand Vincent Auriol inaugure Zoé, la première pile atomique française – comme on appelle alors les réacteurs nucléaires –, il proclame qu'elle « *ajoutera au rayonnement de la France* ».

Il ne s'agit pas simplement de discours, mais d'une réalité géopolitique très concrète. Alors que le « *rayonnement de la France* » se manifestait jusque là essentiellement dans son empire colonial, on voit ici s'opérer un déplacement, qui annonce une véritable substitution : bientôt, avec la fin de

l'empire français, l'atome ne sera plus simplement ce qui «ajoute» au rayonnement de la France, mais ce qui l'incarne véritablement. Dans un monde en pleine décolonisation, et dans un monde structuré par les sphères d'influence des USA et de l'URSS, posséder la puissance nucléaire – et l'arme atomique –, c'est à la fois détenir un instrument de pouvoir supérieur à tous les autres et avoir la garantie de ne pas basculer du statut de puissance colonisatrice à celui de colonisé.

Les institutions qui assurent le développement du nucléaire ont par conséquent une place politique centrale en France. Le CEA a été créé en 1945 par le général de Gaulle; il était dirigé par l'ingénieur gaulliste Raoul Dautry et le physicien communiste Frédéric Joliot-Curie. Dès le départ, l'institution incarnait donc un consensus politique, l'union de la gauche et de la droite autour de la défense d'un nucléaire national et nationaliste. Du fait de son rôle singulier, il y avait aussi consensus autour de l'idée que le CEA devait être autonome: il ne dépendait d'aucun ministère et n'était responsable que devant le Premier ministre; il n'était pas non plus soumis au même contrôle financier que les autres institutions étatiques. Même lorsqu'en 1951, la direction du CEA change (Dautry meurt et Joliot-Curie est forcé de quitter son poste à cause de ses sympathies communistes), l'institution continue à être conçue comme la dépositaire d'une mission nationaliste.

Lorsqu'EDF entre en jeu, et collabore avec le CEA à la réalisation des turbines des réacteurs à Marcoule, les ingénieurs d'EDF sont eux-mêmes porteurs de l'idée qu'il faut défendre un nucléaire spécifiquement français. S'il existe de nombreux désaccords entre le CEA et EDF – le CEA, qui a dans un premier temps l'ascendant sur EDF, étant d'abord préoccupé par l'objectif de produire le maximum de plutonium afin de permettre la réalisation d'une arme atomique, tandis qu'EDF vise la production d'électricité à des coûts optimaux –, tous deux entendent promouvoir l'identité nationale à travers le nucléaire. Cela se traduit très concrètement dans le choix, pour la fabrication des centrales, de matériaux produits par les fleurons de l'industrie française, tels que l'acier, le béton précontraint ou encore le graphite. Cela s'exprime aussi par la défense – jusqu'à ce que les impératifs économiques prennent le dessus – de la «filière française» dans la fabrication des réacteurs, c'est-à-dire de réacteurs «graphite-gaz», fonctionnant à l'uranium naturel, une technologie produite par des Français qui permet à la France de ne pas dépendre des USA pour l'achat d'uranium enrichi (la «filière américaine», les «réacteurs à eau pressurisée» fonctionnant, eux, à l'uranium enrichi et à l'eau sous pression). Ainsi, peu à peu, se construit le lien entre identité nationale et nucléarité.

Pourtant, la montée en puissance du nucléaire, à partir des années 1970, ne s'est pas appuyée sur cette «filière française». Que s'est-il passé?

Dans un monde en pleine décolonisation et structuré par les sphères d'influence des USA et de l'URSS, posséder la puissance nucléaire, c'est à la fois détenir un instrument de pouvoir supérieur à tous les autres et avoir la garantie de ne pas basculer du statut de puissance colonisatrice à celui de colonisé.

Au milieu des années 1960, il y a des économistes à EDF qui – avec certains ingénieurs – veulent changer de filière. Ils prônent des réacteurs à eau légère, qui marchent à l'uranium enrichi et sont modérés et refroidis par de l'eau... et qui seraient conçus non par le CEA, mais par Westinghouse, une société américaine. Il s'ensuit une grande bataille entre institutions (le CEA et EDF), mais aussi entre experts au sein de chaque institution. On parle d'une «guerre des filières» à l'échelle nationale.

Pour pouvoir promouvoir efficacement les réacteurs américains, il va falloir aux ingénieurs d'EDF défaire le lien historiquement construit entre une certaine technologie – celle des réacteurs graphite-gaz – et l'identité nationale française. Tant que la nation et son excellence sont censées s'incarner dans la «filière française» des réacteurs, celle-ci est inattaquable. Il faut donc desserrer le lien entre technologie et politique, en invoquant des «raisons économiques» supérieures – ou encore la «mission de service public» d'EDF, une autre façon d'invoquer l'intérêt national.

D'ailleurs, quand la «filière américaine» remporte cette guerre en 1969, l'urgence est tout de suite de la «franciser». Et puis, en 1973, c'est la crise du pétrole, suivie en 1974 par l'annonce du plan Messmer, qui prône le «tout nucléaire» et prévoit la construction de plusieurs dizaines de réacteurs. Le slogan devient: «*En France, on n'a pas de pétrole, mais on a des idées!*» On s'acharne à construire des réacteurs à eau légère, et on travaille à «franciser» ces réacteurs d'origine américaine: c'est ce qu'on appellera la «deuxième génération» de réacteurs. Une fois la technique de l'eau légère francisée, une fois la *qualité* française retrouvée, on s'enorgueillit en outre de la *quantité*. La France est plus nucléarisée qu'aucun autre pays. Certaines années, un taux de production d'électricité d'origine nucléaire de 80% est atteint.

Aujourd'hui, alors que la « troisième génération » de réacteurs est nécessairement qualifiée d'« européenne » (l'acronyme EPR est même en anglais : European Pressurized Reactor), et que l'Europe vient ébranler l'identité nationale française, EDF met tout de même l'accent sur ses racines françaises, préservant ainsi une rassurante continuité historique de la nation : « *Développé par des équipes françaises et allemandes, notamment l'ingénierie d'EDF, l'EPR cumule tous les progrès récents en matière de sûreté, de sécurité, de respect de l'environnement et de rentabilité économique.* » Mais l'accent mis sur l'ingénierie d'EDF s'explique aussi par la nouvelle bataille institutionnelle qui domine le nucléaire d'aujourd'hui : celle qui oppose EDF et Areva, nouvelle société étatique créée en 2001 pour regrouper Framatome, Technicatome et la Cogéma (entreprise elle-même issue du CEA, en charge du « combustible » nucléaire, de la production d'uranium à la gestion des déchets nucléaires).

Le thème central de l'identité nationale nucléaire est ainsi développé successivement à travers l'exaltation de la prouesse technique monumentale (1^{re} génération) puis de la rentabilité économique (2^e), qui est ensuite supplantée par le trio sûreté-sécurité-environnement (3^e), pour se conjuguer enfin à la perspective d'un développement durable (4^e). C'est la nation même qui est en cause, c'est l'identité nationale et l'exception française qui traversent les générations.

Les bonimenteurs du nucléaire s'efforcent de banaliser le nucléaire, de le recycler, de le présenter comme une énergie verte, une énergie propre parmi d'autres, susceptibles ensemble de constituer une solution à la crise énergétique et climatique. Ce marketing a quelque chose d'infiniment obscène deux ans à peine après Fukushima.

Cette opération de banalisation est en cours depuis longtemps. Tout à l'heure, j'ai évoqué le déploiement politique de la singularité nucléaire. La singularisation et la banalisation sont les deux visages du Janus nucléaire. Dans les premières décennies du nucléaire civil, ce sont surtout les experts, les programmes et les industries nucléaires qui parlent d'exception. Mais au fil des ans, les mouvements antinucléaires affirment leur propre conception de la singularité nucléaire, qui s'énonce alors en termes de dangers qualitativement et quantitativement sans équivalent. Pour contrer ces arguments, l'industrie se replie dès les années 1970 sur un discours de banalisation, selon lequel la radioactivité est un phénomène naturel et le nucléaire une industrie comme les autres. Le marketing d'aujourd'hui s'inscrit donc dans une continuité historique.

Au-delà de ce « greenwashing », comment caractériseriez-vous la technopolitique des promoteurs du nucléaire en France aujourd'hui ?

La technopolitique nucléaire actuelle a beaucoup de dimensions. On mise énormément sur les exportations. Le gouvernement – qu'il soit de gauche ou de droite – fait du nucléaire un outil de ses relations internationales. Areva considère la Chine et l'Inde comme les sites privilégiés de la croissance nucléaire : c'est dans ces pays que son avenir se construira. Mais il est beaucoup plus compliqué de travailler dans un pays étranger. En France, les rivalités entre Areva et EDF peuvent créer un système de contrepoids ; ailleurs, elles peuvent tout simplement faire perdre des contrats. Et puis il y a des débats autour des contrats avec la Chine, car on s'inquiète du respect de la propriété intellectuelle. Dans les années 1970, la filière américaine a été « francisée ». La technique française

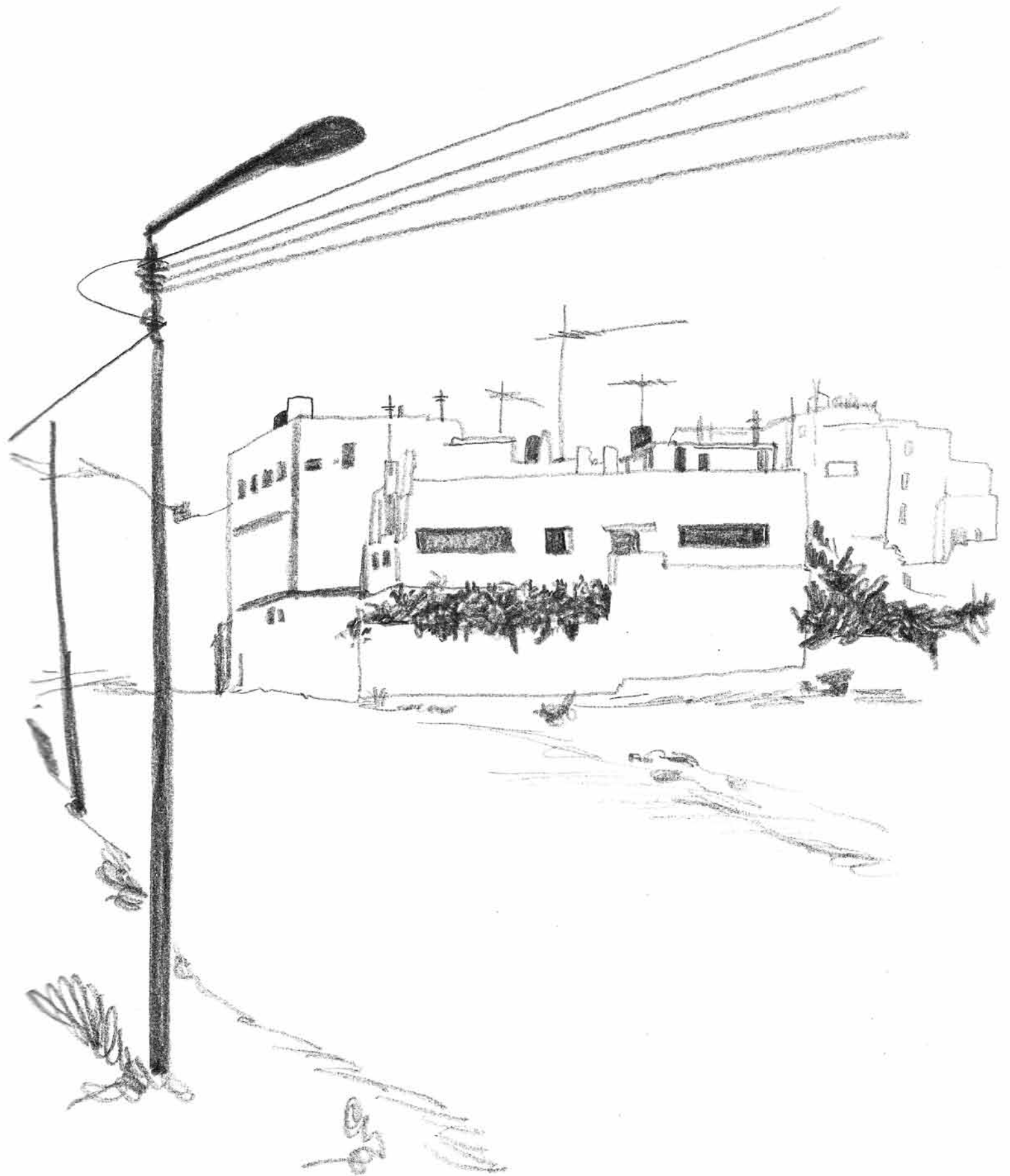
EXTRAIT / UN SEUL TRAITÉ DE NON-PROLIFÉRATION, DES INTERPRÉTATIONS DIVERGENTES

Pour la plupart des hommes politiques du monde « développé », la principale fonction du traité de non-prolifération nucléaire (TNP) était de limiter le nombre de pays autorisés à produire des armes nucléaires. Selon cette conception, le traité faisait trois choses à la fois : il déterminait quels objets nucléaires étaient les plus importants (à savoir les bombes), il affirmait qu'ils étaient radicalement séparables des technologies civiles et il codifiait leur exceptionnalité. Les objets nucléaires se rangeaient donc dans des catégories claires et pouvaient être gérés en établissant des frontières nettes. À l'inverse, aux yeux des

pays « en développement », la fonction essentielle du TNP était de permettre la diffusion de la technologie nucléaire. La perspective postcoloniale reconnaissait implicitement la possibilité de séparer le nucléaire civil et militaire (et par conséquent l'exceptionnalité des bombes atomiques), mais la séparation et la catégorisation n'étaient pas sa visée principale. Les nations postcoloniales étaient davantage préoccupées par l'objectif de diffuser les systèmes nucléaires (ou plutôt certains) si largement qu'eux au moins ne seraient pas une exception relevant uniquement du « premier monde ». Et à un autre niveau, le monde

« développé » n'était que trop heureux de s'appliquer à réaliser cet objectif. Il y avait beaucoup d'argent à faire en vendant des systèmes nucléaires : à la fois directement, par les revenus des ventes, et indirectement, par les économies d'échelle que cela permettait. Le TNP fournissait ainsi les moyens de faire concorder les motivations économiques les plus terre-à-terre et les impératifs moraux liés à la nucléarité.

Gabrielle Hecht, « A Cosmogram for Nuclear Things », *Isis*, vol. 1, n° 98, 2007, p. 103 (trad. de C. Nordmann).



sera-t-elle, à son tour, «sinisée»? Avec quelles conséquences pour l'industrie française?

En tout cas, la technopolitique de l'exportation a elle-même plusieurs volets: il ne s'agit pas uniquement de vendre des réacteurs «clés en main». Fukushima pose des problèmes pour l'industrie nucléaire, certes,

Fukushima pose des problèmes pour l'industrie nucléaire, certes, mais il y a aussi des bénéfices.

mais il y a aussi des bénéfices. Luc Oursel a récemment annoncé que, fin 2012, Areva en était à 170 millions d'euros de commande pour des installations de sûreté nucléaire au Japon, au Brésil, aux États-Unis, et ailleurs. Areva est aussi la 2^e société minière d'uranium dans le monde: en 2012, elle a produit 9 760 tonnes d'uranium, grâce à des mines au Niger, au Kazakhstan, au Canada et en Namibie.

Le nucléaire, l'État et la démocratie

Le mot «État» recouvre une réalité complexe et variable selon les périodes et les espaces considérés. En quel sens et dans quelle mesure peut-on qualifier l'État français de «nucléaire»? Peut-on dire qu'il y a, dans la technopolitique des différents promoteurs du nucléaire, une dimension fondamentalement antidémocratique? Quel rapport y a-t-il entre technopolitique du nucléaire et gouvernement des populations?

L'État français est nucléaire à tous les niveaux. Au niveau national: j'ai déjà évoqué les énormes organismes d'État (CEA, EDF, Areva, et bien sûr l'armée elle-même) chargés de gérer le nucléaire, dont certains ont été affranchis de tout véritable contrôle extérieur, c'est-à-dire démocratique. Depuis plus d'un siècle, les sociologues nous apprennent que le secret est un puissant moteur d'ordre social, que sa puissance vient autant des pratiques qu'il induit que du contenu même du secret. Eh bien, rien de plus puissant que le secret nucléaire comme pratique étatique. L'anthropologue Joseph Masco l'a démontré pour l'État américain, mais c'est manifeste aussi pour l'État français. Si la France peut prétendre remplacer l'empire par le nucléaire pour conserver son rayonnement géopolitique, il faut absolument qu'elle ait ses propres «secrets nucléaires» – il ne suffit pas de copier les secrets des autres. Les pratiques du secret font partie de la technopolitique nucléaire. C'est une évidence concernant le monde extérieur: on peut penser aux exportations de réacteurs nucléaires vers

Israël et l'Irak, des secrets bien connus! Mais c'est presque plus significatif vis-à-vis du public national. On rassure les Français: ne vous inquiétez pas, nous aussi nous avons des secrets nucléaires. Et au nom de ces secrets, toute une série de pratiques antidémocratiques est mise en place. Ça va de l'embauche (dans les années 1950 et 1960, on n'est pas pris à Marcoule si l'on a un passé communiste) à la contamination radioactive (les vétérans des essais nucléaires ne se rendent compte de leur exposition aux rayonnements que des décennies plus tard – secret défense), en passant par bien d'autres voies. Les secrets prolifèrent: au-delà du secret défense, il y a le secret industriel (pour sauvegarder le savoir-faire français); le secret médical (pour protéger la vie privée des patients, mais qui sert aussi à rendre invisibles les expositions radioactives); et même le secret géologique (pour sauvegarder les ressources uranifères). Tout cela fait qu'aujourd'hui, il demeure affreusement difficile de mener des recherches historiques sur le nucléaire français: la plupart des archives restent fermées pour – vous l'avez deviné – conserver tous ces secrets.

Le secret n'est par ailleurs qu'une des dimensions de la nucléarité de l'État français. L'État n'est pas seulement national – il est aussi régional, départemental, communal. Et l'on ne peut guère se déplacer dans l'Hexagone sans rencontrer un lieu nucléaire. Les réacteurs qui bordent la Loire, la Garonne et le Rhône; les anciennes mines d'uranium du Limousin; l'usine d'enrichissement en Rhône-Alpes; les centres de recherche en Île-de-France; les usines de retraitement dans le Languedoc et en Normandie; le laboratoire de recherche sur le stockage des déchets en couche géologique profonde à Bure, dans la Meuse, etc. Ce sont autant d'établissements qui paient des rentes aux communes, qui interpellent les élus locaux, qui emploient des centaines voire des milliers de personnes. Il y a peu d'administrations régionales ou même départementales qui n'ont pas de dossier nucléaire à gérer... ou qui ne sont pas, dans certains domaines, gérées par le nucléaire. Il n'y a qu'à voir les débats intenses qui surgissent lorsqu'on évoque la fermeture d'une centrale – comme à Fessenheim, en ce moment.

Comment percevez-vous le débat public sur le nucléaire en France aujourd'hui? Le champ politique et l'espace public sont dominés de façon écrasante par les nucléaristes de droite comme de gauche; et, alors que Fukushima et l'inquiétude collective croissante relative aux questions écologiques leur donnent un avantage historique, les responsables des Verts sont prêts à renoncer à toute conviction et tout engagement sérieux en la matière pour occuper des maroquins ministériels. Tout se passe comme s'il était impossible de



politiser dans un sens démocratique le nucléaire en France, comme si l'accès à l'espace politique et public institutionnel légitime impliquait de soutenir le complexe militaro-industriel du nucléaire et d'obtenir son soutien...

Le débat suscité en ce moment par le rapport récent de l'Institut de radioprotection et de sûreté nucléaire (IRSN) sur les coûts d'un accident nucléaire en France illustre bien cette impasse démocratique. La conclusion la plus médiatisée de ce rapport : en France, un accident « majeur » – de l'ordre de Tchernobyl ou Fukushima – coûterait dans les 430 milliards d'euros, soit 20 % du PIB d'une année. C'est un chiffre énorme. Pas étonnant que beaucoup de « nucléaristes », comme vous dites, aient été pris d'apoplexie : *« C'est une trahison ! L'IRSN s'allie aux antinucléaires ! Il outrepassé ses compétences ; c'est un organisme de radioprotection et de sûreté, il n'a pas à émettre des calculs économiques ! Sortir un rapport pareil alors que la France essaie de vendre des*

réacteurs à l'Inde n'est rien de moins qu'un acte de sabotage, car désormais les Indiens posent davantage de questions sur les garanties, les assurances, sur qui va payer en cas d'accident d'un réacteur français en Inde... » Et j'en passe.

Pourtant, ni l'IRSN, ni l'auteur du rapport, ni le rapport lui-même ne sont antinucléaires. Au contraire. Dans toute cette hystérie, on oublie que l'étude répond à une demande de l'industrie elle-même. En effet, tout est parti d'EDF, qui veut appliquer une approche coût/bénéfice pour décider comment renforcer la sûreté des réacteurs. C'est la méthode adoptée aux États-Unis ; la base, c'est d'admettre que l'on ne peut pas tout faire, tout mettre en œuvre pour la sécurité, et qu'il faut donc choisir des mesures qui ont un bon rapport qualité-prix. EDF en parle à l'ASN (l'Autorité de sûreté nucléaire, chargée de l'inspection et de la surveillance), et l'ASN à son tour demande à l'IRSN d'étudier la question, estimant que ce dernier possède les compétences nécessaires. Les économistes de l'IRSN comprennent très



vite qu'ils ne peuvent rien faire sans une bonne estimation des coûts d'un accident, et voilà comment tout a commencé.

L'originalité de l'étude, c'est qu'elle ne se limite pas aux conséquences dites « purement radiologiques » comme le font les calculs américains. Elle cherche aussi à chiffrer les coûts en termes d'image (par exemple, l'effet sur les exportations de vin), l'« effet parc » (les conséquences d'un réacteur accidenté pour les autres, ainsi que pour le réseau électrique), etc.

Une conclusion qui peut étonner, c'est que les coûts « purement radiologiques » ne représentent que 20 % environ des coûts totaux. Pour Patrick Momal, l'économiste chargé de l'étude, cette proportion relativement faible signale « *la tyrannie du sanitaire* » dans tout ce qui concerne le nucléaire. Lors d'un des débats autour de son étude, par exemple, il a affirmé qu'on avait évacué trop de gens autour

de Fukushima : vu les difficultés psychologiques et matérielles éprouvées par les évacués, dit-il, on aurait dû laisser les personnes âgées rester chez elles, car même si elles étaient exposées à des taux de radiation supérieurs aux normes, les périodes de latence sont telles qu'elles mourraient d'autres causes avant d'attraper un cancer. Momal voit donc son étude comme un outil décisionnel, qui permet aux décideurs de faire des choix plus « rationnels » (un terme central pour les économistes). Mais beaucoup d'autres « nucléaristes » ne la voient pas ainsi.

Pourquoi ? On en revient à la dialectique exceptionnalité/banalisation. L'étude soutient que les coûts les plus importants d'un accident nucléaire en France seraient liés non pas à la singularité de la radioactivité, mais à la « radiophobie ». Autrement dit, ce ne sont pas les conséquences radiologiques qui importent le plus, car celles-ci seraient « en réalité »

assez banales, mais plutôt la *peur* de la radioactivité. L'hypothèse de l'étude: c'est la mise-en-exception du nucléaire par « la société » qui pose problème, et qui entraîne des conséquences sociales et économiques. Les conséquences les plus importantes d'un accident ne concerneraient pas les sites eux-mêmes, mais la région, la nation, l'Europe même. Si l'étude est dans un premier temps destinée à aider EDF à prendre des décisions autour des mesures de sûreté, elle mène aussi à la conclusion qu'il faut faire face au défi au niveau national, voir européen.

Au-delà des effets du chiffre (430 milliards, c'est vraiment énorme), voilà donc le problème pour beaucoup des promoteurs du nucléaire: ils craignent que la banalisation n'aille dans le mauvais sens. Pour eux, la sûreté nucléaire doit rester un domaine « purement » technique. Si elle devenait un « problème de société », elle pourrait leur échapper. Et si elle était conçue comme un problème de société « calculable », donc assujéti à un éventail d'expertises et de modes de gouvernance, ce serait encore pire.

L'Afrique et la géographie du nucléaire français

La France est en guerre au Mali. À en croire les reportages télévisés, les soldats français ont été accueillis en libérateurs par la population locale. En France, la plupart des commentateurs louent l'engagement et la détermination du président François Hollande. Quelques voix ont cependant dénoncé dans ces opérations militaires une entreprise impérialiste visant surtout à sécuriser l'exploitation de l'uranium nigérien. Pourriez-vous éclairer l'intervention française au Mali de votre connaissance du nucléaire français et de l'uranium africain? Quelle est la place de l'Afrique et, plus précisément, du Sahel dans le monde nucléaire et dans la géographie du nucléaire français?

Le nucléaire est important, mais il n'explique pas toute la politique française! L'hypothèse selon laquelle la guerre au Mali vise surtout à sécuriser l'uranium nigérien manifeste une forme de déterminisme technologique. Les enjeux au Mali sont terriblement complexes, pour les Maliens surtout, mais aussi pour la France. Les mines d'uranium nigériennes jouent un rôle relativement mineur dans son déroulement. Par exemple, en janvier, le gouvernement a accepté d'envoyer des forces spéciales françaises pour renforcer la sécurité des sites miniers. En fait, Areva (ou plutôt la société embauchée pour assurer la sécurité des sites) demandait un tel renforcement depuis l'enlèvement des Français à Arlit en 2010. Le gouvernement précédent avait refusé; suite au lancement de la guerre au Mali, et à

la prise d'otages en Algérie, le gouvernement actuel a accepté. L'uranium joue donc un rôle dans certaines décisions, mais il n'est pas déterminant.

Ceci dit, l'Afrique occupe une place extrêmement importante dans la géographie et l'histoire du nucléaire français – et dans l'histoire du nucléaire tout court. Hiroshima a été détruit par la fission explosive d'uranium congolais. Durant la Guerre froide, l'uranium africain a représenté entre 20 et 50 % de l'approvisionnement occidental, selon les années. Au début de cette période, l'Afrique du Sud et le Congo ont été les producteurs les plus importants. Dans les années 1970, c'est la Namibie et le Niger qui ont pris le relais.

Pour la France, il est certain qu'elle n'aurait pas pu être pleinement nucléaire sans ses colonies. Certes, il y avait de l'uranium en métropole, mais pas assez. La prospection de l'uranium en Afrique fut l'une des premières activités du CEA, dès 1947. Les Français ont exploité de petites mines à Madagascar des années 1940 jusqu'en 1968. Au Gabon, les gisements étaient bien plus importants: la première mine a été lancée juste avant l'indépendance, et a été exploitée jusqu'en 1999. Au Niger, les gisements sont énormes: l'exploitation a commencé dans les années 1970 et continue jusqu'à aujourd'hui. Au fil des décennies, l'uranium africain a pris une part grandissante dans le « tout nucléaire » français. Sans parler, bien sûr, des premiers essais nucléaires en Algérie, quelques centaines de kilomètres au nord des futurs sites miniers nigériens.

Timothy Mitchell¹ estime que les évolutions politiques des XIX^e et XX^e siècles, et notamment la montée en puissance de la classe ouvrière, puis sa relative marginalisation, doivent être mises en relation avec le type d'énergie dont la société est principalement dépendante. Pour lui, une société du charbon, qui confère aux ouvriers un pouvoir considérable, diffère profondément d'une société du pétrole. Ce raisonnement peut-il être étendu et transposé au cas de l'uranium, dont on a besoin en quantité moindre, mais qui est une ressource minérale comme le charbon, et qui comme le pétrole est relativement facile à transporter? Comment comparer le type d'impérialisme du pétrole mis en place par les Britanniques puis les États-Uniens au Moyen-Orient avec l'impérialisme de l'uranium en Afrique?

D'abord, il faut prendre la mesure de la différence d'échelle. L'uranium contient beaucoup plus d'énergie que le pétrole; il faut donc en extraire beaucoup moins pour obtenir la même quantité d'énergie. Il y a aussi le fait que, dans l'équation mondiale de l'énergie, l'uranium représente une part beaucoup

plus faible que le pétrole. Oui, le nucléaire a effectivement joué un rôle dans les relations entre la France et les pays uranifères, et surtout dans la persistance des dynamiques coloniales après les indépendances. Mais il y a des différences. Au Gabon, par exemple, l'uranium n'a jamais représenté plus de 10 % des

technopolitiques différents ; grâce à ces réseaux, certains peuvent nucléariser leur travail et donner une visibilité internationale à leurs conditions de travail et de santé ; d'autres en revanche n'y arrivent jamais.

Je déploie le concept de nucléarité précisément pour soutenir que les effets politiques de l'uranium ne découlent pas directement de ses propriétés physicochimiques.

exportations – c'était surtout le pétrole qui dominait, avec toutes les conséquences que l'on connaît pour ce qu'on appelle maintenant la Françafrique. Au Niger, par contre, l'uranium peut représenter plus de 70 % des exportations. Alors, évidemment, il joue un rôle beaucoup plus important.

Mais de toute manière, mon argument est différent de celui de Mitchell. Je déploie le concept de nucléarité précisément pour soutenir que les effets politiques de l'uranium ne découlent pas directement de ses propriétés physicochimiques. Prenons la question de la réglementation. Si l'uranium est considéré comme n'importe quel produit minier, son exploitation est soumise (au mieux !) aux réglementations minières ordinaires, qui *a priori* ne tiennent pas compte des dangers radioactifs. Pour faire face à ces dangers-là, il faut mettre l'uranium en nucléarité, notamment en construisant des organismes qui ont les savoirs et les capacités technopolitiques pour mesurer et contrôler l'exposition des ouvriers ainsi que les rejets et déchets miniers. Or, faire tout ça correctement est affreusement cher, et compliqué d'un point de vue technopolitique : même les pays riches, qui ont déjà des experts et des agences atomiques, ont du mal à mettre en place une surveillance vraiment fiable. Pour les pays pauvres, la question se pose : qui doit payer pour une réglementation fiable ? Le pays uranifère qui lui-même n'utilise pas l'uranium, et qui a des dépenses beaucoup plus urgentes ? Les consommateurs d'électricité nucléaire ?

Et puis comment mettre en place une surveillance experte, indépendante, *et* démocratique ? C'est là où interviennent les relations néocoloniales... mais encore une fois, pas de la même manière partout. Le legs technopolitique de l'Apartheid en Afrique du Sud n'est pas le même qu'en Namibie ; la technopolitique (post)coloniale à Madagascar n'est pas la même qu'au Gabon ou au Niger. De surcroît, dans chacun de ces pays, les ouvriers ont accès à des réseaux

NOTES

1. Voir Timothy Mitchell « De la démocratie du charbon à la pétrocratie », *RdL* n° 5, mai-juin 2012 et *Petrocratia. La démocratie à l'âge du carbone*, trad. de N. Vieillescazes, Paris, éditions Ère, 2011.

LES RENCONTRES DE LA **RDL**

PENSER LE NUCLÉAIRE

le mardi 21 mai 2013, à 19 h
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M^o Ménilmontant)

Rencontre avec **Gabrielle HECHT** autour de

Being Nuclear. Africans and the Global Uranium Trade

de Gabrielle Hecht (MIT Press, 2012)

Avec la participation d'Alice Le Roy, Charlotte Nordmann et Julien Vincent, de la *RdL*.

Nous croyons savoir ce qu'est le nucléaire ; nous pensons qu'il y a une frontière objective et stable entre ce qui relève du nucléaire et ce qui n'en relève pas. C'est ignorer la technopolitique et la géopolitique du nucléaire : la « nucléarité » est l'enjeu de conflits permanents impliquant de nombreux acteurs et réseaux. C'est à déployer cette technopolitique, en suivant les fils de *Being Nuclear*, que sera consacrée cette rencontre de la *RdL*, qui intéressera aussi bien les activistes anti-nucléaires que ceux que préoccupent, plus généralement, la place de l'Afrique dans la géographie de l'atome et les questions scientifiques et politiques soulevées par les *science and technology studies*.

Présentation de *Being Nuclear* par l'éditeur :

« Gabrielle Hecht montre que la question de savoir ce qui est et ce qui n'est pas nucléaire est au cœur de l'ordre nucléaire mondial actuel et des relations entre les « pays en développement » (souvent d'anciennes colonies) et les « puissances nucléaires » (souvent d'anciens colonisateurs). La « nucléarité » n'est pas, nous dit-elle, une catégorie scientifique claire, mais une catégorie *technopolitique* controversée.

« Hecht retrace le chemin suivi par l'uranium depuis l'Afrique et décrit l'invention d'un marché mondial de l'uranium. Elle pénètre ensuite dans les mondes nucléaires africains, et s'intéresse notamment aux mineurs et au risque professionnel que constitue l'exposition à la radioactivité. Une mine peut-elle être un lieu de travail nucléaire si – comme c'est le cas dans certaines mines sud-africaines – personne ne remarque ni ne mesure ses niveaux de radioactivité ? Avec *Being Nuclear*, Gabrielle Hecht est la première à replacer l'Afrique dans le monde nucléaire et à faire voir la présence du monde nucléaire en Afrique. Ce faisant, elle renouvelle radicalement notre compréhension de l'ère nucléaire. »

Gabrielle Hecht enseigne l'histoire à l'université du Michigan. Elle est également l'auteure de *Le Rayonnement de la France. Énergie nucléaire et identité nationale après la Seconde Guerre mondiale* et a dirigé l'ouvrage *Entangled Geographies. Empire and Technopolitics in the Global Cold War*.

ÉNERGIE : DES QUESTIONS BRÛLANTES

PAR CHARLOTTE NORDMANN*

À PROPOS DE

Les Cahiers de Global Chance,

« Des questions qui fâchent.

Contribution au débat national

sur la transition énergétique »,

n° 33, mars 2013, 116 p., 15 €

(accessible sur le site www.global-chance.org)

Un vague sentiment de terreur, mêlé à une certaine hilarité – qui aurait cru qu'un rapport rigoureux et didactique d'experts sur l'énergie, plein de graphiques, de pourcentages et de citations de hauts responsables, susciterait de tels sentiments ? Et pourtant... outre le plaisir de la compréhension, de voir mises à plat les « *questions qui fâchent* » concernant l'énergie, difficile de ne pas être gagné par l'angoisse quand on prend conscience de l'ampleur des conséquences des choix en la matière, et du fait qu'ils sont actuellement abandonnés à des technocrates qui soit n'en prennent pas la mesure, soit sont animés par des intérêts particuliers plutôt que par le souci de l'intérêt général. Difficile aussi de ne pas être sidéré par l'irresponsabilité de ces « responsables » – et de ne pas rire de l'énormité de la chose.

Le rapport publié en mars dernier par l'association Global Chance se veut une intervention dans le « grand débat national sur la transition énergétique » lancé au début de l'année par le gouvernement. Le moins qu'on puisse dire est que ce débat n'a pas jusqu'ici suscité un intérêt massif dans la population. Dans ce contexte peu encourageant, où le « débat citoyen » paraît devoir tourner à une négociation entre institutions et entreprises, et face à des discours où « *l'abscons le dispute à l'endoctrinement* », Global Chance a voulu mettre les pieds dans le plat, et formuler sous la forme la plus rigoureuse et la plus accessible possible les problèmes refoulés de ce débat.

Démonter des discours déréalisants et déresponsabilisants

Pour traiter des questions énergétiques, la première chose qui s'impose est de défaire le tissu de mensonges et de discours profondément déréalisants et déresponsabilisants qui font écran à la compréhension tant des problèmes que de la marge de manœuvre qui est la nôtre face à eux.

C'est l'objet de la critique qui est faite du discours sur la « pointe électrique » – c'est-à-dire de l'affirmation que le grand problème de la production

d'électricité est d'être capable de répondre aux pics de la demande, à son augmentation brutale à certains moments (par exemple quand, selon l'anecdote inusable, tous les travailleurs rentrent dans leurs foyers et allument la lumière...), une affirmation qui permet de disqualifier les énergies renouvelables, incapables de s'adapter à de telles variations, et de poser le nucléaire en seule énergie adaptée. Ce que masque ce discours, c'est le fait que cette « pointe », présentée comme une réalité quasi naturelle, a en fait historiquement beaucoup changé, et qu'elle a été considérablement accrue par la diffusion délibérée du chauffage électrique... ou comment un choix qui visait à écouler l'électricité produite par les centrales nucléaires vient aujourd'hui rendre impensable leur abandon.

Autre cible – et cible majeure – de cette opération de déconstruction des discours des « autorités » sur l'énergie : le discours des technocrates du nucléaire, et en particulier de l'Autorité de sûreté nucléaire (ASN), mais aussi de l'Institut de radioprotection et de sûreté nucléaire (IRSN). Bernard Laponche¹ commence par montrer comment, malgré la confiance que son nom est censé inspirer, la juridiction de l'« autorité de sûreté » est on ne peut plus floue, ce qui lui permet d'une part de peser sur

* Charlotte Nordmann est membre du collectif éditorial de la *RdL*. Elle a réalisé en 2009, pour la *Revue internationale des livres et des idées*, un entretien avec Bernard Laponche, l'un des fondateurs de l'association Global Chance, intitulé « Entre silence et mensonge. Le nucléaire, de la raison d'État au recyclage "écologique" », disponible en ligne.



l'IRSN et de limiter son indépendance et, de l'autre, d'autoriser les politiques à se défaire de leurs responsabilités (quant aux décisions concernant l'arrêt d'une centrale, notamment). Dans un second temps, il décortique les déclarations de l'ASN et de l'IRSN concernant le risque d'accident grave pour démontrer comment, tout en reconnaissant l'existence d'un risque, ces institutions ne cessent à la fois de minimiser et de dénier la gravité des conséquences d'un accident. Nous n'en donnerons qu'un exemple, avec cette phrase typique du ton des rapports des « autorités » chargées de contenir les dangers du nucléaire : *« Les experts considèrent cependant, malgré les incertitudes, qu'une perte de l'intégrité de l'enceinte de confinement par suite de l'impact de projectiles est peu plausible. »* (p. 52) On appréciera la précision : *« malgré les incertitudes »* et ce que peut avoir de rassurant le fait qu'un tel risque soit jugé en haut lieu *« peu plausible »*.

La réalité que masquent de tel discours, c'est celle du risque d'accident, ce risque qu'au contraire nous fait toucher du doigt la description cauchemardesque des occasions où, en France, l'on est passé à un fil d'un accident grave dans une centrale : par exemple au Bugey en 1984 et au Blayais en 1999 – des récits

qui évoquent un scénario de film à suspense, tant chaque fois il a tenu à peu de chose que la succession des événements ne mène à une catastrophe majeure.

Un discours technique et pragmatique

Contre des discours qui cultivent le flou et l'obscurité, qui masquent la gravité des problèmes en les recouvrant d'une neutralité bureaucratique, Global Chance revendique un discours « technique », au sens positif du terme : il s'agit d'examiner précisément la matérialité des faits.

Cette volonté de « savoir de quoi l'on parle » apparaît notamment lorsque, en introduction, ils posent ce point essentiel : la consommation d'énergie permet la satisfaction de « besoins » – besoins de se déplacer, de se chauffer, de se nourrir... –, certes, mais ces besoins ne sont pas en eux-mêmes des « besoins d'énergie », et pour satisfaire un même besoin, on peut recourir à une quantité d'énergie très variable (et à diverses sortes d'énergie). On considèrera peut-être que cela relève de l'évidence, ou que c'est remonter un peu trop en amont, mais ce rappel ouvre à des questions fondamentales, explorées notamment par Ivan Illich en son temps : par exemple, celle de savoir si nos sociétés ne nous conduisent pas à « avoir



besoin» d'une quantité considérable d'énergie pour satisfaire nos besoins les plus fondamentaux, que dans un autre contexte nous pourrions satisfaire à bien moindres frais.

Pour chaque question abordée, les contributeurs s'efforcent de donner au lecteur tous les éléments nécessaires, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes. Ainsi, avant d'énumérer les différentes causes possibles d'accident nucléaire, dans les termes les plus limpides malgré la technicité du sujet, ils ne se dispensent pas d'exposer le principe même de la production d'énergie nucléaire. De même pour les gaz de schiste, le principe de la fracturation hydraulique de la roche est exposé posément, schémas à l'appui, ce qui permet de prendre la mesure de ses effets environnementaux (qui vont de l'usage massif d'eau à celui de produits chimiques, et au risque sismique induit), mais aussi du fait que, d'un point de vue purement économique, leur exploitation pourrait être bien moins rentable qu'il n'y paraît.

Mais qu'on se rassure, toute cette expertise et cette pédagogie ne sont pas seulement au service de la dénonciation des terribles dangers qui nous guettent : à travers notamment l'examen de la situation énergétique de l'Allemagne, il s'agit de cerner les voies d'une solution, en s'intéressant à ce qui,

concrètement, permet à l'Allemagne d'une part d'amorcer une sortie du nucléaire et d'autre part de prendre le chemin d'une véritable transition énergétique, du développement des énergies renouvelables et surtout de la réduction de la consommation d'énergie. Andreas Rüdinger s'intéresse ainsi aux dispositifs réglementaires qui ont favorisé la réduction de la consommation d'énergie des particuliers. En Allemagne, pour bénéficier d'aides financières à l'isolation de son logement, un particulier n'est pas obligé, comme c'est le cas en France, de recourir à des techniques ou à des équipements particuliers, il est tenu à une « obligation de résultats » : un expert constate, par une comparaison avant et après les travaux, l'efficacité de l'isolation. Ce dispositif simple permet que les travaux soient réalisés par le particulier lui-même, et le rend ainsi accessible même aux foyers qui ne disposent pas de fonds importants pour de tels investissements, mais qui sont en mesure de réaliser les travaux eux-mêmes, comme par exemple des ouvriers au chômage. On voit bien l'intérêt que peut avoir une telle démarche pragmatique, qui vise à identifier des leviers d'action possibles.

Une réserve peut-être : on peut regretter qu'une part plus grande ne soit pas faite à la question des hydrocarbures, de la dépendance de nos sociétés au

pétrole – dont il est vrai cependant qu'elle est déjà posée explicitement dans les termes officiels du débat public, de sorte qu'elle est sans doute moins refoulée que d'autres. Peut-être les auteurs ont-ils estimé que la question de l'heure n'était plus d'abord celle du pic du pétrole et de ses conséquences : avec le développement des « pétroles non conventionnels », comme les sables bitumineux, et du forage en eau profonde, la perspective d'un renchérissement dramatique du pétrole paraît s'éloigner, tandis qu'en revanche celle des conséquences d'un important réchauffement climatique se rapproche (perspective traitée dans l'article : « Le réchauffement climatique, c'est sérieux ? », d'Arthur Riedacker). Sur cette dernière question, l'accent est mis sur le problème des émissions de méthane, un problème trop peu connu posé notamment par l'exploitation des gaz de schiste.

Autre remarque : en cherchant à isoler les leviers d'action pour favoriser la transition énergétique, les auteurs suggèrent que l'évolution positive de l'Allemagne s'explique notamment par développement d'initiatives privées, d'associations de production locale d'énergie renouvelable². Mais une fois qu'on a dit que « le modèle de participation citoyenne mis en œuvre en Allemagne peut être une inspiration pour le cadre français » (p. 26), tout reste à faire, au sens où, en France, il existe une forte tradition de délégation à l'État, supposé garant de l'égalité, de l'action dans le domaine de l'énergie. Reste donc à savoir quels dispositifs institutionnels et quel travail culturel pourront inciter les citoyens à s'emparer de ces questions.

Passé l'atterrement, une réappropriation nécessaire

Au milieu de tout ce sérieux, on s'étonnera peut-être de tomber sur un texte curieux, écrit par l'un des fondateurs de Global Chance, Benjamin Dessus³ : « Un Noël de Bure ». On y voit un prêtre catholique désœuvré et mélancolique, inquiet de l'avenir de l'église, qui se prend à rêver d'un avenir pour les ordres monastiques en déclin : qui, en effet, serait mieux à même d'assurer le maintien et la surveillance des sites d'enfouissement des déchets radioactifs ou encore des centrales dont on ne pourra

indéfiniment prolonger la durée de vie, et qu'il faudra bien un jour se décider à démanteler ? Devant cette perspective réjouissante, qui promet à l'église des siècles et des siècles d'utilité publique, voilà notre prêtre tout ragaillardi : « *L'œil brillant, le mollet raffermi, le père Anselme se leva. Il fallait de ce pas engager les démarches, convaincre sa hiérarchie, préparer les bons frères, alerter les médias* » (p. 87). Le ton surprendra sans doute, mais on ne peut nier que l'irresponsabilité massive dont témoignent nos « responsables » devant des problèmes dont les enjeux passent presque l'imagination est propre à susciter l'hilarité – quand ce n'est pas l'atterrement.

Face à cet aveuglement volontaire, la démarche de Global Chance consiste à affirmer que certes les questions énergétiques sont « techniques », mais qu'elles ne sont pas pour autant inaccessibles aux non spécialistes, pour peu qu'on prenne la peine de leur en exposer la réalité et les enjeux, et surtout que, dans la mesure où elles engagent de façon majeure notre avenir à tous, leur technicité n'implique pas qu'on puisse les abandonner à des « experts » dont la neutralité est toujours pour le moins précaire.

NOTES

1. Auteur, avec Benjamin Dessus, de *En finir avec le nucléaire : Pourquoi et comment*, Paris, Le Seuil, 2011.
2. Il est ainsi noté que : « 50 % des capacités renouvelables installées entre 2000 et 2010 sont en possession des citoyens (40 %) et des agriculteurs (11 %) » (p. 25).
3. Auteur notamment, avec Hélène Gassin, de *So Watt : L'énergie, une affaire de citoyens*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2004.

**POUR VOUS ABONNER
À LA RDL RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

AVEC PIERRE MACHEREY, À LA RECHERCHE D'UN QUOTIDIEN INSAISSABLE ET OBSÉDANT

PAR WARREN MONTAG*

À PROPOS DE

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, 361 p., 32 €
et de *De l'utopie*, Paris, De l'incidence Éditeur, 2011, 564 p., 24 €.

À travers un parcours aussi ample que détaillé, qui nous fait passer de Pascal à Hegel et de Georges Perec à Michel de Certeau, Pierre Macherey relit philosophes, critiques et romanciers en faisant travailler leurs contradictions pour révéler comment ils nous permettent d'entraîner la complexité du quotidien. Ce monde familier pourrait bien faire signe vers un autre monde et se révéler un chemin vers l'utopie.

Les thèmes abordés par Pierre Macherey dans ses derniers livres ont d'ores et déjà surpris un certain nombre de ses lecteurs. Il peut en effet de prime abord sembler paradoxal que ses derniers et ses plus longs travaux soient consacrés aux thèmes du quotidien et de l'utopie. Après tout, l'on pourrait à bon droit attendre d'un philosophe ayant collaboré étroitement avec Louis Althusser, et aujourd'hui reconnu à juste titre comme l'un des plus grands spécialistes de Spinoza, qu'il considère ces thèmes avec la suspicion – voire le dédain – qui a caractérisé sa génération « hyper-critique ». Comment, dès lors, interpréter cet intérêt nouveau de Macherey pour les questions du quotidien et de l'utopie, un intérêt d'autant plus surprenant que, contrairement à nombre de ses contemporains, il n'a jamais rien renié de son passé et n'a jamais exprimé de culpabilité ou de remords quant à son association avec Althusser ?

Un autre paradoxe, sans doute plus important dans la mesure où il dépasse le seul aspect biographique, consiste précisément dans l'association de ces deux termes, le quotidien et l'utopie, deux manières antithétiques d'approcher le réel, qui impliquent des stratégies différentes quant à sa transformation. Le fait même de considérer l'ordinaire comme un objet digne d'examen ne lui confère-t-il pas une importance, voire une valeur, que semble précisément lui refuser l'utopie, laquelle n'a de cesse de nier le monde existant au profit d'un monde à venir, comme si le monde existant ne pouvait être qu'une

version dégradée de ce monde à venir ? Se tourner vers la concrétude du quotidien n'implique-t-il pas de rediriger les énergies critiques, de les écarter de ce qui n'est pas (encore) ? Cela ne suppose-t-il pas de renoncer à toute visée d'un au-delà du présent, quand bien même celui-ci s'offrirait comme un présent-en-attente, le présent d'après, ou même le monde d'après ?

Pour ceux qui connaissent le travail de Macherey, ces paradoxes ne sont pas réellement surprenants. Sa pensée – il suffit pour s'en rendre compte de lire quelques lignes de son style très particulier – procède par la formulation de paradoxes, qui ne sont pas une forme ou une méthode appliquée de l'extérieur à une doctrine philosophique donnée, mais le seul moyen de la comprendre. Par conséquent, Macherey, réputé autrefois l'un des critiques les plus sévères de Hegel, s'est en réalité approprié l'un de ses postulats les plus opiniâtres, selon lequel on ne comprend réellement une philosophie que si l'on en saisit les contradictions constitutives. Lire les textes dans lesquels les thèmes de l'« utopie » et du « quotidien » prennent forme revient à rendre visible non seulement l'antagonisme entre utopie et non-utopie, mais également entre l'utopie et l'excès d'utopie qui vient défaire le texte, ou encore l'antagonisme entre le quotidien et le « quotidien du quotidien », ce quotidien qui ne s'oppose pas à l'essentiel mais à un autre quotidien dont il doit se démarquer, et dont il est peut-être le résidu utopique. Pourrait-on aller jusqu'à soutenir

*Warren Montag enseigne la littérature et la philosophie au département de Littérature anglaise et comparée de l'Occidental College de Los Angeles. Il est notamment l'auteur de *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries* (1999).

Cet article est le premier volet de « Pierre Macherey, entre le quotidien et l'utopie », une lecture de *Petits riens* et de *De l'utopie*. Le second volet sera accessible en ligne sur le site de la revue.



que Macherey a également confronté la tendance anti-utopique qui court de Spinoza à Althusser à leur utopisme réprimé, et qu'il a traité la distance qu'ils prennent souvent vis-à-vis du quotidien comme un symptôme devant être analysé ?

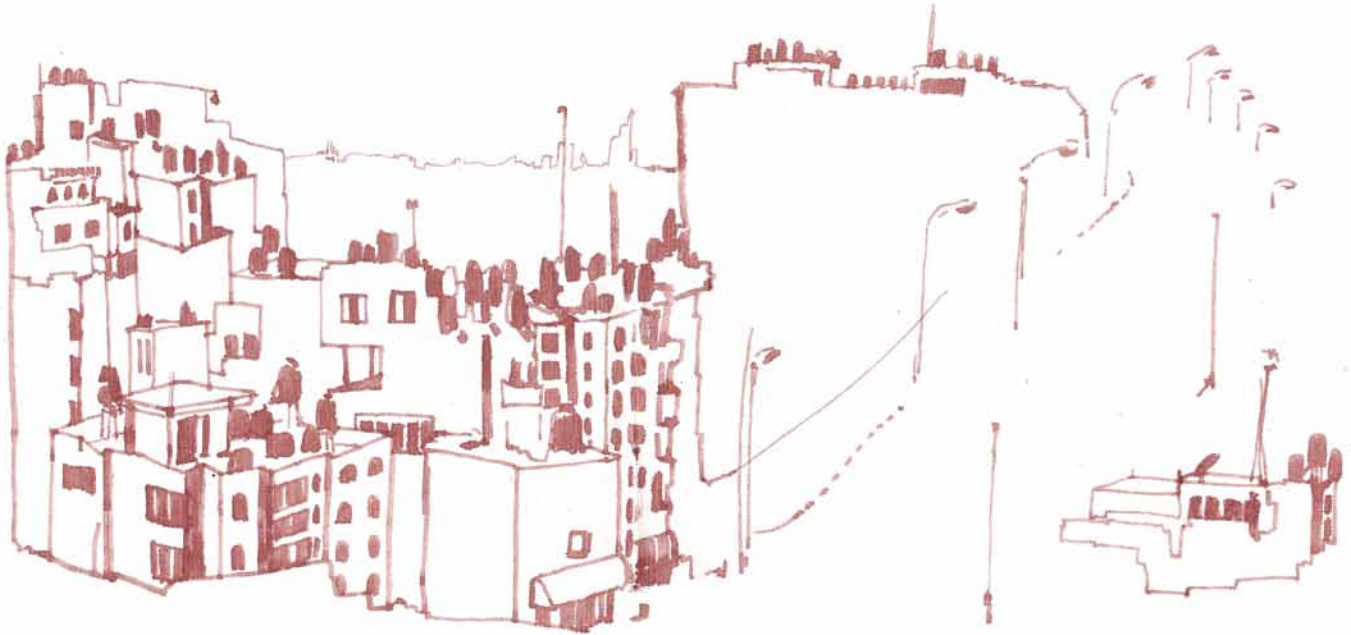
Ces deux livres, *Petits riens* et *De l'utopie*, peuvent être lus comme une histoire de « l'errance du concept », la version machereyenne de l'injonction de Cavallès à produire une « philosophie du concept » et non une « philosophie de la conscience ». Ainsi, Macherey refuse de considérer le quotidien et l'utopie en dehors des formes textuelles et même stylistiques dans lesquelles ces concepts trouvent leur existence. L'absence de logique du quotidien ou de l'utopie avant et en dehors de la réalisation des travaux qui leur sont consacrés nous oblige à comprendre ces concepts dans leur historicité, qui est tout sauf une progression ou une régression linéaires. Façonnés par des histoires et par des luttes qu'ils ne peuvent maîtriser, pas même en pensée, ces concepts s'incarnent toujours dans des formes singulières qui, prises ensemble, constituent le « quotidien » ou l'utopie, une singularité que la complexité de l'histoire prive de toute finalité. Suivre les méandres d'un concept est peut-être une autre manière de concevoir ce qu'Althusser a appelé, suivant en cela Spinoza, une déviance sans norme ou une erreur sans vérité. À chacun de ses moments, le concept apparaît dans toute sa fragilité, comme s'il était toujours sur le point de devenir autre que lui-même, comme s'il s'évertuait vainement à échapper à une contagion qui l'avait déjà touché, comme s'il s'attaquait lui-même en tentant de rejeter son autre. Suivre un concept dans son errance, c'est s'apercevoir que les moyens mêmes par lesquels un concept se cherche, cherche sa vérité, sont ce qui le font échapper à lui-même, comme s'il ne pouvait exister qu'en se fuyant lui-même. C'est cette « fuite en avant » par laquelle le concept poursuit sa propre identité que Macherey décrit avec une précision extraordinaire dans ces deux ouvrages majeurs.

Pascal, Hegel, Marx – contempteurs du quotidien ?

Dans *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Macherey débute son analyse du quotidien par l'examen de trois philosophes : Pascal, Hegel et Marx – trois philosophes qui sont souvent considérés comme les plus violents contempteurs du quotidien. Pascal n'avait cessé de dénoncer la « vanité », la « vacuité », de la vie quotidienne. Mais cette condamnation était en fait une réaction à Descartes, ce fier philosophe qui s'était imaginé pouvoir se débarrasser de ce quotidien dont la texture n'avait pas plus de réalité que ses songes, pour découvrir les fondements certains de la connaissance. La poursuite de la certitude, et

sa découverte : c'est là ce qui a conduit Descartes à la condamnation du monde de l'expérience, nécessairement changeant et incertain. Et c'est précisément parce qu'il estime vaine la recherche de la certitude que Pascal affirme que notre quotidien n'est pas une prison dont nous pourrions rêver nous échapper, mais qu'il est l'environnement hors duquel nous ne pouvons pas exister. Cependant, si le quotidien est notre environnement indépassable, il n'a rien de particulièrement confortable. En effet, chez Pascal, le propre de la condition humaine est d'être privé de toute propriété essentielle, d'être condamné à l'agitation et à l'« ennui » : bien que nous ne puissions jamais atteindre la certitude, nous ne pouvons supporter l'incertitude, si bien que nous cherchons sans cesse quelque chose qui nous est infiniment inaccessible, et qu'il nous est impossible de nous contenter du lot qui est le nôtre par nature. Il n'est donc pas possible de réduire le quotidien à un monde d'illusions ; il est bien plutôt le point où le sacré se sépare du profane, l'infini du fini et l'éternel du temporel. Et plutôt que de parler de point, il faudrait parler de gouffre, d'un vide qui existe aussi bien en l'homme qu'en dehors de lui. Pascal ne se contente pas de cette analyse, et il théorise les pratiques par lesquelles les hommes cherchent à échapper, même temporairement, à la misère d'un état sans propriétés stables, d'un état qui, en réalité, n'est pas même un état ou une condition, mais bien plutôt une absence d'état : les diverses formes que revêt le divertissement. Mais la théologie de Pascal l'empêche de condamner purement et simplement la « diversion¹ ». En effet, quel orgueil démesuré pourrait nous conduire à prétendre savoir quand, où et sur qui l'imprévisible grâce de Dieu descendra ? La diversion elle-même – qui, comme son nom l'indique, est une déviation – peut nous détourner de ce qui, aux yeux de Pascal, est déjà déviant, et par là nous mener, sinon à la grâce, du moins à la révélation de la nature de cette grâce : la roulette, pas moins que le crucifix, nous rappelle que notre salut ne dépend pas de nous, et les exaltations et les déceptions qu'elle suscite sont un avant-goût de l'extase, ou, plus probablement, des terreurs à venir.

S'il est surprenant de découvrir chez Pascal une théorie – certes paradoxale – de la positivité de la vie quotidienne, que dire alors de Hegel, pour qui l'Esprit, à l'origine, c'est-à-dire avant de devenir ce qu'il est, est perdu dans l'autre, dans des formes d'existence dont la négation et l'assimilation par l'Esprit constituent sa médiation vers lui-même et vers sa forme absolue, cet Absolu étant compris comme une activité et non comme un être inerte ? Pour répondre à cette question, Macherey nous emmène au cœur de l'idéalisme hégélien, ou plutôt à son extrême limite, au point où, comme l'a souligné Lénine dans son analyse de la *Science de la logique*, il menace de devenir – ou



réalise au contraire qu'il a toujours été – impossible à distinguer du matérialisme, ce point où coïncident transcendance absolue et immanence absolue.

Macherey prend pour point de départ le fameux passage sur la « ruse de la Raison », et plus précisément l'explication que Hegel en propose à la section 209 (avec les *Zusätze*, c'est-à-dire les notes supplémentaires des étudiants qui accompagnent cette section) de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*². Ici, l'objet principal de Hegel est la téléologie, et plus particulièrement le rôle qu'elle joue dans la doctrine du concept (*die Lehre vom Begriff*), c'est-à-dire la notion même qui semble rabaisser la vie quotidienne au rang de simple apparence, ou de moyen terme du syllogisme par lequel la Raison se pose elle-même en principe, c'est-à-dire de moyen par lequel la Raison réalise sa propre fin, et devient par conséquent elle-même sujette à la violence du travail du négatif. Pourtant, Macherey montre que,

dans ce passage précis, Hegel semble suggérer que la Raison atteint son but non par un démantèlement violent des choses qui constituent le présent, mais bien plutôt en se retirant en elle-même afin de permettre aux choses et aux personnes, par leurs propres actions et sans son interférence, d'atteindre leur fin rationnelle – une fin qu'ils ne connaissent ni ne désirent –, en « se frottant les uns aux autres » (« *abreit und aufhebt* »), c'est-à-dire non par un simple « dépassement » abstrait de leurs différences, mais par un frottement quasi physique des caractéristiques qui les empêchent d'agir de concert (comme le démontre la concrétude du verbe « *abreiben* »). En ce sens, les fins de la Raison ne sont pas extérieures à la vie quotidienne, elles lui sont immanentes. Le quotidien n'est plus un simple moyen qui disparaît une fois le but atteint, mais l'élément nécessaire du processus par lequel la Raison se produit elle-même. Non seulement, donc, le quotidien n'est pas

EXTRAIT / ENTREPRENDRE UNE PHILOSOPHIE DU QUOTIDIEN, ASSUMER LE RISQUE DE PENSER L'INSTABLE, LE FLOU

Comment la vie humaine ordinaire peut-elle être reconnue comme étant soumise à la double loi de la permanence, qui soumet sa reproduction à des structures rigides appelées à se répéter à l'identique, et du changement, qui, dans une perspective cette fois d'évolution ou de transformation, rend envisageable la modification de ces structures par le moyen d'une action dont les formes sont à la fois individuelles et sociales, ces deux plans de l'individuel et du social devant toujours rester jusqu'à un certain point décalés l'un par rapport à l'autre ? Quelle place reste à la pratique, et à quelle sorte de pratique ou d'action créatrice, dans

un monde humain soumis à des lois qui sont à la fois celles de la nature et de la société ? Telles sont les questions de fond sur lesquelles débouche l'intérêt porté à la vie ordinaire et à ses infimes particularités, dont on peut penser qu'il pourrait constituer l'objet actuel de la philosophie, dès lors que celle-ci s'est engagée dans les ornières et les dérives du quotidien.

Les contours de cet objet pris dans l'ensemble de ses potentialités sont particulièrement difficiles à cerner. Il y a en effet dans la réalité vécue du quotidien une dimension d'équivocité impossible à éradiquer, qui condamne ce quotidien

au statut d'un quasi-objet, non susceptible en tout cas d'un abord frontal : d'où cette conséquence que, s'engager dans la voie d'une philosophie du quotidien, c'est prendre le risque de penser l'instable, le mouvant, le flou, où ne s'opèrent que des synthèses partielles, aussitôt remises en cause, et dont les résultats ne peuvent aisément faire l'objet d'une synthèse globale.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 17.

le royaume de l'apparence, mais, en tant que forme constituant la médiation de la Raison vers elle-même, il est partie intégrante du processus d'auto-production de l'Absolu, et participe pleinement au développement tumultueux du Vrai. Hegel semble ainsi avoir nié la négation de la vie quotidienne et lui avoir rendu son importance et sa dignité, non en tant que réalité inerte n'intéressant que les sciences empiriques, mais en tant qu'existence concrète en mouvement par laquelle le Réel devient lui-même.

La notion de ruse de la Raison a fasciné un grand nombre de lecteurs de Hegel, et notamment Karl Marx. Comme l'écrit Engels dans son étude rétrospective de la philosophie allemande (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888), toutes les contradictions de la notion de ruse de la Raison, aussi bien philosophiques que politiques, apparaissent dans l'assertion de Hegel selon laquelle « *ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel* » (*Principes de la philosophie*

du droit). D'un côté, on peut y lire l'annonce d'une philosophie de l'immanence, si ce n'est du matérialisme : « *Parce qu'elle a pour tâche de découvrir et d'approfondir le rationnel, la philosophie consiste à saisir et à comprendre le présent et le réel, non à imaginer un au-delà qui se trouverait Dieu sait où*³. »

Hegel semble ici considérer la vie quotidienne (« *le présent et le réel* ») comme la forme déterminée, et par conséquent la seule forme, du rationnel. Parler d'un excès ou d'un au-delà de cette réalité quotidienne marquerait l'échec de cette appréhension du rationnel dans le quotidien, qui constitue la tâche de la philosophie. Cependant, d'un autre côté, comme le souligne Macherey, le réel est relégué au statut d'« *instrument de réalisation du rationnel* » (*Petits riens*, p. 80), et ainsi privé de sa « *capacité de trouver en soi-même sa fin* ». C'est de cette contradiction que le mouvement dit des Jeunes Hégéliens est né, qui visait à éliminer le substrat théologique subsistant chez Hegel pour le remplacer par « *une anthropologie*



de la vie ordinaire, attentive à toutes les formes d'activité humaine» (p. 94). Avec Feuerbach en particulier, ce reste abstrait et théologique devait être rendu à l'homme concret qui l'avait d'abord produit, afin qu'il connaisse de nouveau la complétude et que lui soit rendue sa grandeur qui, sous sa forme aliénée, était pour lui un tourment, le rappel de sa propre insignifiance. Pour le jeune Marx, Feuerbach risquait de créer une nouvelle religion, une religion de l'homme, certes, mais de l'homme en tant qu'espèce, une abstraction « coupée de ses déterminations historico-sociales, de ses "rapports", qui sont à la fois les conditions et les produits de son activité » (p. 100-101). Marx soutenait en conséquence qu'il n'était pas possible de « supprimer » ou de « dépasser » (« *aufheben* ») la philosophie sans la réaliser (« *verwirklichen* »). La critique qu'il fait de Feuerbach – une critique très hégélienne, comme le souligne Macherey – consiste à exiger une coïncidence absolue de la philosophie et de la réalité, une coïncidence qui ne peut découler que d'une pratique, et plus précisément des actes les plus triviaux, mais aussi les plus nécessaires, de notre vie quotidienne : ceux par lesquels nous nous habillons et nous nourrissons.

Ces réflexions philosophiques, qui ont le plus souvent constitué l'impensé ou le résidu négligé de l'œuvre de ces philosophes dont on a généralement supposé qu'ils condamnaient la vie quotidienne comme pure illusion, sont parvenues à ouvrir un « *nouvel espace* » (p. 12) Alors que la découverte et la colonisation du continent de l'ordinaire sont le plus souvent portées au crédit du mouvement phénoménologique, qui, à sa manière, souvent paradoxale, a tenté de faire exister une anthropologie philosophique, même quand elle a essayé de combattre l'humanisme, Macherey démontre que d'autres philosophes ont revendiqué et occupé ce terrain avant lui. Même si la notion d'intentionnalité introduite par Brentano et développée par Husserl semble capable de surmonter l'opposition entre la conscience et le monde, elle tend en réalité à conserver tels quels les deux termes de l'opposition. Ce n'est en revanche pas le cas de la branche des sciences humaines qui a pris le quotidien comme objet privilégié de ses enquêtes.

Lire le quotidien, saisir l'étrangeté du sujet à lui-même

Ainsi, pour Freud, dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, il ne saurait être question d'une corrélation originaire entre la conscience et le monde. La vie quotidienne (*Alltagslebens*) est l'élément au sein duquel la conscience en vient à se connaître comme pathologique. Et c'est seulement à travers l'analyse de ses pathologies qu'il est possible de connaître la conscience, comme si la pathologie était son état normal. Toutefois, les pathologies auxquelles Freud

s'intéresse ici ne se manifestent pas sous la forme spectaculaire de la folie ou de la « maladie mentale », même si elles ne sont pas sans rapport avec elle. Du vivant de Freud, le développement du microscope a rendu possible la détection de maladies au niveau cellulaire, et de même la psychanalyse a été amenée

Alors que la découverte et la colonisation du continent de l'ordinaire sont le plus souvent portées au crédit du mouvement phénoménologique, Macherey démontre que d'autres philosophes ont revendiqué et occupé ce terrain avant lui.

à prendre pour objet les actes « triviaux » et « éphémères » de la vie quotidienne qui, jusqu'ici, avaient toujours été en deçà de la visibilité scientifique et étaient considérés comme purement contingents, aussi incompréhensibles qu'insignifiants. Les « pathologies » que Freud identifia à l'époque semblaient à peine en mériter le nom : des actes manqués, des erreurs, l'oubli d'un nom propre ou d'un mot, des phénomènes qui semblaient avant tout produits par une saute d'attention ou une distraction momentanée venant interrompre un instant l'activité cérébrale. Or, non seulement Freud déclara que l'on pouvait expliquer ces « sous-événements » ou ces actes manqués de façon causale (soulignant ainsi, comme le rappelle en permanence Lacan, la nature paranoïaque de la connaissance), mais il déclara que la première division que connaissait la conscience n'était pas une division d'avec le monde mais d'avec elle-même. C'était ici, au niveau cellulaire de l'*Alltagslebens*, que la conscience se découvrait elle-même par le biais de ses pathologies, comme si la conscience était tissée des effets de la vérité, de sa vérité, d'une vérité à laquelle toute son existence résistait.

Selon Macherey, Georg Simmel, le contemporain de Freud dont le *Metropolis and Mental Life* (1903) fut publié à peu près en même temps que *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), avançait également l'idée d'une intelligibilité de la vie quotidienne. Il s'agissait par là de rendre possible une distance critique vis-à-vis de la conception dominante de la société, et sans doute, bien que de manière moins évidente, vis-à-vis de la conception dominante de l'individu. Ici également, la métaphore optique est centrale : il s'agit d'observer la société comme à la loupe ou au microscope, car c'est le seul moyen de comprendre « *les manières diverses dont se noue effectivement sa texture, son tissu vivant* » (P.R., p. 134). Le sociologue qui ne s'attacherait qu'aux

institutions hypostasiées dans lesquelles la société se reconnaît elle-même – c'est-à-dire l'État, les forces économiques ou encore l'armée – passerait à côté des flux d'énergie ou d'information, des échanges non d'argent ou de propriétés, mais de mots, de coups d'œil et de gestes. Il raterait ces mouvements qui

L'un des apports majeurs de Simmel a été de montrer comment on pouvait expliquer certains des événements les plus importants de l'histoire en partant de l'instabilité des relations qui déterminent à la fois les formes de l'individualité et celles de l'interindividualité.

n'obéissent ni à des calculs d'intérêt personnel, ni à des règles ou des rituels d'organisation : cette infinité de moments qui constituent nos contacts quotidiens. C'est pourtant là que la société se trame réellement, et sa solidité n'est que le résultat de ces innombrables rencontres ou relations minimales. Simmel aurait pu demander « Qu'est-ce que la société ? », puisque, pour lui, « la société en tant que telle, "en soi", ça n'existe pas, sinon au titre d'une illusion substantialiste confortée par un objectivisme scientifique de premier degré, naïvement réaliste » (P.R.). Pour la même raison, Simmel rejette l'idée d'individu autonome, qui n'est à ses yeux rien d'autre qu'une abstraction tirée des variations infinies de l'« interindividuel » : ce sont les relations et les actions réciproques qui rendent possibles les formes de l'individualité (et de l'être-en-société), non l'inverse. Est-ce que cela signifie que, à suivre le protocole de Simmel, on renoncerait à étudier les problèmes sociaux les plus spectaculaires et les plus perturbants pour se consacrer à des « micro-études » qui, par définition, ne pourraient jamais être synthétisées, à part sous la forme d'une unité fictionnelle incapable de justifier sa propre existence ? Au contraire, Simmel rend ici compte de façon particulièrement saisissante d'une certaine modalité d'être-en-société, une modalité qui devait avoir des conséquences énormes : celle de l'étranger, de celui qui est à la fois dedans et dehors, qui est constitué par les formes d'action réciproque comme un « extérieur intérieur ». Dans la mesure où l'étranger est un produit et un effet, n'importe qui, à n'importe quel moment, peut en devenir un. Mais, si l'on suit Simmel, les ténèbres guettent : en effet, à l'époque moderne, la socialisation au sens de Simmel s'est transformée en une production perpétuelle d'étranger, et bientôt d'étranger comme ennemi intérieur,

dont l'existence est incompatible avec la nôtre. On peut par conséquent considérer que l'un des apports majeurs de Simmel a été de montrer comment on pouvait expliquer certains des événements les plus importants de l'histoire en partant de l'instabilité des relations qui déterminent à la fois les formes de l'individualité et celles de l'interindividualité.

Le seul représentant de la tradition phénoménologique évoqué par Macherey est la figure négligée d'Alfred Schütz. Alors que Schütz est trop souvent réduit à un zélateur de la phénoménologie husserlienne dont le seul objectif aurait été de protéger les concepts développés par Husserl, Macherey montre au contraire comment, en cherchant à ouvrir la phénoménologie à la sociologie, Schütz fut amené à admettre malgré lui que « la tentative de Husserl pour fonder la constitution de l'intersubjectivité transcendantale à partir des opérations conscientes de l'Ego transcendantal n'a[vait] pas abouti » (P.R., p. 164). Pour Schütz, même le dernier Husserl – celui de la *Krisis* –, a échoué à sortir de la sphère de l'« égologie » esquissée dans la cinquième méditation cartésienne, dans laquelle un ego donné en vient à expérimenter un autre ego, ou plus précisément un *alter ego*. De là, Husserl ne peut pas passer d'un monde interprété comme une « collection de je(s) ou d'ego(s) » à la communauté authentique du « nous »⁴. La notion de *Lebenswelt* comme collection de relations entre un « je » et un « tu », dans laquelle « tu » est censé être essentiellement comme moi, repose sur une expérience de moi-même qui me permet d'expérimenter le « tu » comme un *alter ego*, un autre « je », un autre moi. Schütz conteste cette conception de la socialité non pas en affirmant que la société est une substance dont les individus ne sont qu'un des attributs, mais en perturbant la relation « je-tu » elle-même. Pour ce faire, il a recours au concept de l'étranger, un étranger qui ne m'est pas seulement étranger (comme dans le « On ne parle pas aux étrangers » asséné aux enfants), mais est étranger aux Écritures, qui vient d'un pays étrange, l'immigrant, l'exilé, le réfugié – précisément ce qu'était Schütz quand il écrivit son article « L'étranger »⁵, pendant la Seconde Guerre mondiale. Par conséquent, tous les *alter ego* ne sont pas équivalents ou interchangeables : ma relation à l'autre est médiée par la division primordiale entre cet autre qui est comme moi (ce que désigne le terme hébreu de « voisin » ou de « prochain » dans la Bible), et cet autre qui n'est pas comme moi, qui est *l'étranger*. Mais Schutz va plus loin : dans un article publié immédiatement après « L'étranger », il étudie le cas où un individu longtemps absent revient chez lui, c'est-à-dire non seulement dans un environnement familial, mais chez ceux qui sont « comme lui », sa famille, ses voisins et ses amis. « L'homme qui rentre au pays »⁶ (fondé sur

l'observation du retour de vétérans aux USA) révèle la fragilité du foyer, du voisin, et même du « je » lui-même : chacun d'eux a tellement changé que la distinction entre l'étranger et l'homme qui rentre chez lui n'a plus dans leur cas aucune pertinence. Ni l'ego ni l'*alter ego* ne sont plus les mêmes, comme si l'existence sociale était un processus de devenir-étranger dont l'effet le plus immédiat et le plus puissant – pour reprendre l'analyse de Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* – serait l'expérience de devenir étranger à soi-même. Ceci n'est pas sans évoquer un grand poète du quotidien, Charles Baudelaire, qui, dans « Le Cygne », a le sentiment d'être en exil sans s'être déplacé, dans un monde qui change en permanence.

La littérature, ou l'exploration du continent noir du quotidien

Comme on pouvait s'y attendre avec Macherey, c'est dans le royaume de la littérature que la question du quotidien est posée avec le plus d'acuité, et que la vie de tous les jours, sauvée de l'oubli par la psychanalyse et la sociologie, apparaît comme un nouveau continent à explorer. *Ulysse*, de James Joyce, publié pour la première fois dans son intégralité en 1922, est sans doute la seule œuvre littéraire européenne d'avant la Seconde Guerre mondiale à avoir consacré autant d'énergie – et même d'énergie obsessionnelle – à régler son microscope pour saisir les menus détails de la vie quotidienne, jusque-là ignorés, réprimés, voire tout simplement invisibles. Contemporain aussi bien de Freud que de Simmel, Joyce méprisait le premier et semble ne pas avoir eu connaissance de l'existence de l'autre. Pourtant, il était bel et bien leur allié objectif. Dans ce que l'on pourrait décrire comme une sorte d'hyper-réalisme, il ne consacre pas moins de soixante-quinze pages (de l'édition française) au récit d'une heure de vie de Leopold Bloom, de sa femme Molly et de son amant Stephen Dedalus : soit une page par minute et une ligne par seconde. Si la technique descriptive de Joyce, souvent appelée « monologue intérieur » ou « flux de

conscience », semble saisir le monde intérieur de ses personnages, elle efface en fait la distinction entre *Innenwelt* (le monde intérieur) et *Umwelt* (le monde extérieur), et esquisse un monde dans lequel les frontières entre les egos seraient perméables, si tant est qu'elles existent. Dans *Ulysse*, l'ordre de la

**« L'homme qui rentre au pays »
(fondé sur l'observation du retour de vétérans aux USA) révèle la fragilité du foyer, du voisin, et même du « je ».**

grammaire, censément implacable, est suspendu et remplacé par des séries de fragments, d'émissions et de contractions qui, étonnamment, se révèlent parfaitement intelligibles tant elles transcrivent scrupuleusement le langage quotidien. La suspension de la ponctuation dans la dernière partie du roman, dont celle du point final, est le signe du refus de toute fermeture formelle du récit, et surtout du refus d'une fin, d'un *telos* vers lequel chaque détail aurait mené le récit. Cela est d'autant plus frappant que Joyce invite explicitement le lecteur à se référer à l'*Odyssee*, dont les épisodes sont reproduits dans les pérégrinations de Bloom qui, comme Ulysse, retourne chez lui, à son point d'origine. Avant Schütz, Joyce a exploré la façon dont on ne peut échapper à la position de l'étranger/de celui qui revient à la maison : Bloom, un Juif converti au protestantisme puis au catholicisme, est étranger sur une terre étrangère, et il échappe à son aliénation (*estrangement*) en s'exilant de son propre exil. De façon similaire, son retour à la maison n'est pas même un retour à un point d'origine dans l'espace. La maison n'est plus ce qu'elle était : elle a été « déplacée ». Plusieurs générations de critiques, dont T.S. Eliot, ont insisté sur l'importance de l'*Odyssee* comme dispositif ordonnateur sans lequel *Ulysse* n'aurait été qu'« un amas d'images brisées », pour reprendre un vers de *La Terre vaine*, du

EXTRAIT / L'EXPÉRIENCE INSOUTENABLE DE L'ÉTRANGÉTÉ DU QUOTIDIEN

L'étranger qui cherche à se faire admettre dans un nouveau groupe social d'appartenance, donc à faire son entrée dans un nouveau monde environnant, se trouve dans la situation paradoxale de quelqu'un qui, en vertu de la tendance spontanée de chaque position singulière à se faire centre et à réordonner le monde en fonction de ses critères propres, doit disposer le monde tel qu'il le voit autour de lui tout en sachant, c'est une évidence à laquelle il ne peut

échapper car elle ne cesse de se rappeler à lui, qu'il se trouve en fait à la périphérie du système qu'il entreprend de pénétrer ; son centre, c'est la périphérie, ce qui est intenable, concrètement invivable, et justifie que tous les moyens soient utilisés pour qu'il soit mis fin à cette insupportable expérience de marginalité, avec les tensions psychiques qui en sont l'accompagnement obligé, c'est-à-dire pour que la périphérie cesse peu à peu d'être périphérique et se rapproche du

centre du système, ce qui est la condition pour qu'il devienne habituel, ou comme habituel, et donc praticable sans trop de problèmes.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 174.

même T.S. Eliot. Mais ce quotidien est-il condamné à n'être rien d'autre qu'un entassement inintelligible de « petits riens » sans importance en l'absence d'une instance supérieure – à savoir un mythe – capable de lui conférer un ordre ? Macherey n'en est pas sûr : « *Qu'a fait au juste Joyce ? A-t-il mythologisé le quotidien de manière à en révéler les potentialités inouïes, généralement inaperçues, ou quotidienisé le mythe, en le ramenant dans les limites de ce que raconte banalement un roman, ce qui revient à en dégonfler perfidement la portée ?* » (*P.R.*, p. 187). Le mouvement qui anime *Ulysse* semble en fait révéler – « épiphanie » était un mot essentiel pour Joyce – un sacré tellement incarné dans le profane, un universel tellement dispersé dans les singularités que la notion même d'ordre du quotidien ne peut être comprise que comme la forme spécifique de désordre propre à ce quotidien.

Le surréalisme représente bien entendu une autre tentative de réponse à cet impératif d'explorer ce monde jusqu'ici inconnu et non encore colonisé, sauvage, de la vie quotidienne, qui a longtemps été comme l'Antarctique de la réflexion philosophique et politique : immense et inexploré, mais considéré comme sans intérêt. Macherey se penche sur deux des parcours les plus importants du surréalisme, celui d'André Breton et de l'Internationale surréaliste, et celui de l'un des dissidents les plus passionnants du mouvement, l'anthropologue Michel Leiris. Selon l'excellent ouvrage d'Erich Auerbach, *Mimesis*, l'émergence du réalisme littéraire fut le fruit d'une sécularisation généralisée ou, pour le dire à la manière de Max Weber, du désenchantement du monde. La disparition d'un royaume transcendant dans lequel la vérité du monde aurait été contenue n'a pas simplement appauvri le monde, contrairement à ce que Hegel a soutenu dans sa critique des Lumières. Au contraire, cette disparition a permis l'émergence de royaumes jusqu'ici restés dans l'ombre de la religion. Le surréalisme entretint avec ce réalisme une relation particulièrement critique ; écrire sur le quotidien était insuffisant et, pour tout dire, suspect. Il s'agissait bien plutôt de rentrer *dans*

le quotidien, et de l'écrire plutôt que de le *décrire* passivement. Si une telle position semble suggérer la nécessité d'intervenir, d'agir, dans la vie de tous les jours – effectivement devenue le lieu privilégié de l'intervention politico-culturelle –, le but de cette intervention était avant tout, selon Macherey, de « *ré-enchanter le monde* ». Mais, comme l'a soutenu Ferdinand Alquié, cette « *déréalisation* » ou cette « *resacralisation* » ne cherchait pas à rabaisser une nouvelle fois le monde du quotidien en en faisant une vague émanation de quelque chose de plus réel. Si les surréalistes semblent indiquer un au-delà possible, il ne s'agit pas d'un au-delà qui serait en dehors ou après la vie quotidienne : ce quasi-sacré est immanent au quotidien, il lui est mêlé, comme si le naturel et le surnaturel, le réel et le surréel étaient une seule et même chose. Pour comprendre la manière dont « *l'autre monde [...] est inclus dans celui-ci* », selon l'expression d'André Breton (*P.R.*, p. 214), les surréalistes devaient entreprendre une « *opération de dynamitage* » (*P.R.*, p. 215), faire exploser les formes existantes de l'expérience et ouvrir ainsi la voie à de nouvelles manières de vivre.

Leiris, qui rompit avec Breton au milieu des années 1920, qualifiait de « merveilleux » l'autre monde dont nous faisons l'expérience au sein de celui-ci. Quand des événements fortuits suspendent un instant notre rationalité normale et normée, nous parvenons parfois à apercevoir ce que nos activités les plus routinières peuvent avoir de miraculeux. La littérature du merveilleux voudrait extraire du quotidien cette part merveilleuse dont il est imprégné. Mais qu'est-ce que le merveilleux, si ce n'est le signe d'un autre monde ? Dans des œuvres plus tardives, et plus particulièrement dans *La Règle du jeu*, Leiris décrit ce merveilleux comme l'équilibre précaire qui constitue la vie humaine, le sentiment qu'à n'importe quel moment, et pour n'importe quelle raison, elle est susceptible de basculer dans le néant. De la même manière, la part sacrée du quotidien (qui, selon Macherey, doit être distinguée du merveilleux) consiste en ces actes symptomatiques que Freud a énumérés – sans pour autant que Leiris ne fasse

EXTRAIT / ÉCRIRE LE QUOTIDIEN, UNE TÂCHE IMPOSSIBLE ET NÉCESSAIRE

Sans pose, sans effets de manche, sans s'crier gare, au détour d'une page, Perec livre ainsi les clés de ce que, sur un tout autre ton, Blanchot a appelé une « écriture du désastre ». Le quotidien, c'est ce qui donne lieu à de menus faits pouvant donner objet à de toutes petites histoires apparemment sans intérêt ; mais c'est aussi, indissociablement, le théâtre d'un grand drame plus ou moins caché, dont la menace perce parfois

discrètement à travers l'accumulation des vécus qui le constituent. Parfois un fil dépasse qui se laisse tirer, comme les accidents verbaux exploités par Leiris dans sa somme autobiographique, qui a été l'un des modèles littéraires de Perec. Le quotidien, lieu de mémoire et d'oubli inextricablement mêlés, révèle la fatalité d'existences prêtes à tout moment à basculer dans le néant, sur le bord duquel seule

l'écriture parvient à les retenir. C'est pourquoi, même si cette tâche paraît inépuisable, et à terme impossible à mener à bien, il est si important, et même vital, d'écrire le quotidien.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 258.



référence à Freud – et qui révèlent au moi l'extérieur qui lui est intérieur, le fait que se connaître consiste à se confronter à cet étranger inassimilable que l'on est pour soi-même.

À travers une série de récits dans lesquels l'oubli d'un nom propre devient un véritable drame, Perec s'emploie à vider systématiquement l'ordinaire de tout signe du sacré, du merveilleux ou du miraculeux.

Dans les textes de Georges Perec des années 1960 et 1970, il n'est pas question d'épiphanie ou de révélation d'un au-delà emmuré dans l'ordinaire et l'habituel. À travers une série de récits dans lesquels l'oubli d'un nom propre devient un véritable drame, Perec s'emploie à vider systématiquement l'ordinaire de tout signe du sacré, du merveilleux ou du miraculeux. Non seulement la manière dont Perec traite le quotidien « ne revêt pas l'allure d'une amplification ou d'une glorification » (P.R., p. 234), mais il s'en tient à un inventaire d'objets et d'évènements qui ne pourront jamais faire l'objet d'un quelconque système de classification. Ses inventaires – ici, Macherey fait plus précisément référence à *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien* (1975) – font penser à des mosaïques dont les éléments sont si disparates qu'il est impossible de les penser comme des tous cohérents. De plus,

ses descriptions donnent « l'impression que quelque chose est en train de se dissoudre, comme les tourbillons de mousse qui se donnent fugitivement à voir à la surface d'une tasse de café, et qu'il n'y a rien d'autre à faire qu'assister passivement à cette dissolution dont le mouvement ne peut être stoppé ». (P.R., p. 233). Pour Perec, nous dit Macherey, écrire, c'est sauver quelque chose – un souvenir, une image, une trace – de cet oubli qui laisse toujours une marque indélébile, comme pourrait le faire un tatouage sur l'avant-bras. Sauver quelque chose afin que, dans un autre contexte, dans un autre monde, quelqu'un d'autre puisse, s'il le désire, en déchiffrer les traces. Quelle urgence y a-t-il à perpétuer le souvenir de cet emballage de bonbon en cellophane emporté par le vent près de la place Saint-Sulpice à 17 h 10, le 18 octobre 1974 ? *Je me souviens* (1978) nous offre sans doute un début de réponse. Perec écrit comme s'il était animé par le besoin d'enregistrer chacun de ses souvenirs avant qu'il ne disparaisse à tout jamais. Pour lui, se souvenir de toutes ces choses sur le point de s'effacer, c'est se souvenir de lui-même, comme si son moi était dispersé dans toutes ces images brisées, ces signes éparpillés et ces fragments d'objets qui jonchent les rues de Paris tel jour donné. Macherey souligne ici que ces souvenirs en dissimulent d'autres : les souvenirs de l'absence, ou, plus simplement, les souvenirs absents – le destin de tout souvenir. Ainsi, le recours que fait Perec au lipogramme dans *La Disparition* (1969) perpétue le souvenir de l'absence en éliminant une lettre, et en chargeant l'écrivain de dissimuler cette disparition. Ici, le quotidien est le lieu d'un oubli qui ne peut être oublié, de souvenirs indicibles que,



pourtant, l'on ne peut cesser de dire, d'un abîme qui chatoie comme un lac souterrain que l'on aurait soudain illuminé. L'étranger aussi a autrefois été ici, et sa disparition n'a pas plus été remarquée que celle de ce bout de papier qui, hier encore, dérivait lentement le long du caniveau.

Ainsi, pour Macherey, la littérature a été capable de penser et d'écrire le quotidien transitivement, c'est-à-dire qu'elle ne l'a pas simplement réfléchi, mais y a participé, comme si la prolongation ou le débordement du quotidien dans l'écriture nous permettait de partager cette pensée – voire nous y obligeait – à condition que nous entrions dans son discours. Si, en ce sens, la littérature produit une sorte de connaissance, ce sera une connaissance du troisième genre telle que la définissait Spinoza, dans laquelle le singulier et l'universel sont réunis. Tout ceci est d'autant plus frappant qu'on ne peut pas dire la même chose des « approches critiques » que Macherey examine dans la dernière partie de *Petits riens*. celles de Barthes, Lefebvre, Debord et de Certeau. Ce sont des « critiques » aux deux sens du mot : elles expliquent le quotidien, mais en affirmant qu'il dépend de quelque chose de plus réel que lui, quelque chose auquel il se rapporte tout en le niant. Nous voilà donc revenus à notre point de départ, c'est-à-dire à Hegel et à la ruse de la Raison. Les textes littéraires qu'étudie Macherey insistent sur l'irréductible matérialité du quotidien : le merveilleux, le sacré et le beau y sont consubstantiels de formes de matière plus sordides, et même l'absence, si centrale pour Perec, reste présente sous la forme d'une trace indélébile, la trace de l'écriture.

Approches critiques : misère ou infinie richesse du quotidien ?

À l'opposé, pour Barthes, comme il le développe dans le recueil *Mythologies*, la vie quotidienne a été mythologisée, et par conséquent déréalisée : partout l'histoire, issue du travail et de la lutte des hommes, est placée sous le signe de la nature, et le variable devient immuable. Les pires formes de l'exploitation et de la domination coloniale sont devenues des faits naturels, que rien ne peut changer. En tant qu'elle est ce qui est voué à rester identique, la Nature est expérimentée sur le mode de l'évidence, comme « ce qui va de soi », et, par conséquent, comme ce qui n'appelle pas l'analyse, voire ce qui l'interdit. Démythologiser le réel, c'est donc décrire un système de signes arbitraires organisés en unités signifiantes qui visent à maintenir et à mettre en scène le mythe, à produire l'intégralité du théâtre de la pseudo-Nature.

Le grand mérite d'Henri Lefebvre, dont la *Critique de la vie quotidienne* (1961) fut publiée à peu près en même temps que *Mythologies* (1957), a été de reconnaître que le quotidien n'était pas un système visant

à nous tromper, mais bien plutôt une sorte de reste, de résidu irréductible de la vie humaine et de la vie sociale, extérieur aux grandes structures et aux comportements mécaniques qu'elles exigent. En tant que

Le grand mérite d'Henri Lefebvre a été de reconnaître que le quotidien n'était pas un système visant à nous tromper, mais bien plutôt une sorte de résidu irréductible de la vie humaine et de la vie sociale, extérieur aux grandes structures et aux comportements mécaniques qu'elles exigent.

tel, le quotidien est précisément ce qui ne peut pas être colonisé ou occupé par les formes de domination et d'exploitation qui séparent l'homme de lui-même et du produit de ses activités, figeant du même coup ces dernières en un monde qui lui est opposé. Le quotidien représente cette humanité irréductible qui ne peut être aliénée car elle est inséparable de l'être humain. Le quotidien, ou plutôt le quotidien authentique (dans la mesure où il est une zone « libre » en plein territoire occupé) devient le terrain de la désaliénation. Comme le souligne Macherey, une telle théorie du quotidien a pour effet de disqualifier en amont les théories de la domination totale imaginées par les approches fonctionnalistes de la société moderne. Ici, Lefebvre rejoint l'insistance de Foucault sur le fait que le pouvoir est toujours une relation entre des forces opposées, et non une substance. Cependant, pour Lefebvre, il s'agit moins de forces opposées que de l'opposition entre le réel et le possible : la question qui se pose alors est de savoir si le possible est un idéal à réaliser ou bien s'il est au contraire une tendance antagoniste déjà inscrite dans le réel lui-même.

Même s'il n'utilise pas le langage de la sémiologie, Guy Debord, dans *La Société du spectacle* (1967), reste proche de *Mythologies*. Le monde du spectacle est gouverné par la double logique du fétichisme – c'est-à-dire de l'attribution aux choses d'une puissance d'agir humaine – et de la réification, à savoir la tendance à considérer l'activité humaine et ses résultats comme des choses. La vie quotidienne – dont la misère est l'un des thèmes de prédilection des situationnistes – est le milieu dans lequel opère cette double logique. Prolongeant l'idée de Lukács selon laquelle la vie humaine est de plus en plus passive et contemplative dans les sociétés où la production de marchandises s'est généralisée, Debord avance que,

sous l'effet conjugué du fétichisme et de la réification, est apparu un monde d'images et d'apparences qui protège le règne de la production de marchandises, un monde évoquant celui du film *Matrix*: un monde d'illusions qui se nourrissent directement du travail humain, que le spectacle dissimule. Bien que Debord s'inscrive clairement dans la tradition conseilliste de Karl Korsch et Anton Pannekoek et bien qu'il se situe lui-même dans l'histoire du mouvement ouvrier, la vie quotidienne apparaît dans son livre si totalement «spectaculaire» que la résistance, ou l'irruption du réel dans le système d'images qui le recouvre complètement, ne peut prendre la forme que d'un acte exemplaire créant une «situation» susceptible d'interrompre le flux d'images traversant la vie quotidienne et de révéler ainsi les moyens de la tromperie.

Petits riens se conclut sur une recension de *L'Invention du quotidien* (1980) de Michel de Certeau, une œuvre qui, selon Macherey, ne peut être comprise qu'à la lumière des travaux précédents de Certeau sur le mysticisme, et plus particulièrement de son livre sur la possession démoniaque collective qui survint au couvent des Ursulines, à Loudun, entre 1632 et 1640. *La Possession de Loudun* (1970) s'ouvre sur le tableau saisissant d'un monde dans lequel les phénomènes diaboliques sont susceptibles de survenir et de fleurir à n'importe quel moment: les rues d'une ville sont envahies par des flots échappant à leurs canaux souterrains, se déversant des bouches d'égouts et des canalisations pour inonder les maisons et les commerces, rendant les routes impraticables et la ville méconnaissable. Dans cette crise, le monde du dessous s'échappe et se manifeste dans le monde du dessus. L'«expérience mystique» elle-même, à laquelle Certeau consacra un article dans l'édition de l'*Encyclopedia Universalis* de 1968, était peut-être éprouvée le plus nettement dans un environnement urbain, comme si ce monde de travail humain figé était en réalité un palimpseste rendu lisible par une certaine forme d'illumination – qui ne relevait ni du sujet, ni de l'objet – et à travers lequel le mystique moderne pouvait lire le récit de sa propre vie, inextricablement mêlée à celles des autres. Dans *L'Invention du quotidien*, Michel de Certeau découvrit une autre sorte de lumière intérieure: le quotidien était avant tout un lieu de luttes, non pas celles qui s'organisent autour de grandes divisions binaires, mais plutôt d'une multiplicité de luttes et de pratiques locales. S'appuyant sur Foucault pour aller au-delà, Certeau affirme la primauté du royaume de la tactique sur le royaume de la stratégie, qui selon lui consiste toujours pour finir en un calcul intéressé. La tactique, toutefois, n'est pas un magma de pratiques fragmentaires; quelque chose habite ces pratiques, et en fait les éléments d'une plus grande conspiration, d'une conspiration non intentionnelle.

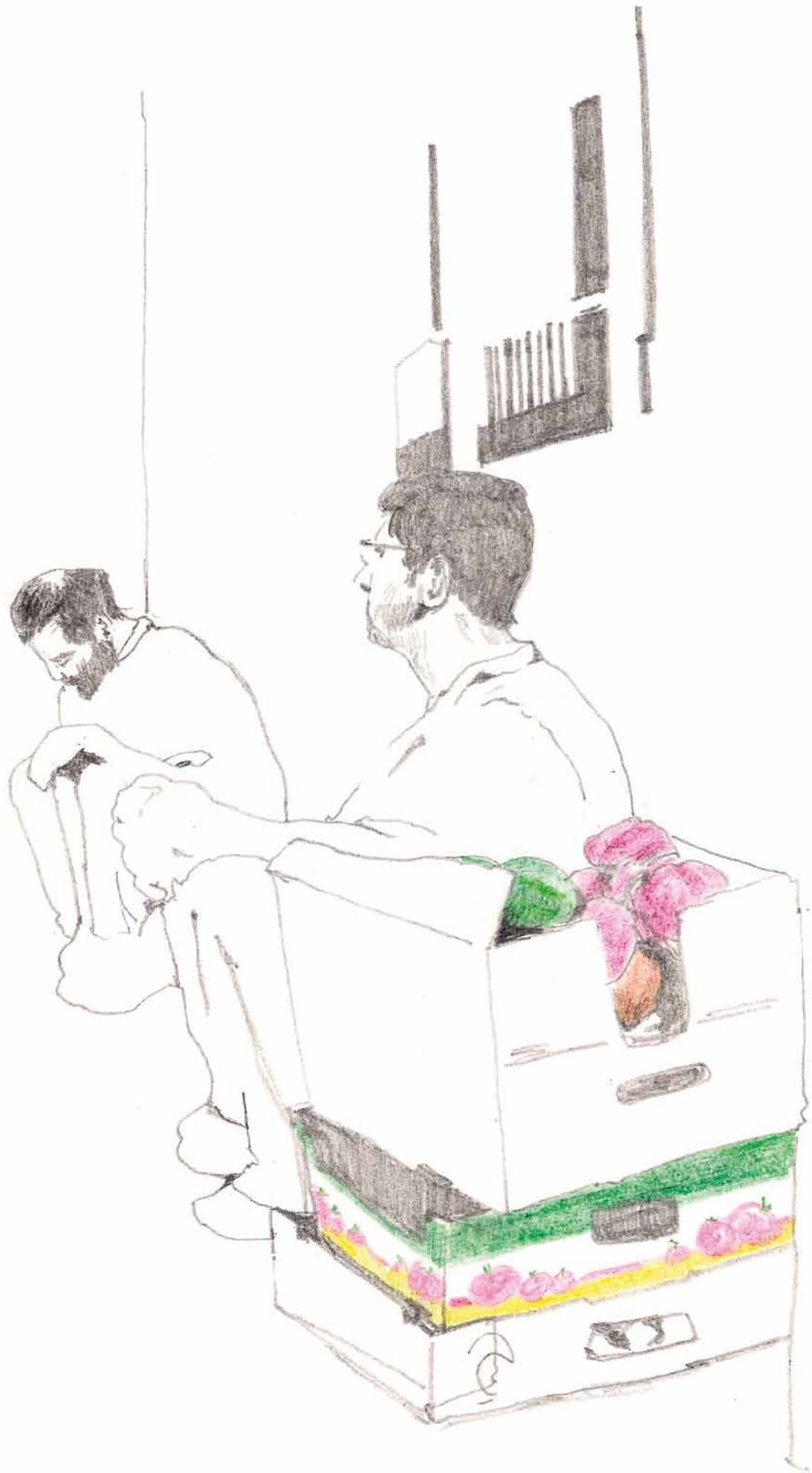
La ville est le lieu privilégié du quotidien: toutes les tentatives pour, en son sein, réguler la production ou la consommation, déterminer la direction et la vitesse des mouvements, ou encore distribuer les corps, sont destinées à échouer. C'est précisément ici, dans les interstices, dans ce temps suspendu, que la résistance se forme: et, selon les circonstances, elle peut gagner en puissance et occuper chaque coin de rue de la ville.

Petits riens s'achève donc avec ce chapitre sur Certeau. De quel droit irions-nous prétendre que l'absence de conclusion, de tentative de résumer en un tout cohérent l'ensemble du matériau présenté (non seulement les quatorze penseurs évoqués, mais aussi les causes, les influences et les oppositions qui déterminent leurs œuvres) manque au lecteur de cet ouvrage, ou qu'une telle conclusion serait désirable? Peut-être avons-nous affaire ici au moment brechtien de Macherey (et Brecht est effectivement une référence importante tout au long de l'ouvrage), ce moment où le désir de fermeture, le désir de conclure sur un point vers lequel toutes les pièces disparates convergeraient se confronte à l'impossibilité de déterminer un tel point de convergence. Car, qu'est-ce que nous a montré Macherey, si ce n'est le fait que le concept de quotidien est condamné à rester instable? Quelque chose en lui excède sa saisie, comme si son développement historique consistait en la poursuite inlassable d'une partie inconnue de lui-même, projetée dans un temps toujours à venir, dans un lieu qui n'est jamais nulle part, comme s'il ne pouvait y avoir de concept du quotidien sans appel à son contraire, l'utopie.

Traduit par Aurélien Blanchard
(aurelienbla@gmail.com).

NOTES

1. La «diversion» est l'objet d'un essai de Montaigne. Si elle recouvre à peu près la même signification que le «divertissement» pascalien, elle a sous la plume de Montaigne une valeur globalement positive (NdT).
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, «La Science de la logique», section 209, p. 217.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. de R. Dérathé et J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1975, p. 57.
4. Voir à ce propos l'article de Pierre Macherey, «Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit», in *La Revue internationale des Livres et des Idées*, n° 11, mai-juin 2009, p. 53.
5. Alfred Schütz, «L'étranger», in *Le Chercheur et le Quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. d'A. Noschis-Guillieron, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 221.
6. Alfred Schütz, *L'Étranger: un essai de psychologie sociale; suivi de L'Homme qui rentre au pays*, trad. de B. Bégout, Paris, Éditions Allia, 2003.



LES LEÇONS DE THATCHER

PAR STUART HALL*

Margaret Thatcher est morte ce 8 avril. L'empreinte qu'elle a laissée sur la Grande-Bretagne – mais aussi sur la politique mondiale – n'est malheureusement pas près de disparaître tant il est vrai que la gauche n'est pas sortie de l'impuissance dans laquelle l'a plongée l'arrivée au pouvoir, en 1979, de « la Dame de fer ». L'article qui suit, publié par Stuart Hall en 1988, offre une analyse vigoureuse de ce qui fit la force historique du « thatchérisme » (le terme faisait à l'époque débat, certains commentateurs refusant de reconnaître la cohérence du projet et de la stratégie de Margaret Thatcher). On attend toujours une analyse équivalente à propos de l'ère Mitterrand, comme si les intellectuels français avaient davantage été stupéfaits et défaits par la « modernisation » mise en œuvre par les socialistes en France que les meilleurs de leurs collègues anglophones par la révolution thatchérienne. On mesurera en lisant ces pages combien les questions soulevées par Stuart Hall conservent leur brûlante actualité.

« *Ten lessons from Madame LaZonga; she does the rhumba, and she does the conga*¹. »

Le processus de la « refondation » intellectuelle de la gauche a commencé. Il était temps, me direz-vous. Il faut reconnaître qu'il prend des formes singulières – dont la campagne intitulée « Le Parti travailliste vous écoute² » n'est pas la moins curieuse. Est-il vraiment utile d'écouter ce que tout un chacun a à dire de l'avenir du socialisme sans commencer par formuler nous-mêmes, à tout le moins, un certain nombre de thèmes et de propositions ? Les têtes pensantes du Parti travailliste ne finiront-elles pas par accoucher de quelque direction, de quelque orientation politique nouvelle ? Peu importe. Même cet exercice confus doit être considéré comme partie prenante d'un processus plus large – douloureux, tortueux, mais absolument nécessaire à tout renouveau du projet de la gauche.

Le problème n'est plus, en effet, de savoir s'il nous faut refonder la gauche et repenser son projet, mais *comment*. Il est tentant pour la gauche soit de s'en tenir à ses dogmes établis, soit d'embrasser le nouveau « consensus » thatchérien. On peut aussi avancer l'idée, plus radicale, qu'il ne serait pas mal de commencer ce processus de « refondation » par un peu de réflexion. Ce que laisse entrevoir la « révolution Thatcher », c'est que les bonnes idées, ou ce que les commentateurs politiques appelaient, au lendemain de la dernière élection, les « *grands thèmes* », ne tombent pas du ciel sans une armature idéologique à même de leur donner une cohérence. Par armature, nous voulons dire un point de vue sur ce que vit en ce moment la société, une vision de l'avenir et une capacité à les articuler de façon claire à quelques

thèmes et principes énoncés tout aussi clairement, à une nouvelle conception de la politique. En bref, une stratégie politique. Pour cela, comme pour bien d'autres choses, la gauche ferait bien de commencer par « apprendre du thatchérisme ».

Or, rien n'est mieux fait pour semer la panique à gauche que cette proposition. Pour la gauche, l'idée même de thatchérisme est un pur anathème. Partout les honnêtes gens l'exècrent et l'honissent. Là où se trouve le thatchérisme, la gauche ne saurait être. Ils habitent deux mondes non seulement différents et hostiles l'un à l'autre, mais mutuellement exclusifs. Que pourrait donc bien *apprendre* la gauche ? Du reste, ce slogan n'est-il pas une manière voilée d'imprimer au Parti travailliste un irrévocable virage à droite (l'ombre du « gouldisme³ ») – une injonction à se réfugier dans la « *culture d'entreprise* », sur la base du principe : « *faute de les vaincre, joignons-nous à eux* » ?

Que la gauche confonde l'impératif d'analyser le « thatchérisme » avec une exhortation à l'assimiler tout entier trahit la posture défensive et le sectarisme résiduel qui affecte plusieurs de ses composantes. Il est temps de mettre fin à cette confusion malheureuse, notamment parce qu'elle constitue aujourd'hui un sérieux handicap politique. Si elle ne parvient pas à comprendre le thatchérisme – ce qu'il est, pourquoi il a surgi, quelle est sa spécificité historique, quelles sont les raisons permettant d'expliquer qu'il soit en mesure de redessiner la carte politique et de désorganiser la gauche –, alors celle-ci ne pourra pas se renouveler *parce qu'elle* sera incapable de comprendre le monde dans lequel elle doit vivre, ou qu'elle « disparaîtra » dans une marginalité définitive. Il est donc temps, dans le cadre de la « refondation », de mettre au clair ce que l'on entend par « apprendre

*Stuart Hall, sociologue et théoricien de la culture, a été l'un des principaux animateurs du célèbre Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, ainsi que le fondateur de la *New Left Review*. On pourra lire en français certains de ses essais les plus importants dans *Le Populisme autoritaire* (2008; dont ce texte est extrait); *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* (2008); et *Identités et cultures 2. Politiques des différences* (avril 2013).



du thatchérisme ». Et cela, non seulement en termes généraux, mais aussi par rapport à un exemple concret, comme la crise actuelle du système public de santé, du National Health System (NHS).

La crise comme occasion providentielle

La première chose que nous enseigne le thatchérisme à propos du NHS, c'est que les crises offrent autant d'opportunités qu'elles soulèvent de problèmes. Le problème, en l'occurrence, n'est pas tant de savoir comment réorganiser le NHS, que de savoir *comment utiliser la crise politiquement à notre avantage*. La gauche n'a pas seulement ici l'occasion de défendre le NHS, mais celle de construire une politique majoritaire. Car si elle n'est pas en mesure de développer une stratégie politique alternative à long terme, alors elle ne pourra pas non plus sauver le NHS. Ce qui distingue le mieux la politique idéologique d'envergure du thatchérisme du parlementarisme tactique et étroit du Parti travailliste, c'est précisément cet intérêt permanent pour le règlement stratégique et politique à long terme de crises qui semblent relever du court terme.

Après tout, l'agitation actuelle autour du NHS est la crise la plus longue qu'ait connue l'État social sous le règne de Mme Thatcher. Nous avons toujours su – et elle a toujours su – qu'il s'agissait de son talon d'Achille, que c'était le sujet sur lequel l'opinion populaire résisterait avec le plus d'obstination au projet visant à « rompre le charme de l'État social » – projet qu'elle a pourtant fermement défendu, malgré

ses replis tactiques et ses déclarations selon lesquelles « *le NHS est à l'abri entre nos mains* ». Cet objectif, qui a été le moteur constant de la révolution thatchérienne de l'État social, l'Institute of Economic Affairs l'avait défini dès 1981 (Anderson, Tait et Marsland, *The Social Affairs Unit*, 1981 : je donne cette référence et je rappelle cette date pour le bénéfice des commentateurs politiques qui, à l'instar de Peter Kellner, se satisfont de l'idée ridicule selon laquelle le thatchérisme, parce qu'il est un maître tacticien, ne saurait avoir d'autre motivation idéologique que celle que prisent les pséphologues⁴, c'est-à-dire la soif de pouvoir). Nous nous trouvons donc désormais devant une crise qui refuse de se dissiper, avec une couverture médiatique assidue (et souvent critique), une volonté populaire, à la fois composite et large, de changement, et un gouvernement provisoirement acculé dans les cordes. Comment la gauche et le Parti travailliste pourraient-ils *échouer*, politiquement, à tirer profit d'une telle conjoncture ?

Et pourtant plus la crise s'étend plus les bénéfices politiques et idéologiques de la gauche apparaissent, au mieux, comme « passifs ». Mme Thatcher a pris la crise en charge personnellement, ce qui est toujours de mauvais augure. « *L'impression que cherche à créer la Première ministre est qu'elle se réjouit que les discussions au sein de l'opposition et parmi les professionnels de la santé aient ouvert le NHS à son radicalisme. Ses porte-parole ont su répondre au sentiment de panique qui semblait s'emparer du gouvernement en soulignant le fait qu'elle était en train*

de «prendre la mesure de l'opinion publique»⁵.» La discussion porte désormais exclusivement sur les «financements alternatifs» (ce qui, comme le sait tout enfant post-thatchérien de neuf ans, est une expression codée désignant la privatisation du NHS et l'extension massive de la médecine privée) et sur «la mise à bas des obstacles à l'efficacité» (autre expression codée pour désigner la destruction des syndicats du secteur de la santé et du service public).

Mais n'avons-nous pas déjà, par le passé, assisté à cela ? Une grande crise, une crise retentissante, puis inexorablement, à mesure qu'elle prend de l'ampleur, le vent qui commence à tourner, l'avantage idéologique qui change de camp, la victoire arrachée des mains de la défaite ? La politique, conçue par le thatchérisme comme une incessante «*guerre de position*» ? La crise comme occasion providentielle de restructurer radicalement la société (ou, comme l'écrivit Gramsci, «*la reconstruction déjà en marche au moment même de la destruction*») ? Pourquoi continuons-nous à croire que cela ne peut pas arriver, alors que c'est ce qui nous arrive, régulièrement, depuis 1979, depuis l'élection de Mme Thatcher ?

Penser et agir stratégiquement

Il y a plusieurs raisons à cette réticence. La gauche ne cesse de se répéter que «*le compromis d'après-guerre a vécu*» ; mais nous avons encore du mal à penser politiquement un monde dont les principes fondateurs ne vont plus de soi. Nous nous contentions assez volontiers d'une dénonciation moraliste du thatchérisme («*Thatcher est une peau de vache*») plutôt que de voir dans sa logique une véritable stratégie politique. L'autre raison, c'est l'attitude défensive de la gauche – comme si le grand méchant loup du révisionnisme thatchérien attendait pour nous dévorer que nous nous aventurions, ne fût-ce qu'un instant, hors du droit chemin de la sagesse habituelle de gauche. Notre sectarisme est souvent le produit de la peur ; et le monde en mutation est perçu comme un endroit étrange et menaçant, dépourvu de repères. Il est aussi symptomatique du fait que notre réflexion reste enfermée dans une conjecture historique déterminée, et que nos différents programmes demeurent liés aux circonstances (les années 1930, 1945) qui les virent naître.

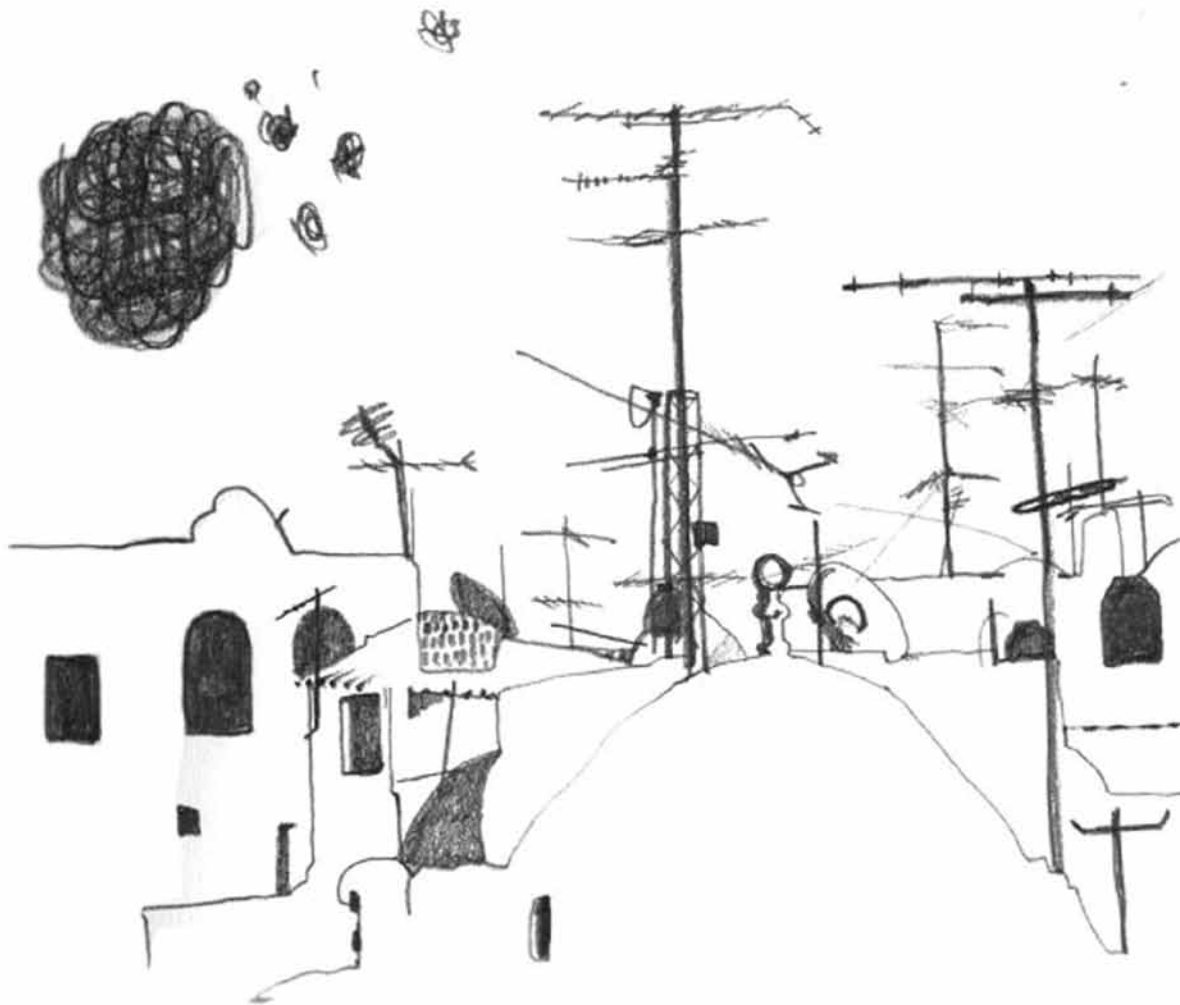
Cette réticence est aussi le produit d'une certaine idée de la politique, qui relève moins de la théorie que de la routine intellectuelle. Nous continuons à penser selon une logique politique unilinéaire et irréversible, conduite par quelque entité abstraite que nous appelons «l'économie» ou «le capital», et qui se déploie vers une fin prédéterminée. Alors que la politique, comme le montre clairement le thatchérisme, fonctionne en réalité selon une logique langagière : «*On peut toujours changer les choses pour peu qu'on*

y mette du sien.» La campagne actuelle autour de la réduction du budget du NSH *pourrait* se traduire par un bond des dépenses publiques. Mais elle peut aussi déboucher sur l'idée selon laquelle – puisque le NHS ne dispose pas d'un budget suffisant, que la demande est potentiellement illimitée, que les contribuables veulent payer moins d'impôts et que de l'argent circule dans le secteur privé – la seule solution consiste à le rentabiliser et à le privatiser. La différence entre le premier et le second scénario n'est pas déterminée par quelque inexorable «loi de l'histoire», mais par l'efficacité de notre intervention politico-idéologique, en particulier sur le «théâtre» de la politique et des conceptions populaires.

Attardons-nous un moment sur cette question des «conceptions populaires». Le soutien populaire au NHS est authentique. Mais la demande de baisse d'impôts l'est tout autant. (De même, l'attachement au système éducatif public est largement répandu ; mais l'impression qu'il commence en partie à s'effondrer l'est aussi.) Ces intérêts entrent véritablement en conflit. Ils se heurtent dans les têtes et les cœurs d'une foule de gens ordinaires qui ne sont pas des «thatchériens» convaincus – et qu'il nous faudra rallier si jamais les *principes* sous-tendant le NHS et l'éducation nationale devaient à nouveau s'imposer sous une forme nouvelle. Ce conflit entre les fidélités et les désirs est ce qui précipite le chaos et l'imprévisible dans le champ idéologique ; et c'est bien là la rupture sur laquelle capitalise le thatchérisme.

L'équilibre idéologique bascule ainsi lentement à son avantage, parce que le problème particulier du NHS est déjà résolu, pour la droite, par un ensemble d'articulations plus profondes que la gauche n'a pas même commencé à faire évoluer. On y trouve des propositions comme : le secteur public est bureaucratique et inefficace ; le secteur privé est efficace et rentable ; l'efficacité est inextricablement liée à la «*concurrence*» et aux «*forces du marché*» ; la «*culture de la dépendance*» conduit à multiplier les sollicitations vis-à-vis de l'État – à moins qu'elle ne fasse l'objet d'une discipline implacable –, formant un «*puits sans fond*» (le spectre du consommateur aux désirs sans limites) ; les institutions du secteur public, protégées par les syndicats du secteur public, sont toujours «*en sureffectif*» (*sic*) ; nous aurions plus de «*liberté*» si l'on restituait à chacun son argent et qu'on lui laissait le choix de la forme et du niveau de soins qu'il désire ; s'il y a de l'argent à dépenser, c'est le résultat direct de la «*prospérité*» thatchérienne, etc. Bref, la familière litanie thatchérienne, imprimée de manière indélébile dans l'opinion, et imposée partout au discours public et privé.

Ce qui est désagréable, évidemment, c'est que le thatchérisme, en dépit de la crise, continue de tenir le haut du pavé, parce que ses *thématiques*



politico-idéologiques se sont enracinées dans de larges franges de la population (y compris dans l'électorat du Parti travailliste).

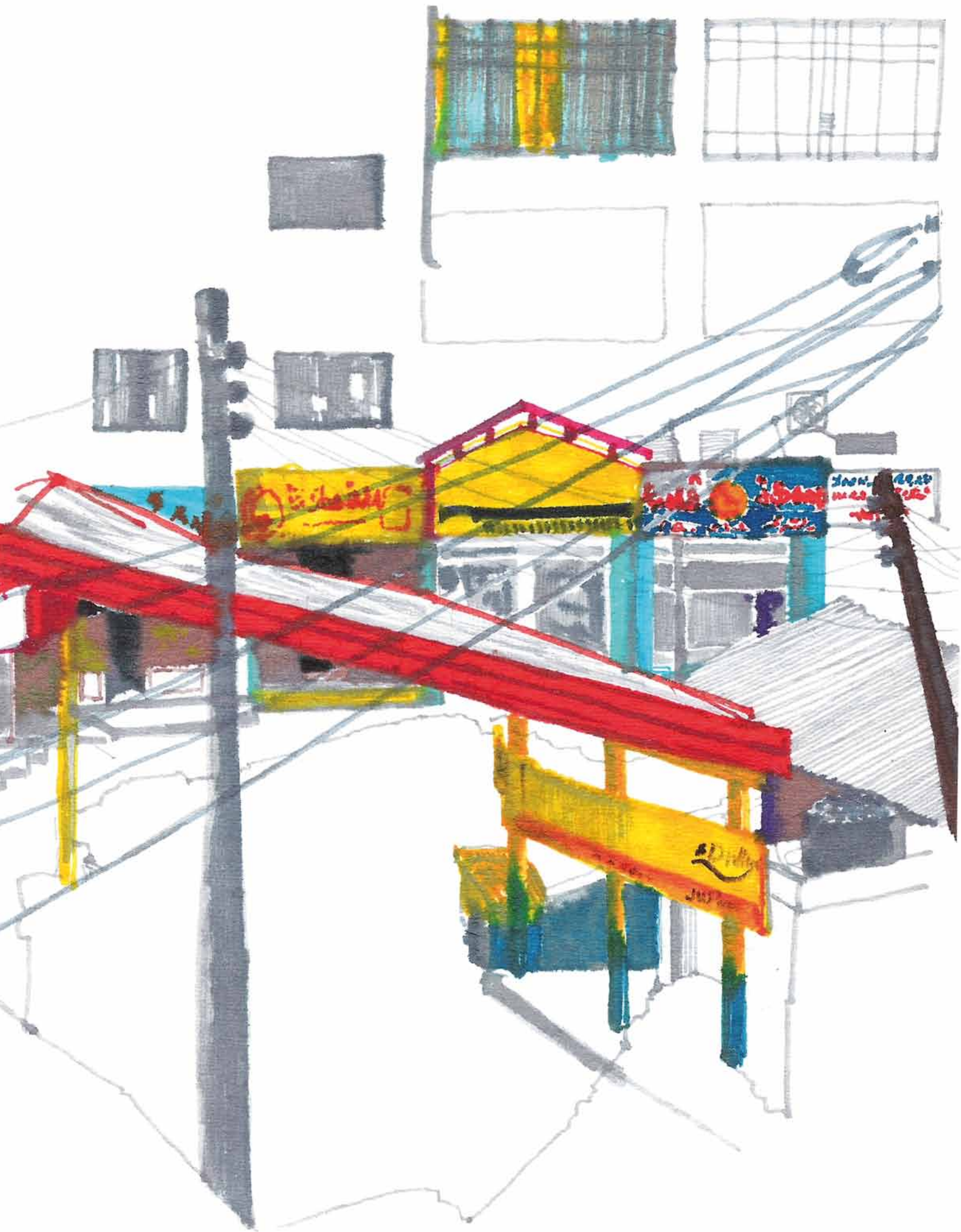
S'il y a donc une chose que nous pouvons apprendre du thatchérisme, c'est qu'à notre époque, et dans le type de société qui est le nôtre, la politique ne peut être conduite qu'*idéologiquement*. Le thatchérisme a défini toute une série de stratégies sociales et économiques. Mais à aucun moment il n'a négligé la dimension idéologique. Les privatisations, par exemple, ont de nombreuses répercussions économiques et sociales. Mais le thatchérisme ne les mentionne jamais sans les construire idéologiquement (Sid⁶, «*la démocratie des actionnaires*», etc.). Il n'y a aucun intérêt à proposer aux contribuables des réductions d'impôts sans en même temps les leur vendre comme faisant partie d'une offre globale de «*liberté*». En ce sens, le thatchérisme présente toujours plusieurs facettes. Il se meut toujours sur plusieurs fronts à la fois. Il façonne les idées des gens en même temps qu'il restructure leurs vies et qu'il modifie le rapport des forces à son avantage.

C'est ce que l'on appelle un «*projet politique hégémonique*». Pour le dire plus simplement, il s'agit de penser et d'agir *stratégiquement* – un mot d'ordre

sans cesse brandi par la gauche. Mais savons-nous ce qu'il signifie en pratique ? Dans son récent pamphlet intitulé *The Politics Of Prosperity* (1987), Charlie Leadbeater soutient que «*penser stratégiquement*» exige de «*reconnaître l'ampleur et l'importance des changements de la dernière décennie. Cela ne consiste pas seulement à moderniser les politiques du passé. [...] Il faut avoir une vision du type de société que cette stratégie est susceptible de créer. [...] Elle doit être élaborée à partir des fondements des identités culturelles et des modes de vie qu'elle approuve et sanctionne [...] à travers les mécanismes institutionnels qui les promeuvent et les entretiennent [...] en vue de l'idéologie politique la plus aboutie*». Ces différents aspects méritent d'être examinés plus avant.

L'«*ampleur et l'importance du changement*» ne renvoie pas seulement aux conséquences des coupes budgétaires et des restructurations thatchériennes. Certaines tendances économiques, sociologiques et culturelles profondes sont en train de remodeler entièrement la Grande-Bretagne. Même s'il se les approprie politiquement et les inclut dans ses propres stratégies, ce n'est pas le thatchérisme qui les a créées. Et tout gouvernement de centre gauche devra aussi les prendre en compte. En ce sens, que





nous le voulions ou non, nous vivons dans le même univers et sommes soumis à des conditions d'existence similaires. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ces tendances.

Le thatchérisme a réussi à aligner sa « logique » historique, politique, culturelle et sexuelle sur certaines des tendances les plus puissantes du développement capitaliste. C'est ce qui lui confère cette suprême assurance qui lui donne l'air d'« avoir l'histoire de son côté ».

Tendances

Je rappellerai, en quelques mots, qu'à la fois le capitalisme organisé, le prolétariat industriel, le mouvement ouvrier et l'idée même de socialisme ont atteint leur maturité au début du xx^e siècle, avec la « révolution fordiste » de l'organisation de la production moderne, et dans les conditions qui lui sont associées. Le « fordisme » désigne les processus continus de fabrication à grande échelle de l'industrie moderne, le développement d'un prolétariat ouvrier qualifié, l'intensification du management, l'avènement des grandes firmes, l'essor de la consommation de masse, la concentration du capital, la marche vers la division technique du travail, l'intensification de la concurrence mondiale et la nouvelle expansion du capitalisme comme « système global ». Mais le fordisme ne s'est jamais limité à une révolution « économique ». Il a toujours été, aussi, une révolution culturelle et sociale (Gramsci l'avait parfaitement compris, comme le montre son essai fameux sur les rapports entre le « fordisme » et la réorganisation de la vie sexuelle, intitulé *Américanisme et fordisme*⁷).

Nous commençons maintenant, avec les cahots et les contradictions habituels, à passer à une société « postfordiste » ; certains théoriciens la qualifient de capitalisme désorganisé ou d'ère de la « *spécialisation flexible*⁸ ». On peut ainsi considérer les évolutions actuelles en soutenant que la « privatisation » est la manière dont le thatchérisme exploite et adapte ce mouvement de fond à une stratégie politique et économique particulière, et dont il construit celle-ci en fonction d'une philosophie propre. Le thatchérisme a réussi, dans une certaine mesure, à aligner sa « logique » historique, politique, culturelle et sexuelle sur certaines des tendances les plus puissantes de la logique contemporaine du développement capitaliste. C'est ce qui lui confère, en partie, cette suprême assurance et ce ton de suffisance idéologique qui lui

donne l'air d'« avoir l'histoire de son côté », d'être l'éternel contemporain de l'inéluctable marche du futur. La gauche, en revanche, au lieu de repenser ses stratégies économiques, politiques et culturelles à la lumière de cette « logique » sous-jacente et profonde de dispersion et de diversification (qui, après tout, n'est pas nécessairement l'ennemie d'une plus grande démocratisation), se contente de *lui résister* : si le thatchérisme peut s'en prévaloir, alors nous ne devons rien avoir à faire avec elle. Existe-t-il un moyen plus sûr de se rendre soi-même anachronique ?

« *L'importance du changement* » a, elle aussi, un sens plus concret, en rapport avec cette crise. Nous ne pouvons pas nous contenter, en effet, de défendre le NHS tel qu'il est, comme si rien n'avait changé depuis sa mise en place en 1947. En pratique, la gauche ne peut prendre l'avantage politique qu'en *élaborant sa propre critique du NHS* – puisque, comme chacun le reconnaît tout bas, tout n'allait pas comme sur des roulettes au NHS bien avant l'avènement du thatchérisme, et que tous les problèmes sont loin de découler de celui-ci. Il y a quelque temps de cela, dans cette même revue⁹, Steve Ilife montrait qu'en réalité il n'y avait pas une, mais « *deux crises étroitement liées du service de santé. La première est une conséquence directe de la récession économique et des tentatives conservatrices pour y échapper* » (couplées, ajouterions-nous, au projet thatchérien de restructuration de l'État social). « *La seconde est une crise structurelle de la médecine elle-même, qui dure depuis des décennies et s'étend à l'ensemble du monde industrialisé.* »

Le noyau rationnel du thatchérisme

Mais il y a encore quelque chose de plus profond. Peut-être nous faudrait-il reconnaître que la critique thatchériste recèle souvent une *rationalité* qui reflète certains problèmes concrets que le thatchérisme, loin d'avoir créés, traite à sa façon. Et puisque nous habitons, en ce sens, le même univers, la gauche devra elle aussi les traiter. Or il faudra, pour y faire face, se confronter à des questions extrêmement délicates, telle que la crise fiscale de l'État social : hausse constante des coûts relatifs du NHS à mesure que s'élève l'âge moyen de la population, explosion des technologies médicales, diversification des besoins de santé, prise de conscience des facteurs environnementaux, demande croissante de soins préventifs, évolution des maladies, etc. La crise fiscale de l'État social n'est pas seulement un complot thatchérien, même si le thatchérisme, bien entendu, l'exacerbe à des fins politiques.

La réponse de la gauche est qu'il y a plus à dépenser si nous choisissons de le faire ; et c'est certainement vrai au vu de la part minuscule du produit intérieur brut que la Grande-Bretagne consacre à la

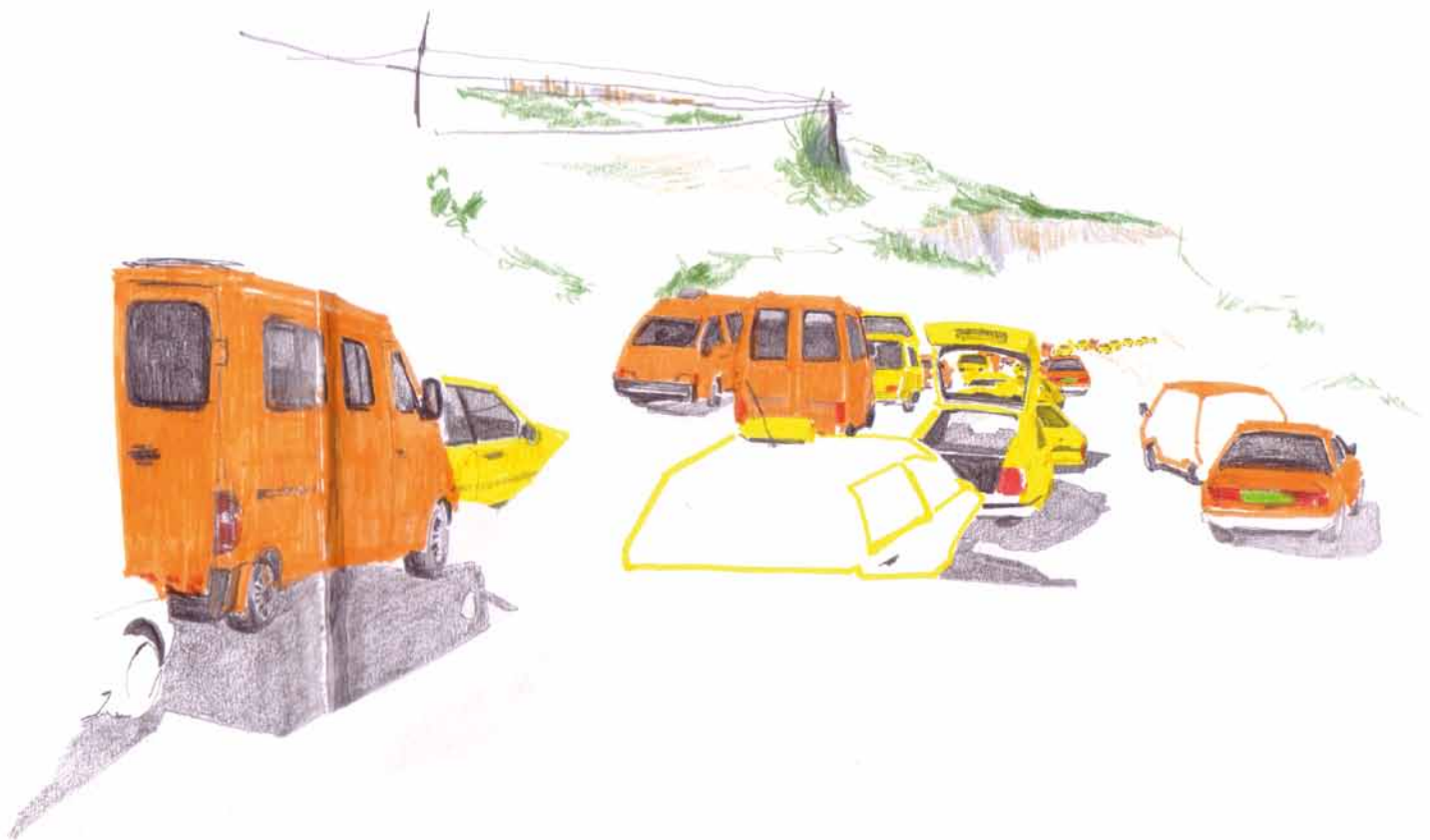
santé, comparée aux autres pays industriels. Mais ce n'est vrai que jusqu'à un certain point. Cette logique a ses limites, qui, loin d'être celles que le thatchérisme impose artificiellement aux dépenses, relèvent de la productivité de l'économie elle-même. La droite affirme de son côté qu'une fois cette limite atteinte (10,7 %, même aux États-Unis, contre les misérables 5,9 % britanniques), il ne restera plus qu'à choisir entre le rationnement par les prix (qui a sa préférence) ou par les files d'attente (ce à quoi est soumis le NHS depuis des décennies). Naturellement, la droite préfère rationner par les prix, puisque cela incite le patient à contrôler ses dépenses et maintient une pression sur le « marché de la santé » dans le sens d'une plus grande efficacité. Nous avons élevé des objections radicales contre cette solution ; ce ne peut être parce que nous ne jouons pas dans la même cour, mais seulement parce que nous n'avons pas la même stratégie. Mais l'avons-nous expliqué clairement ? Nos sympathisants et l'opinion savent-ils ce qu'il en est ?

Il est une chose, en tout cas, dont nous sommes certains, c'est que ce que nous appelons « stratégie » consiste à penser de façon soutenue et en interrelation – jusqu'à atteindre le point douloureux où une politique en rencontre une autre. Là où, d'un

côté, par exemple, le projet de « dépenser plus pour le NHS » permet de surmonter l'échec de la gauche à élaborer une stratégie de développement économique ; et où, de l'autre, il se heurte à l'impopularité de la hausse d'impôts, sous la figure vivace (qui n'appartient aujourd'hui qu'à la droite) du « *contribuable souverain* ». Le thatchérisme se maintient aussi grâce à cette figure idéologique de « *l'homme économique* », mesure de toutes choses, qui ne comprend que le langage du *cash*, ne tombe jamais malade, n'a pas besoin qu'on nettoie ses rues ni que ses enfants reçoivent une instruction, ni même, à l'occasion, qu'ils respirent un peu d'oxygène. Il est manifeste qu'on ne peut pas remporter la bataille du NHS à partir du seul NHS. Si le thatchérisme emporte le débat autour de la « *création de richesses* », de la « *prospérité* » et de la « *liberté du contribuable* », il l'emportera tôt ou tard sur la privatisation du NHS.

Certes, on ne peut faire apparaître clairement sa stratégie aux gens que l'on cherche à convaincre que s'ils sont à même de voir en quoi elle s'oppose à la stratégie de l'autre camp, et de saisir les principes organisateurs, la perspective, les « thèmes philosophiques » qui l'en différencient. Les discours parlementaires sont peu de chose par rapport à une contestation idéologique systématique qui polarise





chaque sujet autour de deux types de conceptualisation («la leur» contre «la nôtre»), et établit dans la conscience populaire une nette distinction de principe entre elles. (C'est exactement ainsi qu'à la fin des années 1970, Mme Thatcher «prépara le terrain» de son ascension, croquant sans pitié le monde dans une série d'images contrastées – l'«étatisme» du Parti travailliste contre sa «liberté» –, transformant la morne plaine de la politique consensuelle en un champ de bataille âprement disputé.) Il nous faut aujourd'hui trouver les moyens d'accentuer la différence entre la définition publique et la définition privée du besoin social, entre la fourniture de soins médicaux en fonction des revenus et en fonction des besoins, entre un service de pointe pour les privilégiés et un service de seconde zone pour le plus grand nombre, entre payer pour sa santé sous la forme d'une contribution universelle standard ou sous la forme d'une assurance privée. Ce sont là des principes organisateurs pertinents pour le NHS, mais aussi au-delà (ils s'appliquent également à l'éducation), car ils dessinent les grandes lignes d'une philosophie sociale qui doit s'efforcer de les articuler.

La contestation n'est cependant pas suffisante, car elle est, par nature, négative. Le thatchérisme ne s'est pas contenté d'élaborer une critique de principe de l'«étatisme». Il a déployé une conception positive de la «culture d'entreprise», qui, malgré le scepticisme de la gauche, s'est enracinée à un degré surprenant. Cela montre qu'au-delà du battage politique, il y a

là quelque chose qui, dans l'esprit populaire (son «noyau de rationalité»?), touche à des problèmes bien réels. Il n'est que de songer au relatif «retard» de la Grande-Bretagne, à ses médiocres performances comparées à d'autres pays capitalistes et à son traditionalisme étouffant, qui sont liés à l'une des cibles privilégiées de Mme Thatcher: le pouvoir des «droits acquis».

Développer cette perspective plus positive nécessite de *thématiser* la crise du NHS dans le cadre de débats idéologiques plus larges: par exemple, autour de «la politique du libre choix» ou de l'alternative entre État et marché. Le thème populaire du «libre choix» n'appartient pas nécessairement au thatchérisme. On peut tout aussi bien considérer qu'il appartient à un ensemble d'attitudes plus profondes et plus anciennes: «*Pourquoi les gens ordinaires ne pourraient-ils pas eux aussi participer à l'action?*» En ce sens, le «libre choix» appartient tout autant au répertoire politique du radicalisme populaire qu'à celui de la droite radicale populiste. Le problème, c'est que le thatchérisme a articulé ce désir populaire au «marché libre» et à la très puissante idée de «liberté» – qui ne peut en réalité lui convenir que sous une certaine forme et à un certain prix. Quant à la gauche, en acceptant ce couplage (qui est assuré non pas naturellement mais par la politique thatchériste), elle a du même coup laissé tomber le libre choix. Il est pourtant possible de reconstruire cette idée à partir de thèmes comme la diversité croissante

de la société, l'égalité des chances, l'encapacitation (*empowerment*) des individus à travers le « *droit à choisir* » (même s'il s'agit seulement, dans un premier temps, de choisir son généraliste, de disposer d'un plus grand éventail de thérapies et de services d'aide publique dans les centres médicaux, ou du droit de savoir ce qui ne va pas et de consulter son dossier médical); ou encore à partir de la distinction entre liberté négative et liberté positive. Ce qui veut dire, en un mot, dramatiser la crise du NHS à partir des concepts que le thatchérisme *n'a pas* réussi à s'approprier : la démocratisation, les droits et l'extension de la citoyenneté sociale.

La gauche et l'étatisme

Néanmoins, la gauche ne peut espérer aller très loin dans cette voie tant qu'elle n'aura pas clarifié ses idées sur la question sous-jacente du principe stratégique : « Marché ou État ? » La gauche disposait jadis, bien avant le néolibéralisme de la nouvelle droite, d'une critique de l'« *étatisme* » sous sa forme staliniste et fabianiste. Nous n'avons pourtant jamais poussé la réflexion au-delà du point où elle était susceptible d'être détournée par les défenseurs du marché libre, notamment en raison de la connivence du travailisme avec le fabianisme. La prétendue « *redécouverte du marché* » n'est pas exclusivement un phénomène de droite (comme pourrait vous le dire tout économiste hongrois, soviétique ou chinois). Et la plus grande flexibilité, le flux d'informations et la maximisation du choix célébrés par le marché font partie de cette « *dynamique de changement* » que nous avons identifiée.

Pourtant, le « *marché* », au sens générique, ressemble assez peu au « *libre jeu des forces du marché capitaliste* » (autre raccourci thatchérien). Et l'un et l'autre sont encore différents de la « *religion du marché* » : à savoir la rentabilité comme seul critère d'une vie bonne ou du besoin social. Sous leurs formes déréglementées, les « *forces du marché* », comme elles l'ont toujours fait, créent d'une part une dynamique et des richesses, et de l'autre des pertes et des inégalités grossières. Quant à la rentabilité conçue comme seule mesure du bien social et aux « *nouveaux benthamiens* » de Mme Thatcher, qui « *considèrent le petit commerçant moderne, en particulier anglais, comme l'homme normal* », et appliquent « *cet étalon de mesure au passé, au présent et à l'avenir* », Marx a sans doute dit tout ce qu'on pouvait en dire lorsqu'il évoqua M. Tebbit, M. Baker, Lord Young, M. Ridley et sa tribu de philistins : « *Des génies ès bêtise bourgeoise.* » Selon une conception adéquate de la modernité, ce sont des primitifs culturels. Tout juste sont-ils descendus des arbres.

De même que nous n'avons pas suffisamment réfléchi à ce que signifie l'« *appropriation* » du marché

par la gauche – quelles formes elle peut prendre, jusqu'où elle doit aller, quelles sont ses limites nécessaires –, notre critique de l'« *étatisme* » en est restée à un stade extrêmement primitif. Si « l'État » n'est plus le gardien monolithique du socialisme, alors quel est son rôle ? Quelles doivent être les formes institutionnelles d'un État réactif (plutôt que prescriptif) ? D'un État régulateur (plutôt que centralisateur) ? D'un État dont la fonction n'est pas de restreindre, mais d'étendre la société civile et le caractère démocratique de la vie sociale ? Et (question joker) comment formuler et représenter l'« *intérêt social* » autrement que sous une quelconque forme étatique ? La gauche peut-elle abandonner l'idée de planification rationnelle des ressources, celle de choix rationnel entre certaines priorités dans une société de pénurie, et renoncer en même temps aux « *grands récits* » de la Raison et du Progrès ? Pouvons-nous combiner une plus grande utilisation des mécanismes du marché avec une plus grande régulation (plutôt qu'avec la « *dérégulation* ») ? Nous posons ces questions difficiles pour bien faire comprendre qu'une gauche en quête d'une position stratégique dans la vie politique doit *ouvrir ce débat*, prendre possession de cet ordre du jour, au lieu de se laisser emporter dans le sillage de l'Adam Smith Institute¹⁰.

Le passage de l'État monolithique, pourvoyeur omniprésent, à une « *société civile* » pluralisée suppose également que notre réflexion valorise certains théâtres et domaines de la société où se jouent de nouvelles identités sociales, que la gauche, typiquement, a largement négligées. On peut citer, dans le cas du NHS, le rôle des consommateurs de soins médicaux dans la définition des besoins et du type de prise en charge ; ou encore la question des « *droits* » du citoyen dans une société toujours mieux portante, parallèlement à son statut de producteur ou de fournisseur. Tout cela traduit l'entrée en jeu, dans les discours d'un socialisme contemporain, de la politique du privé comme du public ; de la vie domestique, familiale et sexuelle comme de la vie de la république ; « *le personnel comme politique* ». Comment pourrions-nous mieux comprendre l'interpénétration progressive, dans notre société moderne, de ces sphères prétendument séparées qu'en observant le domaine de la santé, des soins médicaux, de la maladie et du corps ? Comment lancer plus opportunément le passionnant défi de les penser ensemble que dans le cadre du débat sur le NHS ? C'est ce que quiconque écoute attentivement les auditeurs des émissions de radio interactives consacrées à ce sujet entendra avec une clarté remarquable.

Le passage, après 1945, d'un État en constante expansion à un « *État-société civile* » démocratisé et plus diversifié (mais aussi « *déclinant* ») est l'une des avancées les plus décisives de la pensée de gauche au

xx^e siècle. Elle modifie le sens et l'image mêmes du socialisme. Cela revient à repenser celui-ci dans la perspective de certains thèmes majeurs du féminisme et des politiques sexuelles. (Quelqu'un à Walworth Road, au siège du Parti travailliste, y est-il prêt ?) C'est en outre d'une nouveauté saisissante (qui nous permet de nous approprier de nombreux thèmes qu'excluait notre engagement « étatisiste »), puisque l'expérience moderne de la société contemporaine a été assumée par ce nouveau socialisme en même temps qu'elle l'a transformé. Toute l'« expérience » des déformations du stalinisme et de la social-démocratie fabiane s'inscrit dans cette évolution.

Il n'y a pas de « majorité naturelle » en faveur de l'État social

Nous nous sommes intéressés jusqu'ici à la question des « conceptions populaires ». Néanmoins, la « stratégie » ne peut pas être qu'un problème de politique idéologique. La question est aussi de savoir comment élaborer autour de ces idées une politique populaire ou, pour le dire plus simplement, comment construire des alliances. La gauche a besoin de former une majorité autour du NHS, mais pas en se contentant de refléter passivement le fragile consensus existant. L'alliance qu'elle forme aujourd'hui, composée d'intérêts sociaux aussi hétérogènes que ceux du BMA¹¹ – chefs de service, jeunes médecins, infirmières et personnels auxiliaires –, a très peu de chances de réussir et est destinée à s'effondrer au premier coup de baguette magique du thatchérisme, à moins que certains facteurs d'unité, soudés pour faire « bloc », ne viennent la consolider. Toute alliance plus large en faveur d'un système de soins universel et libre doit se construire par-delà les classes. C'est-à-dire qu'elle doit être le résultat conscient d'une politique conçue pour parler à des individus qui occupent des positions sociales très diverses : la grande majorité des déshérités pour qui un NHS financé par l'État est une question de survie ; les familles à faibles revenus, victimes du chômage, ou monoparentales, qui ne peuvent pas s'en sortir autrement ; la masse écrasante des travailleurs, que la sous-secrétaire d'État à la Santé Edwina Currie a récemment invités à renoncer à leurs courtes vacances pour pouvoir se payer une assurance santé privée « appropriée » ; mais aussi les enseignants et les travailleurs du secteur public, ceux du secteur des services et ceux de la classe moyenne, qui *pourraient* être en mesure de se payer une assurance maladie privée (en particulier si M. Brittan obtenait gain de cause, et si ceux qui se tournaient vers le secteur privé bénéficiaient d'un dégrèvement) mais qui accordent de la valeur à un service où, au milieu de la « culture d'entreprise », le meilleur revient à ceux qui en ont le plus besoin plutôt qu'à ceux qui gagnent ou qui possèdent le plus,

etc. Il s'agit d'une politique qui se confronte enfin à l'immense diversité de la société contemporaine, et qui sait comment s'adresser à elle.

L'idée d'utiliser la crise pour bâtir une majorité implique d'en finir avec l'illusion qu'il y aurait une majorité innée, permanente et automatique, favorable à l'État social. Mieux vaut commencer par se dire qu'il n'y a pas de « majorité naturelle » en faveur de quoi que ce soit. La classe, le grand bouclier de la gauche, n'a certainement pas disparu. Il est même certain qu'elle n'est nulle part plus profonde que dans la distribution des maladies, des types de soins et de mort, comme l'a parfaitement montré l'épisode *Death Of The Working Classes*, de la série *Horizon*¹². Mais les forces sociales, économiques et culturelles profondes qui œuvrent à l'avènement de l'ère du « capitalisme organisé », couplées à la vigueur de la reconstruction thatchérienne, ont décomposé et fragmenté la classe en tant que force politique unifiée, brisant l'ensemble des liens soi-disant automatiques entre l'économie et la politique – si tant est que cette « unité » ou ce « lien automatique » ait jamais existé (ce dont on peut douter). La multiplication de nouveaux antagonismes, caractéristique de nos sociétés « postindustrielles » émergentes, accentue la fragmentation du champ politique en même temps qu'elle offre de nouveaux lieux d'intervention, et disperse les forces sociales au lieu de les unifier. Ces processus ont défait les vieilles majorités (qui, bien sûr, loin d'être « naturelles », ont toujours été, politiquement, construites) et entamé les vieux programmes de la gauche.

La vérité est têtue, et les intérêts sociaux *sont* contradictoires. Il n'y a pas de lien automatique entre l'appartenance de classe, la position politique et l'inclination idéologique. Les majorités doivent être « faites » et « gagnées » – non reflétées passivement. Elles se composent d'intérêts sociaux hétérogènes, représentés à travers des identités sociales conflictuelles – comme celles qui se font jour autour du NHS. Si elles ne sont pas unifiées par un projet politique plus large capable de passer outre leurs différences réelles sans les effacer, elles s'effondreront (ou, plus exactement, Mme Thatcher, qui *sait* reconnaître et exploiter les différences, les écrasera).

Tout comme elle doit s'efforcer d'unifier les identités et les intérêts sociaux existants, la gauche doit également se mettre « du côté des nouvelles clientèles ». Par exemple, les mères qui s'impliquent dans les soins des enfants à l'hôpital ; les mouvements sociaux pour une alimentation plus saine ; pour une meilleure prise en charge du corps ; pour un contrôle accru des femmes sur leur fécondité et leur reproduction ; pour une relation moins inégale entre les patients et le corps médical ; pour plus de médecine préventive ; pour un environnement plus salubre ;



pour un programme d'éducation de la santé qui ne soit pas à la merci des lobbies industriels, des compagnies pharmaceutiques ou des fanatiques homophobes et anti-avortement de la « minorité morale ». Si elle savait comment articuler ces forces nouvelles autour de la grande expérience égalitaire de la mala-

Le Parti travailliste n'a pas d'ordre du jour moral propre, hormis celui qu'il a hérité des conservateurs.

die, qui frappe chacun tôt ou tard, sans distinction de classe ou de revenu, la gauche découvrirait aussitôt cette société qui, *considérée de façon plus diversifiée*, n'est pas du tout « passive » vis-à-vis des nouveaux besoins en matière de santé et de soins médicaux. Les gens pensent que le NHS a besoin de davantage de moyens. Mais ils veulent aussi faire quelque chose, comme le suggère le mouvement pour la santé publique ou « Health Alert ». Le lien si souvent établi par la gauche, bon gré mal gré, entre État social et passivité a eu des conséquences désastreuses. Mais il n'est pas inévitable.

Si ce combat doit s'insérer dans une stratégie politique large et populaire, il doit être mené, en dernière analyse, comme une « lutte pour les identités populaires ». C'est-à-dire qu'il doit s'attirer l'éventail le plus large possible d'aspirations populaires sur le thème de la santé, permettre à des personnes de toutes sortes de se reconnaître dans cette conception nouvelle de la santé, et donc de s'y identifier de mieux en mieux. Une fois abandonnée l'idée d'une identification automatique à l'État social que garantirait la position de classe, il ne reste plus qu'à s'attaquer à la question du moment subjectif en politique ; car une nouvelle conception de la société ne peut s'accomplir que si les gens s'y identifient et en deviennent les sujets. Le thatchérisme a une idée très précise de qui sont ses sujets idéaux, de qui personnifie le mieux ses valeurs sacrées. Il utilise son agenda moral comme l'un des principaux terrains où ces identités sont définies : les gens normaux et respectables qui peuplent les fantasmes de la nouvelle droite, en relation avec les débats en cours sur l'avortement, les violences sur mineurs, l'éducation sexuelle, les droits des homosexuels et le sida. C'est surtout par l'intermédiaire de cet ordre du jour moral que la nouvelle droite est devenue une force culturelle. Et il est significatif que toutes ces questions d'« hygiène morale » débouchent directement sur une définition élargie de la santé sociale.

Le Parti travailliste n'a pas d'ordre du jour moral propre, hormis celui qu'il a hérité des conservateurs. Il ne constitue donc pas une force à même de participer activement à l'élaboration de la culture et à l'éducation du désir. Le paradoxe est que, chassée par la porte, la politique de l'identité et du désir revient par la fenêtre, réclamant une vengeance terrible et régressive.

Il devrait dès lors apparaître clairement qu'il n'est pas si facile d'« apprendre du thatchérisme », tout comme il ne s'agit absolument pas d'essayer de faire ce qu'il fait, en y ajoutant une touche de « sollicitude » (*caring*). Il s'agit au contraire de se livrer à un exercice douloureux, qui implique que la gauche règle ses comptes de façon radicale avec son propre passé, et qu'elle se heurte franchement aux forces qui minent le sol même sur lequel elle s'est toujours appuyée.

NOTES

1. « Dix leçons de Madame LaZonga ; elle danse la rumba, et elle danse la conga. » Reprise des paroles d'une chanson de Jimmy Dorsey (1940) : « *Six lessons from Madame La Zonga / You'll do the rumba and the new La Conga / Six lessons in Madame's cabana / And you'll develop your hip and your knee ; / And say, by the way, if you're short it's okay, / if Madame likes you, the lessons are free* » (NdT).
2. Campagne de consultation des électeurs lancée par le Parti travailliste à l'automne 1987 (NdT).
3. Philip Gould, conseiller stratégique du Labour, fut, dans les années 1980, un des maîtres-d'œuvre de l'ouverture du parti aux méthodes de communication. Il a fondé en 1985 son propre institut de sondages, Philip Gould Associates, qui travaille en partenariat avec des multinationales (BP, British Airways, Mars, Coca-Cola) (NdT).
4. La psychologie se veut une science des tendances électorales et des intentions de vote (NdT).
5. *The Guardian*, 27 janvier 1988.
6. Sid, personnage publicitaire, reste une des images les plus durables de la campagne de privatisations des années 1980 en Grande-Bretagne. C'était un type ordinaire chargé de convaincre des gens ordinaires d'acheter des actions British Gas au moment de sa privatisation, en 1986 (NdT).
7. Antonio Gramsci, *Américanisme et fordisme*, in *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1978, p. 112-113.
8. Voir Robin Murray, « Benetton Britain », in *Marxism Today*, novembre 1985.
9. C'est-à-dire *Marxism Today*, octobre 1986.
10. Groupe de réflexion libéral fondé en 1977 qui figure parmi les principaux inspirateurs des réformes engagées par Margaret Thatcher (NdT).
11. British Medical Association, équivalent anglais de l'Ordre des médecins français (NdT).
12. Série de documentaires scientifiques, produite par la chaîne BBC-2 (NdT).

ROBERTO SAVIANO, « HÉROS DE PAPIER » ?

ENTRETIEN AVEC ALESSANDRO DAL LAGO*

PROPOS RECUEILLIS PAR MARCO DE BIASE**

À PROPOS DE

Alessandro Dal Lago,

Eroi di carta. Il caso Gomorra e altre epopee, Rome, Manifesto libri, 2010, 158 p., 18 €

et de Roberto Saviano, *Gomorra.*

Dans l'empire de la camorra, trad. de V. Raynaud, Paris, Gallimard, 2007, 368 p., 21,30 €.

Avec *Gomorra*, qui se présente comme une enquête menée à la première personne sur le crime organisé à Naples et en Campanie, Roberto Saviano a été élevé, en Italie et dans le monde entier, au statut de héros sacrificiel de la lutte contre la mafia. Pourtant, pour Alessandro Dal Lago, ce livre obscurcit plus qu'il n'éclaire la réalité de la mafia en Italie en reléguant au second plan les racines politiques et sociales du phénomène. La glorification de son auteur apparaît dès lors comme une nouvelle manifestation de la dérive judiciaire et moralisatrice de la vie politique en Italie.

Votre livre, *Eroi di carta. Il caso Gomorra e altre epopee* (*Héros de papier. L'affaire Gomorra et autres épopées*), a paru en mars 2010, aux éditions Manifesto libri. Il s'agit de la première vraie critique théorique et littéraire du roman de Roberto Saviano, *Gomorra. Dans l'empire de la camorra*, publié en 2006. Lorsque paraît votre critique, Saviano est au sommet de sa notoriété internationale et votre livre suscite un débat féroce. Vous avez été âprement critiqué par de nombreux intellectuels et journalistes, et la majorité des quotidiens italiens vous a accusé de ne pas respecter l'héroïsme de Saviano et son combat dangereux contre la mafia. Qu'est-ce qui vous a poussé à écrire *Eroi di carta* et, surtout, pourquoi voyez-vous dans *Gomorra* une « opération médiatique » ?

Tout d'abord, le rejet initial de ma thèse par quelques journaux comme *La Repubblica* et *Il fatto quotidiano* a été suivi d'une critique plus positive de la part d'autres quotidiens comme *Il Corriere della sera* et surtout de divers médias de critique littéraire et politique. Des recensions plus poussées et plus favorables ont également suivi, comme celle de Goffredo Fofi, l'un des critiques littéraires et culturels les plus

importants d'Italie. J'ai aussi reçu – à titre privé – un très grand nombre de lettres d'encouragement... En réalité, comme me l'a dit il y a trois ans un journaliste, « *qui touche à Saviano doit mourir* » et cela explique l'accueil initial fait à mon livre. Ce qui m'a poussé à écrire cet essai ? Je dirais que c'est un sentiment d'embarras devant un roman-vérité qui ne disait rien de nouveau sur la *camorra*, mais qui a été encensé comme une sorte de bréviaire politico-moral. Ce qui m'a gêné aussi, c'est la construction d'un mythe, surtout par le groupe *La Repubblica*, à partir d'un personnage assez insignifiant, qui pourtant s'est tout de suite pris à son nouveau rôle, se donnant une image quasi prophétique... Saviano a en fait servi d'icône morale dans la polémique contre Berlusconi, qui était par ailleurs, jusque récemment, son éditeur, puisqu'il est le propriétaire de Mondadori, la plus grande maison d'édition italienne.

De nombreuses personnes, dont des anonymes, pensent que le roman de Saviano a eu le mérite de faire connaître au plus grand nombre la cruauté de la *camorra*, et sa capacité à dominer certains territoires, en Italie comme à l'étranger. Vous êtes très critique vis-à-vis de cette position, et vous ne pensez pas qu'un roman comme *Gomorra*

*Alessandro dal Lago est sociologue, doyen de la faculté des Sciences de l'éducation de Gênes.

** Marco De Biase est chercheur à l'Université libre de Bruxelles, à l'université de Liège et à l'université de Naples. Il a étudié les liens entre émigration italienne et activités mafieuses en Belgique et en Allemagne, et est notamment l'auteur de *Como si diventa camorristi. La trasformazione di una società meridionale* (2011).

puisse aider à comprendre les pouvoirs mafieux : à vos yeux, il pourrait même avoir l'effet inverse. Pourquoi ?

Gomorra est une description haute en couleurs de choses qui ont été racontées dans au moins une trentaine de livres ces dix dernières années. Avec cette différence que *Gomorra* n'évoque jamais le rôle joué par la politique, tant nationale que locale, dans le soutien à la *camorra*. Tout Italien qui lit les journaux sait que les groupes camorristes les plus puissants ont bénéficié – et cela aussi dans leur expansion au Nord – de la protection de certains milieux politiques, notamment de droite mais pas seulement. Eh bien, le livre de Saviano n'en parle absolument pas. En revanche, le roman s'ouvre sur des légendes urbaines, des fables à la limite du racisme sur le rôle des Chinois dans l'économie du crime en Campanie¹. En d'autres termes, *Gomorra* énonce des vérités faciles, qui ne dérangent personne, quand il ne participe pas purement et simplement à de la désinformation. Bien sûr, ce n'est pas facile à saisir pour quelqu'un qui n'est pas italien.

Vous soulignez à plusieurs reprises dans votre livre, à travers une critique littéraire détaillée de *Gomorra*, que le style utilisé par Saviano pour décrire la *camorra* et son contexte d'origine relaie toute une série de stéréotypes culturalistes sur l'Italie et les Italiens du Sud. *Gomorra* reprendrait, en la modernisant, une ethnicisation du Sud de l'Italie qui ferait obstacle à toute véritable compréhension du phénomène du crime organisé.

Oui, absolument. Les camorristes sont décrits comme des « animaux » ; les mères des victimes semblent venir tout droit des essais de l'anthropologue Ernesto de Martino sur les lamentations funéraires dans les Pouilles² ; les adolescentes portent toutes des strings et sont invariablement destinées à épouser des camorristes ; la Campanie est une « terre » où résonnent d'antiques malédictions, et puis les Chinois puent, etc. C'est un répertoire pauvre, et assez ennuyeux, de lieux communs et de préjugés.

Gomorra n'a pas été présenté comme un roman mais comme un « livre-vérité », presque comme une enquête ethnographique menée dans le monde du crime organisé napolitain. Dans son livre, l'auteur ne cite jamais ses sources et, à part décrire des faits violents et spectaculaires à travers un narrateur qui dit « je », il ne dit rien de neuf sur les dynamiques sociales, politiques et économiques par lesquelles le pouvoir mafieux se reproduit. C'est le point central sur lequel les chercheurs et les intellectuels devraient réfléchir.

Quel est selon vous le rôle des mafias aujourd'hui, à une époque où la polarisation entre dominants et dominés est aggravée par les politiques néolibérales ?

Il est évident que *Gomorra* n'est pas une étude ethnographique, au vu de la pauvreté des notes méthodologiques et des citations de témoignages, et surtout de la place toujours plus centrale prise au fil du roman par le « je » du narrateur (voir toute la partie qui s'organise autour de l'exclamation : « Je sais » – une formule qui évoque Pier Paolo Pasolini, un auteur bien plus compétent et plus exposé que Saviano).

Savoir ce que sont les mafias en Italie est une question par trop complexe, mais je dirais que leur puissance est fondée non seulement sur leur force brute, sur leur capacité à offrir une protection à la place de l'État et sur leur connivence avec les milieux politiques locaux, mais également sur les possibilités d'emploi qu'elles offrent dans des zones privées de ressources économiques. Pour être tout à fait juste, Saviano évoque aussi tout cela, dans les parties les moins prévisibles de *Gomorra*, mais il n'en tire pas les conséquences, à savoir qu'on ne peut pas combattre les mafias par la seule répression, et encore moins en les dénonçant à hauts cris ou par des discours moralisateurs, mais qu'il faut créer des alternatives économiques et de vie, une chose qui, en Campanie tout particulièrement, n'est pas près d'arriver. Il me semble clair que les mafias se nourrissent des conséquences du libéralisme : du chômage, de la précarité des jeunes... En Italie, il n'y a pas de couverture chômage ni de smic, donc aucune ressource pour un jeune à part les familles et, dans certains endroits, les organisations mafieuses.

Après les menaces de mort lancées à l'encontre de Roberto Saviano, de nombreuses personnes qui avaient critiqué l'auteur de *Gomorra*, et vous le premier, ont été pratiquement accusées d'être des camorristes. Ces accusations ont même parfois été portées par des magistrats, des chercheurs et des responsables associatifs qui combattent depuis toujours les pouvoirs criminels en Italie. Depuis des décennies, dans notre pays, lorsqu'on parle de crime organisé, on tombe dans une vision manichéenne, qui ne nous aide pas à comprendre la complexité du phénomène mafieux. Pourquoi cette tendance à moraliser le discours sur la criminalité, et à en faire une simple question policière ? Vous vous êtes toujours défini comme un homme de gauche : pourquoi pensez-vous qu'une partie de la gauche italienne, et aussi de la gauche radicale, a réagi aussi durement à votre critique de Saviano ?



Je pense que, si je suis attaqué par la gauche, c'est parce que j'ai touché deux points sensibles: non seulement la rhétorique trop facile des héros littéraires, mais aussi celle de ceux qui depuis longtemps se prétendent radicaux, mais ont touché de l'argent de Berlusconi et de sa maison d'édition: cela concerne Saviano, mais aussi des auteurs de feuilletons historiques ou populaires comme le collectif d'auteurs « Wu Ming » (qui se présentent eux-mêmes comme un « bureau d'agit-prop »³) ou d'autres encore. La culture italienne abonde de tels exemples...

Ces dernières années, en Italie, le moralisme et le judiciaire sont devenus hégémoniques dans le débat politique, et sont présents jusque dans la gauche radicale. De plus en plus de magistrats, juges et autres « professionnels du crime » se lancent officiellement en politique, avec une visibilité considérable. Lors de la dernière campagne électorale⁴, deux candidats relevaient de ce phénomène: le procureur de la République anti-mafia Pietro Grasso (du Partito Democratico, aujourd'hui président du Sénat) et l'ex-procureur de Palerme Antonio Ingroia, qui avait enquêté sur la célèbre « négociation entre l'État italien et la mafia » (« Trattativa Stato-Mafia »), entre certains responsables politiques italiens et la mafia sicilienne au début des années 1990. Ce dernier est candidat pour être Premier ministre, à la tête d'une coalition rassemblant également le parti communiste et la gauche radicale. Y a-t-il, selon vous, un lien entre ces deux phénomènes ?

Pour moi, la « moralisation » de la lutte politique est d'abord une conséquence de l'opération « mains propres » et dans un deuxième temps de la lutte de certains milieux – essentiellement la bourgeoisie entrepreneuriale et financière du Nord – contre Berlusconi. Le quotidien *La Repubblica*, anti-berlusconiste par excellence, a ainsi des positions extrêmement modérées, disons de centre-gauche, sur les questions sociales et politiques. L'anti-berlusconisme, les mobilisations contre la corruption et pour la moralisation de la vie politique, et évidemment contre les mafias, ont fini par monopoliser le discours politique de gauche. C'est ce que manifeste l'obsession des menottes et d'une façon générale la judiciarisation de la vie politique... Le mouvement de la « révolution civile », censé représenter la gauche radicale, est dirigé par un substitut du procureur de la République et compte dans ses rangs, outre quelques anciens de petits partis de gauche qui se sont effondrés, des magistrats en tout genre. En Italie, l'obsession de la justice pénale s'est substituée à la passion pour la justice sociale et le changement politique.

Cela fait aujourd'hui près de trois ans que la première édition de *Héros de papier* a paru, et de nombreux intellectuels et journalistes, et même des magistrats qui avaient critiqué votre livre, ont pris leurs distances avec la figure de Saviano et ses apparitions publiques permanentes. Votre livre a certainement ouvert une brèche dans le monde politique et culturel en Italie: à partir de là, il s'agit de réfléchir aux facteurs sociaux qui engendrent la mafia, et aux éléments sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour lutter sérieusement contre le crime organisé. Pensez-vous que nous réussirons en Italie à combattre les mafias sans avoir à en appeler à des héros ?

Je n'en suis pas sûr. Aujourd'hui, tout le spectre de la gauche est pris dans le judiciaire, de la gauche modérée du Partito Democratico aux pseudo-radicaux d'Ingroia et de « Révolution civile ». Et cela s'accompagne d'un désintérêt total envers les garanties normalement assurées par le droit pénal (dans le pays de Beccaria, le premier à avoir formulé, au XVIII^e siècle, le principe selon lequel « nul ne peut être accusé ou détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites » !), l'état épouvantable des prisons ou encore les droits civils et humains, y compris ceux des accusés. Tant que les mots d'ordre anti-mafia seront ceux de la répression et de la mobilisation morale, rien ne changera. Les honnêtes citoyens seront confortés dans leur bonne conscience – peut-être après avoir lu *Gomorra* – et les mafieux continueront de mener leurs affaires.

Traduit par Marion Duval

NOTES

1. NdT: région de Naples, dans le Sud-Ouest de l'Italie.
2. Voir *Œuvres*, vol. 1 à 3, aux éditions des Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999: *Le Monde magique, Italie du Sud et magie, La Terre du remords*, trad. de M. Baudoux.
3. Voir www.wumingfoundation.com.
4. NdT: les élections générales italiennes de février 2013.

FABRIQUER DU COLLECTIF ?

ENTRETIEN AVEC DAVID VERCAUTEREN*

PROPOS RECUEILLIS PAR CLÉMENTINE GARROT-HASCOËT**

À PROPOS DE

David Vercauteren, avec la collaboration de Thierry Müller et Olivier Crabbé,

Micropolitiques des groupes.

Pour une écologie des pratiques collectives,

Paris, Les prairies ordinaires, 2011 (2007).

L'ambition de *Micropolitiques des groupes*, rédigé collectivement en 2007 et qui a connu depuis plusieurs vies éditoriales, est de «faire circuler des récits en vue de nourrir des cultures de la fabrication collective». Toute une galaxie de situations, problèmes ou exigences émerge lorsqu'on veut faire groupe : *Micropolitiques des groupes* les épingle joyeusement sous la forme d'un dictionnaire à l'usage des militants, mais pas seulement. David Vercauteren est le principal conteur de cette aventure collective.

C. G. H. : On n'arrivera pas à faire ici le tour de *Micropolitiques des groupes*, alors je voudrais seulement tenter de tirer quelques fils. Ma première question va être d'ordre un peu général. Il y a cette image au début de *Micropolitiques des groupes* d'une pierre sur le bord de la route, pour les militantEs à venir. C'est un beau cadeau que vous nous avez fait là... Est-ce que tu peux revenir sur la genèse du projet ?

D. V. : Nous sommes une génération d'activistes qui débarquons dans une scène politique complètement chamboulée. Les plus vieux, si l'on peut dire, ont vingt ans au début des années 1990. Les années 1980 ont déjà fait une partie de leur sale boulot : ensevelir sous des gravats de pierres les poussées de vie et de luttes des années 1960-1970. Le hasard de l'histoire avec la chute du mur de Berlin confirme dans son bon droit cette nouvelle force dite «néolibérale» : «c'est la fin de l'histoire» ou «la paix pour cent ans» (Bush père). La gauche est dans les cordes. L'assurance d'un avenir qui chante ou d'un printemps des peuples a fait place à un large doute ou à un scepticisme plus ou moins radical. En un mot, la confiance en ses propres forces n'y est plus. Pourtant, dans ce paysage gris, des coups de tonnerre et des éclairs fissurent la belle unanimité du moment : les zapatistes en 1994,

la grève de 1995 en France, les marches blanches en Belgique en 1996 (phénomène politique auquel les Français n'ont pas compris grand-chose), les émeutes de Seattle en 1999...

On a surgi dans ce creuset-là avec l'énergie des jeunes années. On était un baril de poudre qui cherchait sa mèche. On l'a trouvé à Madrid, en 1997, à travers une forme : les centres sociaux occupés et autogérés. On transplante l'idée à Bruxelles, on y rajoute notre touche avec la création d'une myriade de collectifs (sans papiers, chômeurs, anti-OGM...). Pendant deux ans, on va secouer le consensus belge, créer des alliances avec d'autres acteurs et obtenir quelques victoires partielles (premières régularisations, arrêt des visites domiciliaires des chômeurs par les agents d'État, etc.). On va expérimenter des formes de vie et d'action et goûter aux joies de la répression directe (la police) et indirecte (les procès).

Après deux ans, la machine appelée Collectif sans nom se détraque. On essaye de comprendre. On voyage dans d'autres expériences pour s'y nourrir. On invite différents groupes à Bruxelles pour tenter de saisir ensemble ce que l'on va commencer à appeler (en référence à Guattari) la «*micropolitique des groupes*». En 1999-2000, émerge donc cette question des agencements collectifs ou des manières de penser son cheminement.

*David Vercauteren vit à Bruxelles. Son parcours militant l'a mené des Verts pour une Gauche alternative au Collectif sans nom, puis au Collectif Sans Ticket. Il prépare un livre autour «des mouvements de résistance en Angleterre de Thatcher à aujourd'hui : Héritages et bifurcations à gauche».

**Clémentine Garrot-Hascoët est militante féministe et membre de l'équipe d'Éditions Amsterdam et du collectif éditorial de la Rdl.

À quelques-uns, on tire l'un des fils de cette expérience (le Collectif sans ticket), avec la ferme résolution de ne plus tomber dans certaines erreurs. De 1999 à 2003, on est repartis dans une foule d'actions, d'activités, de productions de savoirs au niveau des transports publics et de l'élaboration d'un point de vue autour de la « *mobilité bridée* ». On réussit à faire émerger un débat sur la gratuité des transports en commun pour toutes et tous. Et même mieux, pour un temps la région bruxelloise, dans sa note d'intention gouvernementale (2003), va ratifier noir sur blanc sa volonté d'ici la fin de la législature de mettre en œuvre la gratuité pour tous dans l'ensemble du réseau. Mais, au même moment, notre énergie collective commence à faire défaut. On sent physiquement que ça ne marche plus. On cherche à comprendre, mais on se sent pris dans une boule de nœuds. Les mots nous manquent pour exprimer ce qui nous traverse et surtout pour nous redonner appétit à cette expérience collective.

Pour la seconde fois en quelques années, on retombe sur le problème des pratiques collectives. Pour le coup, la question est devenue brûlante. D'abord à travers un léger énervement : comment se fait-il que nous n'ayons pas réussi à épouser cette question dès le début du groupe, ou au moins à son milieu ? Et ensuite depuis une nécessité : comment construire une culture, des techniques qui puissent nous « contraindre » à devenir sensibles, capables de vivre et de penser cette question ?

Du coup, vous tentez de réhabiliter concrètement la question de la micropolitique comme front non « secondaire », en développant en particulier l'idée qu'il faut sortir d'une conception des

luttons sociales articulée autour de la figure de l'ouvrier, dans laquelle on s'écrase d'une certaine manière devant « la cause ». Tu peux développer cela, cet héritage laissé par la gauche ouvrière et ce que l'on peut en faire, ce qu'il faut remettre en cause mais aussi ce qu'il faut garder en mémoire ? Comment l'idée de micropolitique vient perturber tout cela ?

Je voudrais surtout développer la question de l'héritage. Le fait de poser cette question d'un héritage du mouvement ouvrier est le signe qu'il s'est passé quelque chose. Je crois que ce n'est pas en ces termes que, dans les années 1960-1970, l'on posait le problème. Il s'agissait à l'époque de prolonger d'une façon critique ou non l'expérience ouverte par la Révolution d'octobre 1917 ou par 1936. Aujourd'hui, la question a changé. Mais qu'est-ce qui a changé ?

Je crois que nous sommes encore sous le coup d'une défaite ou plus exactement de quelque chose qui a été défait, et cette défaite affecte peu ou prou l'ensemble des composantes de la gauche. Je suis actuellement dans le Nord de l'Angleterre, à Leeds, dans un paysage marqué par cette histoire industrielle. C'est dans cette contrée que le capitalisme industriel est né il y a un peu plus de deux siècles. Ce territoire est marqué par toutes ces pierres grises/noires, ces entrepôts, ces usines et ces centaines de cheminées à l'arrêt. Il n'y a plus grand-chose qui fume dans ces régions sinon l'arrière des ordinateurs.

Mais cet arrêt, il a fallu le provoquer. On ne passe pas d'un monde (industriel) à un autre (financier) par simples degrés. Le point de basculement se situe en 1984 avec sans doute la dernière grande grève ouvrière qu'ont connue nos contrées : celle opposant

EXTRAIT / L'INDIVIDU EST BIEN PLUS COLLECTIF QU'ON NE L'IMAGINE

En tout état de cause, il n'est pas sans intérêt qu'en cas de recours au vote, le groupe se pose au minimum la question de savoir ce qu'il compte faire des « perdants », quelle procédure il va mettre en place pour accompagner cette réalité, comment faire de cette faiblesse une force pour le groupe ? Une des manières de faire consiste à recourir au principe du « droit de réserve », c'est-à-dire de permettre à ceux « sans qui » ou « contre qui » la décision a finalement été prise d'avoir la possibilité de ne pas participer à sa réalisation. On peut également organiser un rôle ou inventer un artifice permettant de constituer un regard critique sur ce qui va se passer, sur les effets de la décision, ce qui, sans provoquer dans le groupe une crispation, lui demandera tout de même d'établir dans les faits la validité et l'intérêt

de la position majoritaire qu'il a prise. Cela laisse au courant minoritaire la possibilité, sur cette base d'une évaluation pratique et permanente de la décision prise, soit de remettre en question cette position, soit de revenir après coup sur sa propre position de retrait ou de désaccord et de rallier alors le reste du groupe dans la dynamique qu'il s'était donnée.

Tout cela nécessite évidemment que, au-delà de ses désaccords, le groupe reste lié par des mobiles ou des intérêts suffisamment communs : il est des cas où le désaccord est tel ou construit de telle manière qu'il vaut mieux prendre appui sur son émergence pour (re)penser le collectif.

Une autre manière de sortir du vote et de sa production de « perdants », ou de dépasser un improbable et fatigant consensus,

consiste à se décaler un tant soi peu en se demandant si diverses pistes ne peuvent pas cohabiter. Souvent, un groupe croit sauver sa force collective en s'imposant une direction unique, une seule manière de faire, comme s'il allait de soi qu'à expérimenter parallèlement des chemins différents, on allait *de facto* vers la rupture, alors que ces diverses approches pratiques, dès lors qu'elles sont acceptées, peuvent trouver à se combiner sur le terrain et à s'éclairer mutuellement.

David Vercauteren, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, version en ligne : <http://micropolitiques.collectifs.net/Decider>.



les mineurs au gouvernement de Thatcher. Un an de lutte, plusieurs morts, des divisions au sein des syndicats, au sein de la population, des solidarités aussi présentes nationalement qu'internationalement. Pendant un an, une partie du Nord était en guerre civile. Les forces soutenant Thatcher ont emporté ce conflit et détruit dans le même geste l'une des forces résistant à l'imposition du capitalisme financier à l'ensemble de la société.

Pourtant, comme nous l'a raconté Dave Douglass, un ancien mineur, la victoire aurait pu basculer dans l'autre camp. Il s'en est fallu de peu... Ce « peu », pour lui, est important. Il parle de cette « identité » ouvrière, de ce savoir d'où l'on vient et à qui on appartient, de cet apprentissage d'un métier transmis de père en fils, de cette nécessité vitale d'une solidarité qu'imposaient les conditions de travail et d'exploitation. Il parle de ce conflit comme du moment le plus fort de sa vie. Il a découvert des possibilités insoupçonnées, lié des amitiés durables, senti le coude à coude, appris à voir comment fonctionne son ennemi... Ce conflit pour lui n'est pas une défaite. Il en a fait une force.

À Londres, on rencontre Matt Wrack, président du syndicat des pompiers de Londres. À la question de l'impact aujourd'hui de cette grève des mineurs au niveau syndical, il répond : *« cette défaite est encore inscrite en nous. Elle est la première d'une longue série. » « Et aujourd'hui, chaque fois que l'on doit partir en grève, on a cette peur en nous de la défaite. »*

Lorsque l'on pose cette même question de « l'effet de cette lutte des mineurs » à des étudiants impliqués dans le mouvement anti-cuts de 2010-2011 contre les politiques d'austérité, ils nous répondent sans détour : *« On n'en discute pas trop... c'est une question difficile. »*

Cette défaite est sans doute avant tout la destruction d'une culture, de modes de vie, d'attachements, d'un certain type de valeurs (solidarité, dignité).

Penser depuis cette destruction, c'est prolonger aujourd'hui ce qui a constitué leurs forces. Cette capacité, par exemple, à faire alliance depuis des modes d'existence hétérogènes. Il n'était pas donné que des métallurgistes s'allient avec des mineurs, des dockers, des cheminots. Ils ont également créé une culture spécifique à travers un style, des chants... et le sentiment, construit lui aussi, de se sentir précédé, d'appartenir à une communauté avec ses formes de protection et d'espérance.

Hériter aujourd'hui de cette histoire, ce n'est pas « singer cette histoire » ou la répéter comme s'il n'y avait pas eu « Thatcher and Co », mais c'est sentir que leur réussite est une flèche lancée vers le futur. Mais ce futur dépendra aussi de notre capacité à engendrer un milieu susceptible d'accueillir les autres formes d'héritage (luttons des minorités, écologie, etc.).

Tout le livre affirme qu'il n'y a rien de « naturel » dans le fait de faire groupe, de s'assembler, d'expérimenter ensemble, et qu'il y a du bon là-dedans parce que, à partir du constat de non-naturalité, on peut faire un pas de côté, arrêter le mouvement pour tout repenser et peut-être changer... Comment jongler entre cette volonté de créer de l'« artifice » dans l'expérience collective et la crainte de perdre en spontanéité, de tomber dans le formalisme ? Je pense à un exemple concret que tu évoques dans le livre et peut-être que tu peux t'y raccrocher pour me répondre, celui des tours de parole successifs et minutés en réunion.

Je ne suis pas sûr que l'on va s'en sortir avec ces mots : « spontanéité *versus* organisation » ou cet autre couple « informel *versus* formel ». Je me méfie de ces couples de notions. Je les ai trop vus fonctionner comme catalyseurs d'embrouilles collectives. De plus, ils charrient tout un héritage philosophique

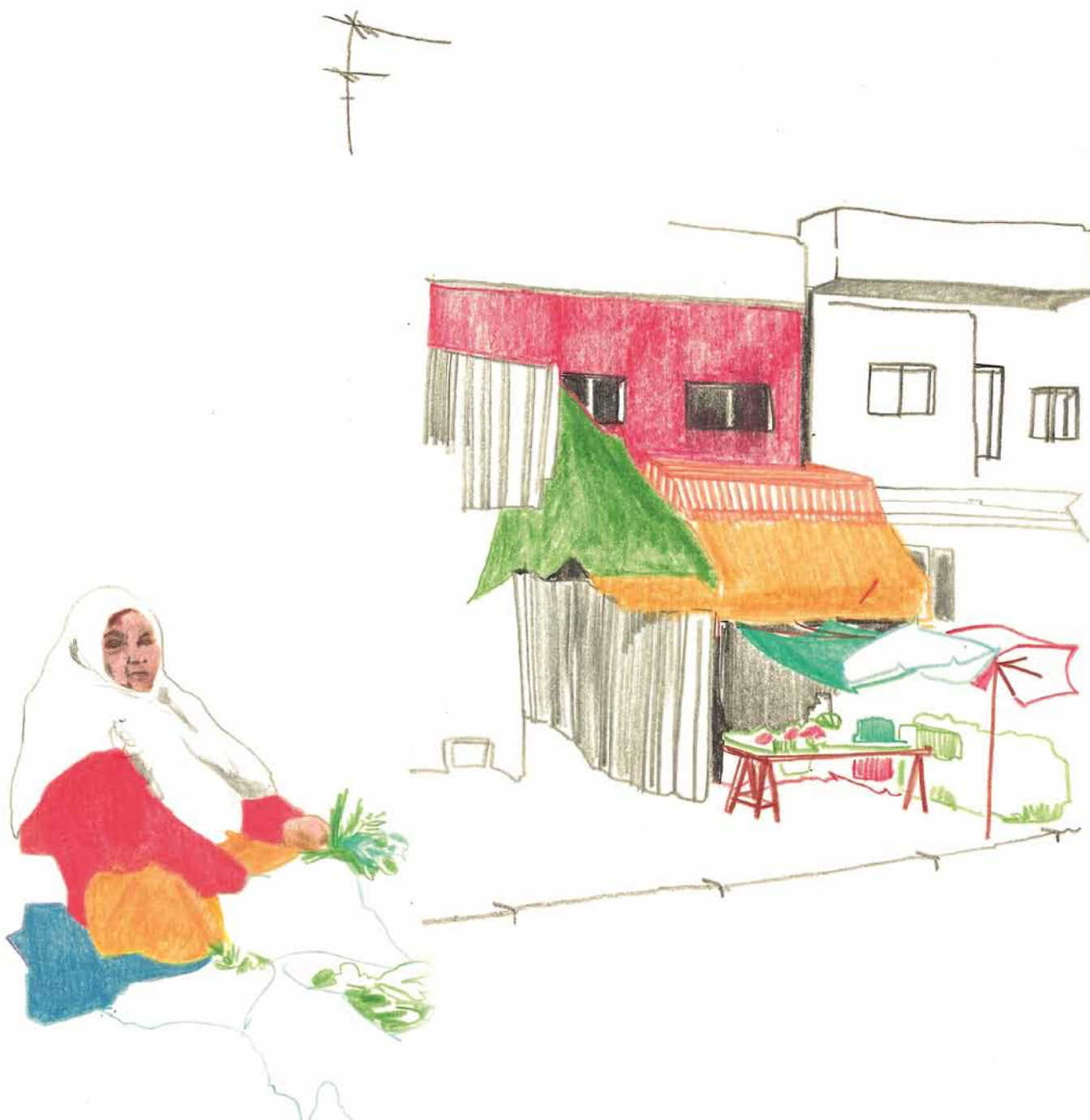
qui a tendance à penser les formes d'expression ou de liberté depuis un hors-sol. Le problème que l'on a tenté de poser est différent. Quels sont les territoires que le groupe tisse ? Comment pense-t-il les pratiques qui l'irriguent ?

Je suis parti de l'expérience la plus commune qu'entre les manières dont on parle de nos groupes et les façons dont on les construit, les hiatus sont trop grands pour ne pas à un moment donné s'y arrêter. C'est ce que l'on tente de faire dans le livre en attirant le regard un peu moins sur le « on est autogestionnaire, donc on fait de l'autogestion » et un peu plus sur la matérialité du groupe. Quelle est

l'expérience que l'on est en train de faire ? Quels sont les fils, les pratiques que l'on noue, que l'on construit, qui nous nourrissent, qui nous empoisonnent ?

Ton exemple de paroles séquencées et minutées est une pratique ou un dispositif parmi d'autres. De quoi est-elle faite ? On imagine : un geste, un lever du doigt, un médiateur qui enregistre sur un bout de papier l'ordre de succession, une montre et quelqu'un qui fait le timing (deux minutes par exemple). On a normalement un ordre du jour avec un point censé articuler l'ensemble des propos émis.

Ce premier ensemble se connecte ou entre en rapport avec d'autres composantes qui agissent



directement sur la réunion. Par exemple, le bois qui grince sous le poids des corps, les pieds qui s'agitent, le degré de confiance en cette pratique, la lumière trop ou pas assez forte, les regards qui s'échangent, les paroles échangées avant la réunion...

Ensuite, cette pratique du « minutage » s'inscrit dans l'histoire du groupe (elle arrive à un moment pour telle ou telle raison, puis elle se transforme en habitude) et plus généralement dans la texture plus profonde du groupe (les discussions eues ou tues, les changements opérés, les conflits passés ou encore larvés, les nouveaux et les anciens, les événements lointains, etc.). On ne peut pas savoir à l'avance si l'artifice choisi ou créé va produire quelque chose. On entre dans une zone d'indétermination.

Alors, comment évalue-t-on une pratique ? Simplement par la capacité que cette pratique apporte aux groupes. Par exemple « *on est devenu capable à travers elle de penser des choses qu'on n'aurait pas pu penser avant* ». Quand ces moments-là arrivent, le critère est souvent très sensitif. L'énergie dans le groupe devient fofolle. *A contrario*, il se peut que cette pratique ait apporté à un moment donné quelque chose mais qu'aujourd'hui elle enserme et empêche une pensée de s'effectuer. Le critère est aussi direct et sensitif : on s'emmerde. Il s'agit alors de changer la règle, de faire autre chose...

Il va de soi qu'un type de pratique peut être le signe d'un agencement de pouvoirs qui s'appuie sur elle pour fonctionner. Pour le peu que j'ai fréquenté les congrès ou les assemblées syndicales en Belgique, cette pratique du minutage et du séquençage de la parole est devenue une manière d'organiser les échanges pour que rien ne se passe.

Mais quoi qu'il en soit, là où l'on peut encore penser ces manières de faire collectivement, la question est toujours celle de ce que les Américaines ont appelé l'« *empowerment* ». À travers l'expérience de telle ou telle pratique, augmentons-nous notre capacité d'agir, de penser ?

La question pour moi, c'est aussi : augmenter la capacité d'agir et de penser de qui ? Si je donne l'exemple de la parole séquencée, c'est aussi que l'accès à la parole est typiquement un enjeu genré (entre autres). Si tu regardes la répartition de la parole entre hommes et femmes dans une réunion mixte, la chose est très claire : les hommes parlent plus, coupent la parole, « changent de sujet », etc., les femmes parlent moins, acquiescent avec la tête, « rebondissent »... Le minutage, c'est surtout une pratique perçue comme chiantie par les gens « brillants » qui savent parfaitement capter un auditoire, qui peuvent parler deux heures en continu, et qui se sentiront limités ou frustrés en réunion ; sans vouloir défendre cette pratique à

tout prix, elle est moins chiantie pour d'autres. Or dans ton « on s'emmerde », on a l'impression d'un consensus : je crois que ça n'est pas toujours le cas. Là où je veux t'emmener, c'est sur le terrain des rapports de forces, mais surtout de la capacité d'agir des minorités, à l'intérieur d'un groupe.

Nous sommes avec ces questions de techniques dans une politique de l'usage. Il n'y a pas de recette qui vaille en tout lieu et en tout temps. Ce sont des histoires locales, toujours situées, prises dans des habitudes et des devenirs singuliers. L'un des enjeux est de tisser depuis ces expériences un savoir qui peut compter pour un groupe. Passer, en somme, d'une série de « je » à un « nous » qui se construit et se nourrit depuis la pluralité des différences. Ce passage est une actualisation des rapports de forces ou de pouvoirs qui traversent un groupe. Ce n'est pas les nier mais au contraire faire avec eux.

Le pluriel ici est important. Il y a une pente glissante autour de ces questions du pouvoir qui consiste dans la tendance à l'isoler et le psychologiser dans le même temps. Nous aurions alors Un pouvoir aux mains d'Une personne ou d'Un petit groupe, par exemple. La proposition ici est de penser cette question depuis les rapports et les positions qu'un groupe fabrique et structure au fil de son expérience.

Starhawk¹ est une aide précieuse quand elle nous invite à penser les rôles qui habitent un collectif. Elle dresse une série de portraits de « *rôles implicites* » que l'on retrouve dans la plupart des groupes, rôles dont il s'agit de souligner l'apport pour le groupe, ainsi que la possibilité d'une reprise collective des questions auxquelles ils sont attentifs. Quand elle nous parle du rôle de la princesse, ça pourrait être dans ton exemple, le rôle du prince qui ne s'imagine pas qu'une réunion ne pourrait pas commencer sans lui, qui a son mot à dire sur tout... ou le rôle du dragon qui est celui ou celle dans le groupe qui est attentif aux ressources du groupe, à ses limites... ou encore le rôle du serpent qui entend ce qui se dit dans les couloirs, les rumeurs, et qui les ramène sur le devant de la scène... À travers ces exemples, et il y en a d'autres, se tisse une pluralité de positions et de forces qui font exister le groupe. Et la question que Starhawk pose est de savoir comment chacun de ces rôles avec ses forces, ses limites, ses attentions, peut devenir porteur d'une question dont les groupes peuvent s'emparer. Par exemple, le dragon est attentif à : « *notre manière de travailler est-elle viable ?* » ou le serpent fait exister un ensemble de questions du type : « *comment les gens se sentent ?* » « *Quels sont les conflits que les gens esquivent ou qui couvent ?* »

Les rôles que les gens prennent dans les groupes sont bien souvent liés à leurs positions de classe ou

de genre. Par exemple, le rôle du corbeau, celui ou celle qui voit loin, est effectivement occupé la plupart du temps par un homme blanc de classe moyenne ou haute. C'est une contraction d'habitudes héritées de la famille, de l'école. Entamer une discussion sur là d'où on vient (en termes de classe, de pays...) est important dans les groupes pour apprendre à se connaître. L'enjeu est d'apprendre à nommer les différences qui passent par ces positions sociales, culturelles ou de genre. Et puis, on ne sort pas de nulle part, ces positions sont aussi autant de clivages, de séparations, de peurs de l'autre qui traversent les corps comme les groupes. Que ceux-ci soient aussi peu mixtes (hommes-femmes, Noirs-Blancs, etc.) a sans doute à voir avec les évidences liées à ces positions sociales ou autres. Nous sommes imbibés d'images, d'affects renvoyant explicitement ou implicitement à des histoires coloniales, patriarcales, de hiérarchisation sociale. Et le fait de se dire de gauche, féministe ou antiraciste n'est pas un sauf-conduit. Il y a une part de soin, de travail de guérison à agencer au sein même des collectifs pour faire en sorte que ces lignes de race, de classe et de genre qui traversent et séparent la plupart du temps les groupes deviennent une force pour eux.

J'ai une question qui va dans le même sens, c'est-à-dire qui touche aux rapports de force internes aux groupes, des rapports qui ne viennent pas de nulle part, et qui ont tendance à se naturaliser, au sens de passer pour naturelles. Il y a un grand nombre de collectifs qui fonctionnent avec des contraintes, que ce soit en termes de délais (produire une revue à parution régulière), de responsabilité financière (toucher des subventions et devoir rendre des comptes à des institutions) voire de responsabilité salariale – tout cela fonctionne généralement de concert. Ce sont des éléments qui changent les dynamiques internes : tous les militants n'ont pas le même statut, la même implication, ça ne représente pas les mêmes enjeux pour tout le monde. J'ai l'impression que *Micropolitiques des groupes* aborde assez peu ces questions qui pour certains groupes (et en particulier ceux qui fonctionnent avec des salariés) sont des sujets brûlants et pour lesquels on manque de ressources. Tu peux en dire quelques mots ?

Les projets, les groupes, nos vies ne s'inscrivent pas dans un hors contexte. On naît, on se déploie, on se bagarre depuis cette machine à deux têtes nommée communément État et Capital. Ce n'est pas une métaphore d'énoncer que le milieu produit par cette machine est à haute teneur toxique. Les pratiques collectives ne sont pas externes à ce milieu, elles s'y

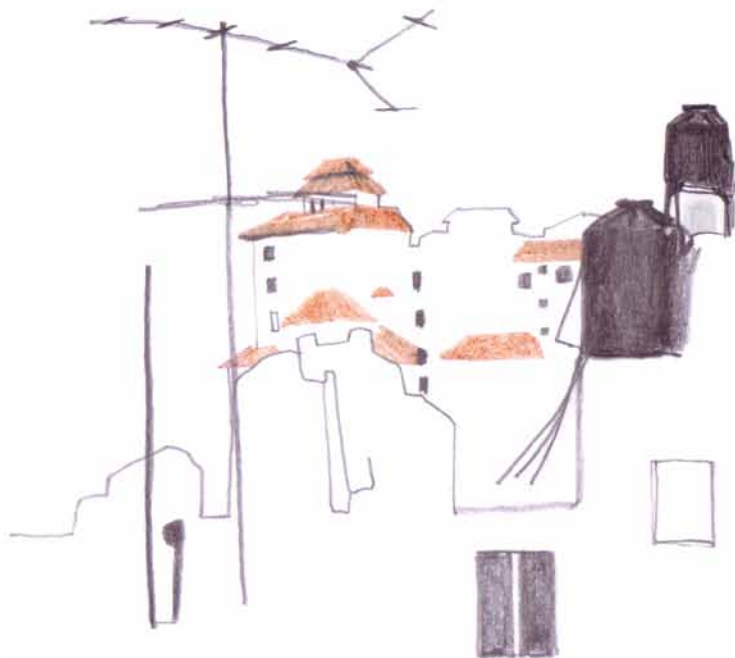
lovent, elles s'y déploient, et si l'on n'apprend pas à protéger et à nourrir les agencements collectifs, il y a de fortes chances pour que ceux-ci s'affaiblissent rapidement.

Pour le dire autrement et prolonger ta question, une association est un milieu qui contracte et produit un certain nombre de relations. Une partie de celles-ci se construisent en vue de préserver, de maintenir l'agencement collectif. Je les appelle les « forces domestiques ». Elles naissent et se déploient depuis un ensemble de décisions que l'association effectue à un moment donné. Elles marquent l'histoire du groupe et l'orientent vers telles ou telles directions.

Je les ai rencontrées tantôt dans mes activités militantes, tantôt lors d'interventions extérieures dans des associations. Je vais raconter trois de ces « forces domestiques » liées à ce que tu appelles le « fonctionnement avec contraintes ». La manière dont je vais les caractériser consiste à en tirer l'un ou l'autre trait potentiel ou limite. Autrement dit, ce sont des lignes abstraites.

La première est appelée la force « pérenne ». L'arrivée ou l'installation du salariat dans une association peut accroître la solidité, la permanence dans le temps du projet. Au fil du temps s'effectuent des formes d'accumulation de compétences et d'informations nécessaires au déroulement des activités. À travers elles se créent aussi des formes de partage entre un intérieur et un extérieur, entre ceux qui sont là et ceux qui passent, ceux qui détiennent l'information et ceux qui la reçoivent... Ce dédoublement peut exister au sein même de la structure entre le conseil d'administration (bénévole) et les permanents salariés. Qu'il y ait différenciation de territoire n'est pas un problème, cela le devient lorsque ce rapport agit sur un mode exclusif. Entre « l'interne » et « l'externe » s'effectue alors une distribution de pouvoir où « l'externe » sent relativement vite qu'il n'a pas accès aux choses importantes. Autrement dit, la force « pérenne » est le souci de l'installé, de ce qui est et se répète même si on ne sait plus pourquoi. La pente glissante est prise lorsque ce milieu se referme sur soi, enseveli dans un ensemble d'habitudes, de mots, de dossiers, de coupures internes que l'histoire du groupe a produit et que l'on répète inlassablement. Cette fermeture sur soi crée une mise à distance vis-à-vis de l'extérieur dont les signes sont le surgissement de paroles internes telles qu'« *il faut renouer avec le terrain* » ou des plaintes comme « *pourquoi les gens ne viennent plus* ». Et bien sûr le fameux : « *nous avons un déficit de communication.* »

La seconde force dite « monétaire » prend forme dans la gestion des subsides². On le sait, un subside offre des possibilités de confort (bureaux, achat de matériel...), d'aide à la réalisation et de stabilité (les permanents). Mais c'est aussi l'entrée dans



l'association d'une gymnastique comptable et administrative. Il s'agit de se conformer à une logique binaire (entrée-sortie), d'assurer un suivi régulier, une attention aux justificatifs, d'ouvrir ses comptes à un éventuel contrôle fiscal, d'apprendre la langue administrative... La pente glissante est prise lorsque son critère de validité – une forme de calcul rationnel des coûts et bénéfices – commence à s'imposer à l'ensemble des activités et tâches de l'association. Si cette force gagne du terrain, un certain nombre d'aspects du projet risque de passer à la trappe pour des raisons du type: risque encouru pour l'association, « infaisabilité », etc. Un autre signe du potentiel de cette force s'opère dans le transfert de la langue administrative dans les mots du groupe. Ce qu'il s'agissait il y a peu de singer à travers l'écriture de dossier de demande de subvention, de grille d'évaluation, etc., est peu ou prou devenu la vision de l'association. On se met alors à penser depuis des mots comme projet, public cible, évaluation, exclusion...

La troisième force « domestique » tend à internaliser les projets ou activités. Cette force dite « centripète » effectue à la fois une « autonomisation » de la structure et son « libre » déploiement (multiplication des objets, des activités, etc.). Son critère est occasionnel: elle prend ce qui se présente et s'intéresse peu au lien, à la pertinence de ce qu'elle capte. En un mot, elle se caractérise par un faible niveau de transversalité. Par exemple, cette logique a pour effet dans

une association de fragmenter les secteurs d'activité (chacun devient autonome), avec une montée de la spécialisation. L'un des signes de cette force peut se voir dans les réunions d'équipe noyées sous une masse d'information dont on ne sait plus quoi faire. Ou encore à travers l'arrivée d'une série de questions autour de la production de sens: « *Qu'est qu'on est en train de faire?* », « *Où on va?* » On sent physiquement une désarticulation entre le quotidien du travail et ce vers quoi l'on tente d'aller. En un mot, la vision du projet devient floue.

J'ai tiré, sommairement, l'un ou l'autre potentiel de ces forces, ce qui ne signifie pas qu'elles s'actualisent tout de go. Elles sont en rapport, en conflit aussi bien entre elles qu'avec les autres types de forces traversant le projet. De même, ces « forces domestiques » ne répondent pas à un plan concerté. « *Ce qu'il s'agit de penser ici, c'est une certaine "logique de pratiques": il y a d'abord des pratiques, souvent disparates, qui mettent en œuvre des techniques de pouvoir, et c'est la multiplication et la généralisation de toutes ces techniques qui impriment peu à peu une direction globale, sans que personne ne soit l'instigateur de cette poussée vers un objectif stratégique³.* »

En un mot, la proposition est simple: il ne faut pas laisser tranquilles ces « forces domestiques ». Elles doivent être pensées depuis une « écologie des moyens ». Les « moyens » ne sont pas neutres mais agissent et possèdent un pouvoir propre.

Un mouvement, une bifurcation dans un processus de groupe est le signe d'une bataille de forces. Apprendre à penser depuis là, c'est à chaque fois renouveler la question : Quelles sont les différentes propositions d'orientation sur la table et à quoi chacune d'elles nous engage ? Ensuite, essayer, éprouver l'effet de l'option choisie et, si elle n'accentue pas les capacités à agir et notre pouvoir de vision (ce qui nous importe), ré-ouvrir les propositions.

Ou d'une manière un peu plus crue : à ne pas se frotter avec ces « forces domestiques », à ne pas les confronter à d'autres exigences, à ce qui compte, on risque de célébrer l'association moderne d'un corps ou d'une âme de « droite » avec une tête de « gauche ». La pratique de la langue fourchue, disaient les Indiens à propos des hommes blancs.

Je voudrais finir avec des propositions de lecture. Ton univers politique, tu l'explicites au fur et à mesure, mais ton vocabulaire donne à voir Spinoza, Deleuze et Guattari ou Foucault comme des pierres angulaires. S'il y avait disons trois livres à lire, urgemment, au moment où je monte un groupe ou bien au moment où je me pose des questions sur le groupe dans lequel je milite ?

Les récits qui tentent de penser les pratiques collectives sont rares. Épinglons deux bijoux et un ovni. *Histoire de La Borde, dix ans de psychothérapie institutionnelle*⁴, est à lire. Surtout la première partie où

l'on voit petit à petit, dans les détails du cheminement, une organisation se modifier vers une horizontalité des modes de fonctionnement. Cette histoire, qui couvre les dix premières années, est un joli pied de nez à ceux qui pensent « qu'avec le temps tout s'en va ».

Ensuite, je conseillerai *Femmes, magie et politique*, de Starhawk. Starhawk est une féministe, sorcière et altermondialiste qui, depuis la fin des années 1970, agit et pense depuis ces mouvements. Elle nous offre un joli cadeau rempli de magie. On y croise des princesses, des dragons, des serpents (autant de rôles dans les groupes) pris dans une résistance acharnée « contre toutes les fumées de bûchers ». Politique et intime, pensée et corps s'allient ici dans un mouvement enfantant la richesse possible des collectifs.

Et pour finir, je proposerai *La Généalogie de la morale*, de Nietzsche. Une certaine gauche ne l'aime pas. Très bien. Quel signe de bonne santé. Après plus d'un siècle, il ne fait toujours pas consensus. Il dérange avec sa philosophie à coups de marteau. Il s'agit de lire ce livre comme un traité politique. Une politique, oui, mais avec sa chair, ses os, son sang. On pourrait dire aussi qu'il s'agit d'une clinique des âmes des temps modernes mais fait par un psychologue des temps anciens. Comme en écho à notre période grise, il nous jette ces mots : « *Je vous le dis : il faut encore avoir des choses en soi pour pouvoir engendrer une étoile dansante. Je vous le dis : vous avez encore des choses en vous. Malheur ! Vient le temps où l'homme n'engendrera plus d'étoile.* »

EXTRAIT / QUE FAIRE DES PERDANTS ?

Nous débarquons toutes dans un groupe avec notre histoire singulière, notre formation, notre appartenance de classe, nos forces et nos faiblesses, nos peurs. Loin d'être les individus citoyens libres, autonomes, rationnels et responsables que l'on aime à vanter dans les discours bien pensants, point de départ obligé de l'action politique, nous sommes bien plutôt le point d'aboutissement d'un ensemble de lignes qui concourent à notre fabrication. Comme le souligne Félix Guattari, l'individu est un point de résonance, fruit d'une hétérogénéité entre de multiples composantes de subjectivation¹ liées à la (aux) culture(s), au(x) milieu(x) dans lequel il baigne, aux narrations et aux valorisations propres à ce(s) culture(s). Autrement dit, l'individu est bien plus collectif qu'on ne l'imagine.

Du point de vue du problème qui nous intéresse, deux traits caractérisent le milieu dans lequel nous évoluons. Ces deux traits ont pour spécificité de se renforcer l'un l'autre. Le premier concerne l'être en groupe. Depuis notre plus jeune âge, nous

baignons dans des rapports sociaux définis par la hiérarchisation. L'idée que nous nous faisons des relations qu'établissent entre eux les gens est que, nécessairement, il faut un point remarquable, un chef, avec des bras droits et une ribambelle plus ou moins sophistiquée de sous-fifres. Sans quoi, ce serait le bordel ! Et qu'à ces points remarquables, il revient naturellement de décider, d'ordonner. Aux autres de se taire et d'obéir.

La seconde caractéristique des milieux dans lesquels nous nous constituons et qui nous intéresse ici consiste à nous faire croire que tout ce que nous faisons et pensons, nous le devons à nous-mêmes, rien qu'à nous-mêmes. Toutes les forces et les faiblesses se voient enchâssées dans une individualité abstraite, mais effective. Si je ne suis pas arrivé à ceci ou à cela, c'est de ma faute, c'est que ma nature est comme ceci ou comme cela. Bref, l'individu moderne ressemble étrangement au chameau nietzschéen, qui ne vit et ne tire sa raison d'être que de se charger encore et encore. Ritournelle plaintive de la culpabilité et de

la haine de soi, avec ses corrélats : le ressentiment et la haine de l'autre.

Ces deux traits, dont des auteurs comme Michel Foucault, Anne Querrien² et tant d'autres ont montré qu'ils étaient constitutifs des sociétés modernes, sont les poisons propres aux milieux qui nous ont vu naître et que nous trimballeons avec nous, que nous le voulions ou non, malgré nos bonnes intentions et nos bonnes volontés égalitaristes. Ils ont pour point commun la haine de la communauté.

David Vercauteren, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, version en ligne : <http://micropolitiques.collectifs.net/Roles>.

NOTES

1. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 22-24.
2. Anne Querrien, *L'École mutuelle. Une pédagogie trop efficace ?*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

NOTES

1. Voir Starhawk, *Femmes, magie et politique*, trad. d'A. Morbic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.
2. NDLR : En Belgique, un subside est une subvention.
3. Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009.
4. « Histoire de La Borde, dix ans de psychothérapie institutionnelle », *Recherches*, n° 21, 1976.



BUEN VIVIR, FAUX ET VRAIS ESPOIRS

PAR WILLIAM SACHER* ET MICHELLE BÁEZ**

En septembre 2008, l'Équateur adoptait une nouvelle Constitution dont un des principes essentiels est le *buen vivir* (le *bien vivre*), encore nommé *sumak kawsay* en kichwa, la principale langue autochtone de ce petit pays d'Amérique Latine. L'avènement du *buen vivir-sumak kawsay* suppose de nouvelles relations entre les êtres humains, mais aussi entre les êtres humains et la nature, basées non plus sur l'exploitation, mais sur le souci de reproduction de la vie dans des conditions de « plénitude ». En adoptant ce principe comme cadre éthique de sa nouvelle Constitution, l'Équateur a reconnu et valorisé l'héritage culturel et social des traditions et du mode de vie autochtones.

Dans la Constitution comme dans les documents officiels, tel le plan de développement de l'actuel gouvernement (intitulé *Plan national pour le buen vivir*), la référence au *buen vivir-sumak kawsay* est permanente. Il s'agit donc d'un élément devenu central dans la vie politique du pays. Malgré ce statut, il est difficile de s'y retrouver car, d'une part, la Constitution équatorienne n'offre pas de définition objective du concept, mais aussi parce que la construction du *buen vivir-sumak kawsay* est toujours en cours et suscite concertations et confrontations entre des points de vue très hétérogènes, selon les acteurs qui les manient et leurs positionnements politiques (mouvements sociaux, autochtones, intellectuels, etc.). On peut cependant distinguer deux définitions partageant une base commune minimale au niveau discursif : celle d'une élite autochtone et d'intellectuels progressistes latino-américains d'une part, et celle du gouvernement équatorien et des intellectuels qui lui sont liés, de l'autre.

L'intérêt que ce nouveau concept suscite au sein de certains cercles militants et politiques en France et dans d'autres pays d'Europe justifie d'esquisser la présente analyse qui, dans l'espace dont nous disposons ici, ne peut échapper à la vulgarisation et la simplification étant donnée la complexité du concept et de ses différentes acceptations. Notre point de vue est que le *buen vivir-sumak kawsay* offre, de toute évidence, une contribution majeure aux théories du développement dans cette région du monde, ainsi que des potentialités en termes de transformation sociale, d'émancipation du modèle colonial et de la domination du capital national et transnational, au Nord comme au Sud. Son application par le gouvernement de Rafael Correa a cependant tourné à la banalisation et sert au contraire de prétexte à l'extension du capitalisme globalisé en Équateur.

Situation géographique

Le *sumak kawsay* est une théorisation de pratiques et de principes qui régissent l'organisation politique, économique et sociale des peuples autochtones de l'Équateur. C'est une tentative de traduction, en termes intelligibles pour la société métisse, d'une manière différente de concevoir les rapports entre les êtres humains et entre l'être humain et la nature, une façon de voir le monde (une cosmovision) distincte. La notion de *sumak kawsay* tente ainsi de décrire ce qu'on peut qualifier d'éthique des peuples autochtones. Il est bien évident que cette éthique est loin d'être pratiquée de manière permanente et systématique chez les peuples en question. Par conséquent, il ne faut pas y voir une idéalisation du monde indigène et encore moins la manifestation d'un essentialisme qui chercherait la définition du fameux « bon sauvage ».

Un peu partout en Amérique Latine, on retrouve sous une forme ou une autre des efforts d'intellectualisation similaires au *sumak kawsay* kichwa, comme avec les *aymaras* de Bolivie et le *Suma Qamaña* (qui occupe lui aussi une place prépondérante dans la Constitution bolivienne de 2009), les *guaranís* de Bolivie et du Paraguay et le *Ñandé Reko*, mais aussi les *mapuches* du Chili, les *kunas* du Panamá, les *achuars* de l'Amazonie équatorienne et le *Tiko Kavi*, la tradition maya au Guatemala, ou même au Chiapas mexicain avec le *Lekil Kuxlejal*. Dans la cosmovision que pratiquent ou ont pratiqué ces peuples, l'être humain est un simple élément d'un tout, la nature¹, laquelle est considérée à la fois comme une source et un milieu de vie. Dans le cas du *sumak kawsay*, les relations sociales et d'échanges avec l'environnement sont gouvernées et équilibrées par quatre grands principes fondamentaux : réciprocité, solidarité, « relationalité »², et complémentarité. Ces quatre principes sont les piliers du système communautaire

*William Sacher est candidat au doctorat en économie du développement à la Faculté latino-américaine des sciences sociales (FLACSO), Quito, Équateur. Titulaire d'un doctorat en sciences de l'atmosphère et des océans de l'université de McGill, à Montréal, et co-auteur de *Noir Canada* (2008) et de *Paradis sous terre* (2012).

**Michelle Báez est candidate au doctorat en études andines à la Faculté latino-américaine des sciences sociales (FLACSO), Quito, Équateur.

– *la comunidad* –, la forme d'organisation sociale, économique et politique traditionnelle qui permet la réalisation et une reproduction équilibrée de la vie.

S'il convient de reconnaître une certaine filiation ancestrale à ces représentations de cosmovisions autochtones, il n'est bien entendu pas question de les considérer comme un héritage millénaire de peuples ancestraux qui aurait traversé les âges de manière intacte, et continué de fonctionner isolées de la modernité occidentale au cours des derniers siècles. Il n'existe pas de communauté autochtone qui ne soit le résultat d'un complexe et dynamique métissage entre formes « traditionnelles » et modernité, et qui ne soit pas traversée par des logiques capitalistes.

Il n'en reste pas moins que, sous une forme ou une autre, l'influence de ces cosmovisions – qui à bien des égards sont en porte-à-faux avec la modernité occidentale – est présente à des degrés divers dans le quotidien et les formes d'organisation politique, économique et sociale de nombreux secteurs populaires, agricoles et autochtones de la population équatorienne. Même s'il est impossible d'identifier terme à terme les principes du *sumak kawsay* avec ces pratiques existantes, on peut trouver des expériences alternatives d'organisation politique, économique et sociale qui les exemplifient partiellement et /ou ont inspiré la démarche d'intellectualisation qui a conduit à l'élaboration du *sumak kawsay*. En témoigne l'exemple de communautés paysannes et autochtones de la région de Cayambe qui ont décidé de continuer à pratiquer une agriculture communautaire et respectueuse des rythmes naturels

qu'imposent les écosystèmes. Cette production agro-écologique refuse les techniques agressives comme la mono-culture et l'usage d'engrais et de pesticides synthétiques. L'objectif n'est pas d'atteindre une productivité maximale, mais d'assurer à la communauté sa souveraineté alimentaire (c'est-à-dire la production auto-suffisante d'aliments sains et la reproduction sociale). Les semailles, les récoltes et la gestion des semences sont effectuées en fonction d'un calendrier agricole intimement lié aux pratiques ancestrales. Ce dernier indique également les époques de fête, de repos, et de travaux collectifs. Les terres arables sont divisées entre petites parcelles privées et les terres communes destinées à la production utile aux rituels et cérémonies, à l'élevage et aux nouvelles familles. Les produits sont échangés à l'occasion de rassemblements intercommunautaires, et l'excédent éventuel est vendu à d'autres communautés de la région.

Les communautés en question ont réussi jusqu'à présent à maintenir ce mode de production malgré la pression qu'exerce le lobby transnational des monocultures floricoles – très présent dans cette région du pays – sur les ressources en eau et les terres arables. Cette agro-industrie « non traditionnelle » est le quatrième produit d'exportation du pays et bénéficie d'un soutien économique et politique permanent du gouvernement.

Il serait possible de détailler ainsi diverses expériences d'économies paysannes communautaires dont le mode de production est basé sur une relation « harmonieuse » avec les rythmes naturels et qui considèrent leur territoire comme un espace

EXTRAIT / FACE AU BUEN VIVIR, UNE CERTAINE GAUCHE RADICALE RESTE SCEPTIQUE 1/2

C'est la théorie, en tant qu'instrument d'appréhension et d'explication des choses, qui rend possible l'action capable d'incidence et porteuse de transformations. C'est pour cette raison qu'il faut éviter toute théorie qui s'impose par le biais de la superstition et prend le contrôle des masses. En définitive, il faut empêcher et supprimer la politique entendue comme « *théorie du réel et pratique du possible* » (selon la définition littérale d'Aristote). [...] Dès qu'intervient le refus de théorie, ne serait-ce que de manière superficielle, on assiste au déploiement de mentalités réactionnaires au service de la pensée unique et de la suppression de la politique. Il faut bien comprendre que ceci arrive tout aussi bien quand les apparences ou les intentions sont progressistes ou même subversives [...] Rappelons-nous, comme Mészáros, qu'il est impossible de trouver une force qui puisse restreindre le capitalisme sans supprimer le système capitaliste comme tel. [...]

Les choses deviennent graves quand, au sein des forces qui se nomment elles-mêmes progressistes, on fait l'apologie d'« alternatives » utopiques ou ésotériques, supposément inspirées des cultures traditionnelles autochtones (mais qui souvent ne se justifient même pas du point de vue du passé de ces peuples). C'est le cas de l'idée de *sumak kawsay* ou *buen vivir* des peuples andins, un concept qui manque cruellement de contenu politique.

En en faisant la promotion de, beaucoup d'intellectuels de bonne volonté prétendent transformer leurs méthodes et épistémologies en cause politique. Ils ne parviennent qu'à menacer l'ordre des mots, mais pas celui des faits. Ils croient changer la réalité en attribuant un sens ou une intention politique à des idées déterminées. Ils se mentent à eux-mêmes.

[...] Il faut bien prendre conscience que les idées (comme le *buen vivir*) sont, tout comme la

cocaïne, analgésiques et stimulantes. Elles voyagent facilement et partout, à toute vitesse. Elles ont une grande valeur d'échange et, surtout, elles impliquent une sémantique délirante : on peut en parler sans s'arrêter et on peut en dire n'importe quoi, puisqu'elles offrent des possibilités discursives illimitées. On peut aussi vivre d'elles : elles ne demandent pas de gros efforts mentaux. Puisqu'elles ne présentent aucun contenu théorique, elles se prêtent facilement au simple déballage rhétorique, et tout le monde peut en parler sans avoir à démontrer la cohérence de son discours.

« Discursos retroevolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos », José Sánchez Parga, in *Ecuador Debate*, « *Acerca del Buen Vivir* », Quito, CAAP, décembre 2011, p. 31-50.

de production et de reproduction de la vie. Citons par exemple les communautés de la mangrove sur toute une partie de la côte pacifique ; ou encore les peuples autochtones de l'Amazonie, qu'ils soient en « isolement volontaire » comme les *tagaeris*, les *taromenanes* et les *oñamenanes*, ou qu'ils mettent en œuvre une stratégie complexe d'intégration de la modernité tout en maintenant leur mode de vie, comme le désormais célèbre peuple *sarayaku*.

Un concept récent

Nonobstant une filiation quasi-millénaire, l'émergence du *buen vivir-sumak kawsay* comme discours et concept offrant une possibilité de transformation sociale est un phénomène très récent. On peut la situer au début des années 2000, c'est-à-dire en plein cœur de la crise politique, économique et institutionnelle qu'ont engendrée deux décennies d'application de politiques néolibérales en Équateur. Dans ce pays comme dans le reste du Sud géopolitique, le néolibéralisme a produit une crise de la dette, des paniques bancaires, l'explosion de la « pauvreté » et du chômage, l'accroissement des inégalités, une instabilité politique presque caricaturale (l'Équateur a connu 8 présidents entre 1996 et 2007), la crise des institutions de l'État, etc. En ce début de XXI^e siècle, la dévastation sociale et environnementale de la « longue nuit néolibérale » n'était socialement plus tenable et a engendré l'émigration de plus de 15 % de la population en Europe et en Amérique du Nord.

En 2006, lorsque Rafael Correa se présente aux élections présidentielles, la classe politique équatorienne est en état d'anomie. La crédibilité des partis

est au plus bas. Correa séduit. C'est un économiste et un technocrate, formé aux États-Unis et en Europe, qui n'appartient à aucun parti politique (bien qu'il ait officié comme ministre de l'Économie dans le gouvernement néolibéral d'Alfredo Palacio). Par ailleurs, son discours met en avant la dignité des Équatoriens et est clairement anti-impérialiste. Il est très critique vis-à-vis de la domination étatsunienne, qu'elle soit commerciale avec le projet de traité de libre-échange (qui ne verra jamais le jour), militaire avec la base américaine de Manta (que Correa fermera une fois au pouvoir), ou encore financière et politique avec la dette extérieure (Correa promet un audit de la dette, initiative pionnière qui sera mise en œuvre au cours de son premier mandat). Il promet, enfin, une réforme de l'État par l'intermédiaire d'une Assemblée constituante, qui donnera lieu à l'adoption de la nouvelle Constitution en 2008. Le *buen vivir* fait partie du programme du candidat Correa. C'est l'aile progressiste d'Alianza País – ce tout nouveau parti fondé pour appuyer sa candidature – qui en fait la promotion, en s'inspirant vraisemblablement des débats boliviens autour du *Suma Qamaña*.

Les mouvements de résistance autochtones – résultant d'une longue histoire de luttes sociales – ont quant à eux commencé à acquérir un poids politique considérable à partir du début des années 1990. Leurs revendications ont cependant pris une nouvelle dimension au tournant du siècle. La principale organisation autochtone du pays, la CONAIE (Confédération des nationalités autochtones de l'Équateur), a été impliquée dans le renversement des présidents néolibéraux Abdalah Bucaram en 1997

EXTRAIT / FACE AU BUEN VIVIR, UNE CERTAINE GAUCHE RADICALE RESTE SCEPTIQUE 2/2

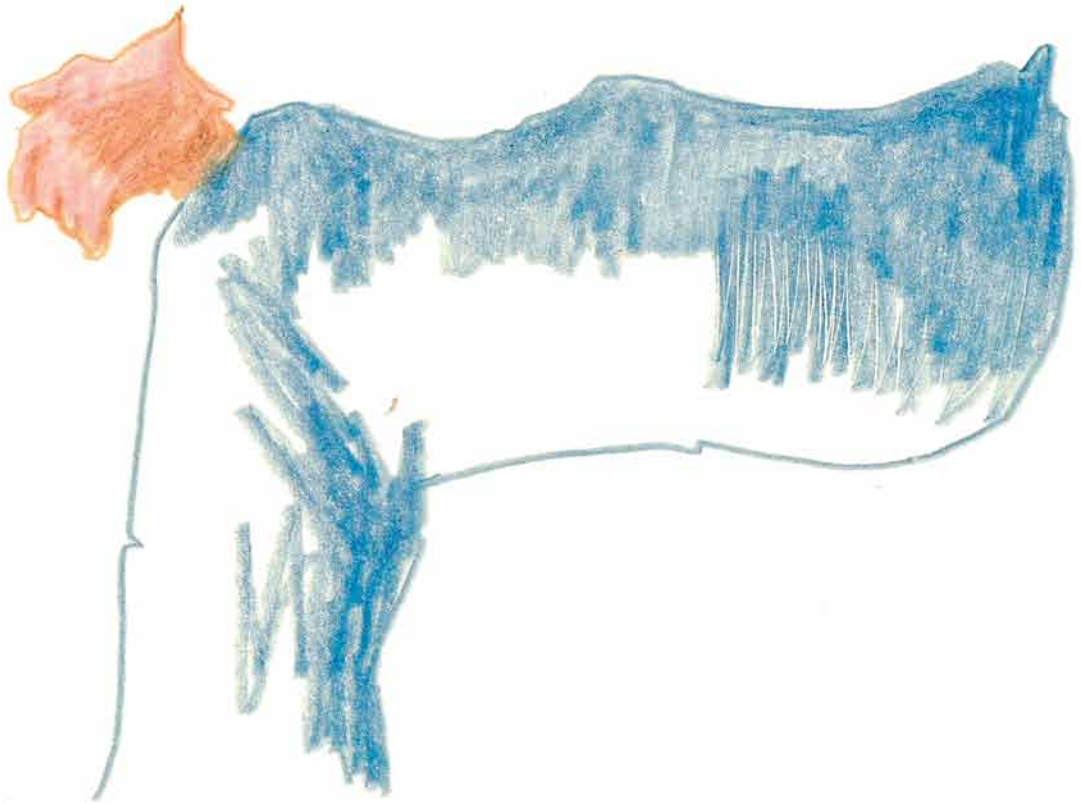
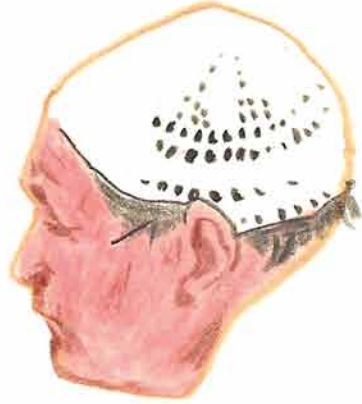
Dans la pratique, on peut identifier deux types de dévoiement du [*buen vivir*] : le « fondamentalisme » et la « récupération instrumentale ». Dans le cas du premier, on constate l'usage d'un discours anthropomorphique exclusif en faveur de la défense de la nature. Cette tendance s'est notamment manifestée dans nombre de documents publiés dans le cadre du Sommet de la Terre de Cochabamba en 2010. Le bolivien Javier Medina qualifie ces errements de « *postmodernisme du buen vivir* », tandis que d'autres, moins indulgents, emploient la nomme « *pachamamisme* ». En d'autres termes, ce point de vue consiste à adopter une conception holistique du monde exclusivement à partir de la pensée symbolique, cette dernière étant considérée comme la seule expression légitime. Il est évident que cette perspective est difficilement acceptable pour les cultures occidentales.

On peut comprendre que des leaders indigènes soient poussés à transformer leurs traditions en discours dans le cadre des luttes sociales dans lesquelles ils sont engagés. Il convient de respecter cette posture, car elle est à tout le moins moralement supérieure au discours capitaliste. Il est cependant moins compréhensible que des intellectuels – indigènes ou non – se prêtent à ce jeu. Ces derniers doivent adopter une attitude tout aussi critique face à la modernité occidentale que face au postmodernisme radical. Ils devraient savoir que seul le pluralisme culturel peut conduire à des résultats positifs du point de vue politique.

Le second dévoiement consiste en l'instrumentalisation de la sémantique du *buen vivir* par le pouvoir politique. Comme le revendique lui-même l'ancien ministre équatorien du Plan (René Ramirez), le *sumak kawsay* devient alors la

« redistribution du développement ». En d'autres termes, il se transforme en son contraire. Cette posture conduit les pouvoirs politiques à intégrer le *buen vivir* dans leurs discours de promotion de l'extraction de ressources non renouvelables ou encore des monocultures industrielles. Cet emploi a pour effet de banaliser le concept : on l'utilise comme équivalent de politiques d'« assistance » et il devient rapidement un slogan vide de sens [...] C'est le prix de la gloire : si le concept de *buen vivir* avait moins de force, il ne serait pas récupéré aussi facilement.

« El concepto de *sumak kawsay* (*buen vivir*) y su correspondencia con el bien común de la humanidad », François Houtart, in *Ecuador Debate, Acerca del buen vivir*, Quito, CAAP, décembre 2011, p. 57-76.



et Jamil Mahuad en 2000. Sa force de mobilisation au sein des populations autochtones, des syndicats, enseignants, étudiants, féministes et écologistes – autour de thèmes comme l'accès à la terre et à l'eau; les droits à la sécurité sociale et à l'éducation; l'établissement d'une économie alternative basée sur les

Au sein de la gauche communiste et révolutionnaire, le buen vivir est vu comme un nouveau terme de la novlangue néolibérale.

principes de réciprocité, solidarité, « relationalité », et complémentarité; la critique de la technologie moderne et de ses conséquences désastreuses sur l'environnement; mais aussi et surtout la reconnaissance en tant que nations et peuples distincts – en a fait un acteur incontournable de la scène politique équatorienne. Pour la CONAIE, l'établissement d'une relation être humain-nature basée sur le *sumak kawsay* est impossible dans le cadre du modèle colonial d'État-Nation existant, amarré à un système capitaliste globalisé, et qui place l'individu au centre de la politique. La réalisation du *sumak kawsay-buen vivir* est ainsi conditionnée par la fondation d'un État *plurinational*, au sein duquel seraient reconnues et respectées les identités multiples des différentes nations et peuples, et leur autonomie quant à la gestion de leur territoire, considéré comme « *espace de production et de reproduction de la vie*³ ». Le *sumak kawsay-buen vivir* implique donc une profonde remise en question des principes du libéralisme.

La crise globale du capitalisme, le vide éthique et politique, ainsi que la dévastation écologique occasionnée par un néolibéralisme impulsé par un État colonial, raciste et mono-culturel sont des facteurs qui ont propulsé le discours du *buen vivir-sumak kawsay* au devant de la scène. Les revendications et la force des propositions du mouvement autochtone ont séduit de nombreux secteurs progressistes de la population, pour certains affaiblis depuis la chute des modèles socialistes réels et devant le néolibéralisme triomphant (par exemple les mouvements étudiants, les syndicats de l'enseignement et le mouvement ouvrier en général).

Le *sumak kawsay* ne fait cependant pas l'unanimité. Le mouvement féministe lui reproche par exemple de ne pas intégrer une critique de la société patriarcale et une remise en question de la distribution traditionnelle des rôles entre hommes et femmes. Les peuples afro-équatoriens ne se reconnaissent pas dans le *sumak kawsay*, tandis qu'au sein des syndicats on reste sceptique face à un concept qui met l'accent sur l'appartenance ethnique plutôt que l'appartenance de classe. Au sein de la gauche communiste et révolutionnaire, le *sumak kawsay* est même vu comme un nouveau terme de la *novlangue* néolibérale, au même titre que le développement durable, et sans véritable portée théorique et transformatrice.

Le concept de buen vivir-sumak kawsay comme « alternative au développement »

D'un point de vue théorique, certains intellectuels autochtones comme Luis Macas, Blanca Chancoso, Nina Pacari ou Ampam Karakras ont largement contribué à la construction d'une version organique du *buen vivir-sumak kawsay*, culturellement

EXTRAIT / LE CONCEPT DE « DÉVELOPPEMENT » ET LA PERCEPTION ANDINE DU TEMPS

Le concept de « vivre bien » [ou « buen vivir »] des cultures indigènes d'*Abya-Yala* (et d'autres continents) s'établit dans des cadres philosophique et épistémologique totalement distincts des idéaux d'Aristote, Épicure ou encore Baudrillard. Les cosmo-visions indigènes d'*Abya-Yala* n'ont ni une conception circulaire du monde comme les Grecs, ni une conception linéaire et progressive du temps comme la tradition judéo-chrétienne. Elles considèrent que le temps est certes cyclique, mais qu'il se déroule en spirale plutôt qu'en cercle, une métaphore qui reflète à la fois ses discontinuités, sa réversibilité, sa qualité et sa non-homogénéité.

[...]

Pour le monde andin, le « développement » – pour utiliser un terme occidental – n'est ni

unidirectionnel ni irréversible [...]. L'objectif de développement qu'est le « vivre bien » ne se situe pas nécessairement en avant, dans un futur inconnu, mais peut également se trouver derrière, dans un passé à conquérir. L'« homme » andin marche à reculons vers le futur, tout en maintenant son regard vers le passé. C'est ainsi qu'il s'oriente et cherche l'utopie. Le fait que ce qui va arriver sera toujours « meilleur » que ce qui s'est passé (l'optimisme métaphysico-historique) est un axiome de la modernité occidentale. Cet axiome n'est pas valide dans le contexte andin. Dans celui-ci, ce qui est passé peut être « mieux », c'est-à-dire en équilibre plus stable, que ce qui vient.

[...]

Le fait que l'idéal du « vivre bien » [ou « buen vivir »] soit très difficile à rendre opérationnel

est dû en partie à l'incompatibilité entre les *matrices* des civilisations occidentale-moderne et amérindienne. Mettre en oeuvre une économie alternative, un autre type de « développement » dans le cadre du *suma qamaña* [ou du *sumak kawsay*] andins, sans changer la *matrice* de la civilisation, nous conduira irrémédiablement à une série d'incohérences et de tensions, en d'autres termes à une voie sans issue.

« Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino », Josef Estermann, *Polis, Revista Latinoamericana* n°33, 2012.

« fidèle » aux pratiques du monde autochtone et *campesino*, et à leurs structures politique, économique et sociale. Dénonçant une crise de la modernité capitaliste, ils prônent la construction d'un nouveau « paradigme civilisationnel », contre « la présence agressive de structures coloniales, d'un système politique et d'un modèle d'accumulation capitaliste », « en opposition à un modèle eurocentrique, colonial et discriminatoire »⁴. Le philosophe germano-bolivien Joseph Estermann avance que le *sumak kawsay* est à comprendre comme une épistémologie et une rationalité propre aux nations d'*Abya Yala*⁵, et méconnue de l'occident. Dans ce monde, les notions de « développement », « progrès » ou encore « pauvreté » sont dénuées de sens. Dans la cosmovision andine, est pauvre l'individu qui n'appartient à aucune communauté, l'expulsion de sa *comunidad* étant la plus grande carence qu'un être humain puisse connaître. Pour les peuples amazoniens, la pauvreté ou *mútsui* correspond à certaines situations particulières, comme le nonaccès aux produits essentiels de la biodiversité agricole par ignorance de la gestion de la biodiversité et des techniques de culture itinérantes. Ces formes de « pauvreté » sont résolues grâce aux échanges qui ont lieu au sein de la *comunidad*, en vertu des principes de réciprocité et de solidarité.

Ces considérations ne sont pas sans rappeler celles des théories post-développementalistes et des penseurs et intellectuels latino-américains de la décolonialité. Les tenants de ce courant de pensée remettent en question la pertinence et la validité du concept de « développement », évacuent les présupposés ontologiques de raison et de progrès qui président à ce projet universaliste axé sur la généralisation d'un mode de vie unique, et proclament la nécessité de rompre avec son caractère eurocentrique, colonial, raciste et fonctionnel au capitalisme.

Pour nombre de penseurs métis et autochtones latino-américains, le *buen vivir-sumak kawsay* offre une alternative qui s'inscrit en rupture avec ce modèle, dont la base économique est l'exploitation de l'être humain et de la nature. Une des grandes forces du *sumak kawsay* serait donc son potentiel non pas en tant que modèle alternatif de « développement », mais en tant qu'*alternative au développement*. Le *sumak kawsay* et le concept de *comunidad* sont ainsi présentés comme des outils de transformation face à un modèle et un système en crise. Elles tiendraient leur force du fait que les pratiques et les principes qui les nourrissent sont le résultat d'une trajectoire historique, au cours de laquelle les peuples et nationalités autochtones ont élaboré diverses stratégies pour préserver leurs formes de vie, face aux massacres et aux traumatismes de la colonisation, et de l'assimilation au capitalisme.

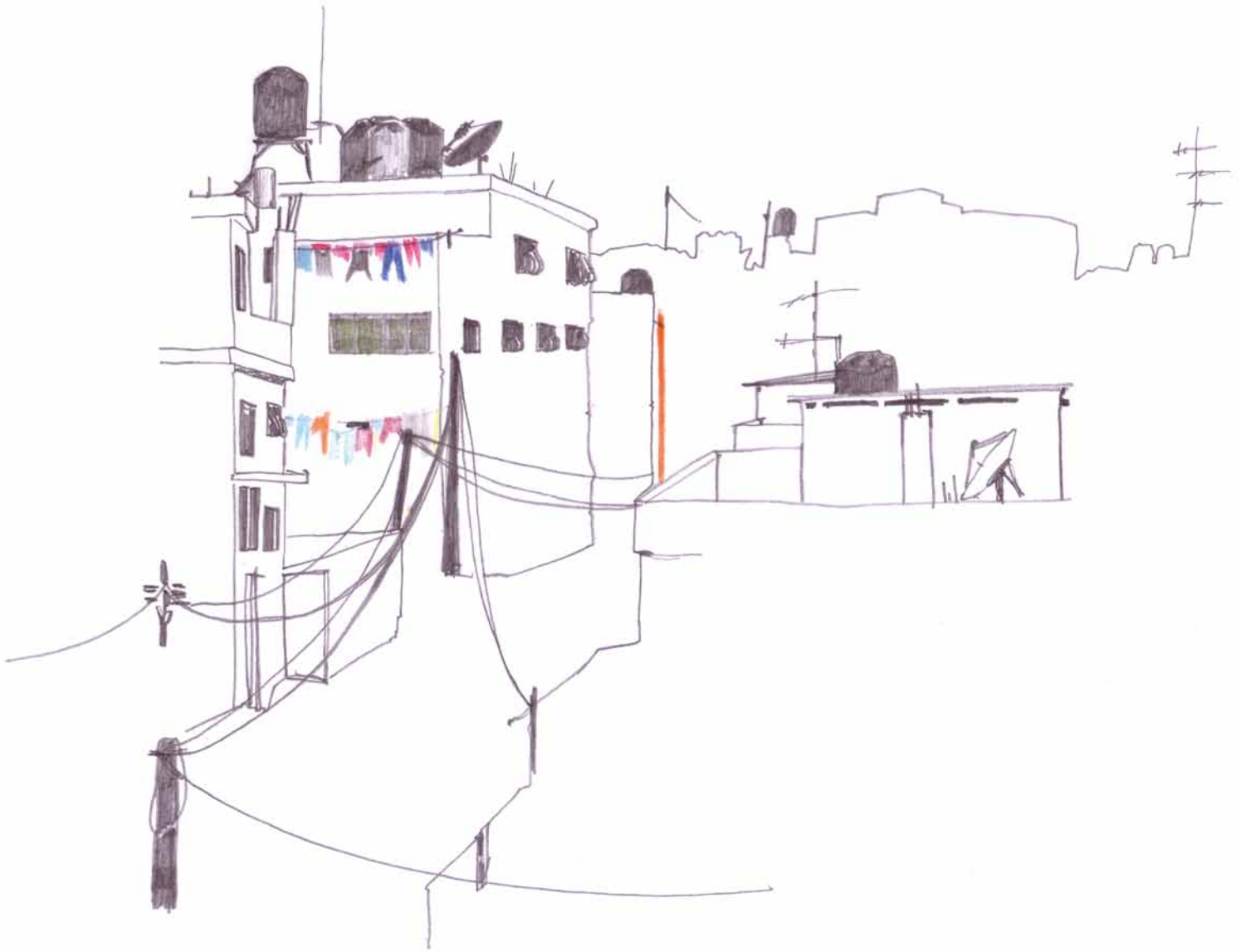
Le *buen vivir* selon la « révolution citoyenne »⁶

Depuis 2006 et l'accession de Rafael Correa au pouvoir, le *buen vivir-sumak kawsay* est devenu l'un des concepts fondateurs de la nouvelle Constitution (approuvée par référendum en septembre 2008), puis l'un des principes directeurs des politiques publiques

Une des grandes forces du *buen vivir* serait donc son potentiel non pas en tant que modèle alternatif de « développement », mais en tant qu'alternative au développement.

du gouvernement de la « révolution citoyenne ». Le concept est présent dans tous les discours et documents présidentiels et ministériels et dans la stratégie de développement du gouvernement, le *Plan national pour le buen vivir*, qui établit le cadre d'élaboration des politiques publiques. Dans ce dernier, figurent des références explicites à l'héritage des peuples autochtones ; au besoin d'établir une nouvelle relation avec la nature et de dépasser l'anthropocentrisme des modèles précédents ; à la nécessité de l'abandon du concept de « développement » et à son absence dans la culture autochtone ; à la *comunidad* comme entité politique élémentaire plutôt que l'individu ; et à la nécessité d'intégrer les principes de reconnaissance de la diversité culturelle. Les documents officiels ont cependant tendance à se référer plutôt au *buen vivir* qu'au *sumak kawsay*, ce dernier n'étant considéré que comme une source d'inspiration – parmi d'autres – dans l'élaboration du *buen vivir* gouvernemental. Il convient donc de bien distinguer le *buen vivir* du gouvernement du *sumak kawsay* dont nous avons parlé précédemment. Le *buen vivir* à la sauce de la « révolution citoyenne », intègre également une vision libérale basée essentiellement sur la théorie des *capabilités* du prix Nobel d'économie Amartya Sen et de la philosophe Martha Nussbaum et se réfère explicitement à la philosophie aristotélicienne en comparant son idée de bonheur au *buen vivir*.

En basant sa définition du *buen vivir* sur ces principes, le gouvernement se heurte à des contradictions théoriques. Tout d'abord, la théorie de Sen et Nussbaum est exclusivement axée sur le développement individuel et limite par conséquent le champ d'application de la matrice communautaire. Par ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote décrit une « vie heureuse » qui place l'être humain hors de la nature et en opposition par rapport à elle, et prône la subordination des sentiments et des instincts à l'intellect. Sa conception exclut les femmes,



les étrangers et les esclaves. Cette base commune que prétendent établir les documents gouvernementaux entre le *buen vivir* et le bonheur selon Aristote et Amartya Sen est cependant un élément très important d'un dispositif de dévoiement conceptuel du *buen vivir-sumak kawsay*. La référence à la pensée libérale est particulièrement aberrante puisque totalement incompatible avec les principes du *sumak kawsayx*.

Banalisation: le *buen vivir* comme slogan d'un néolibéralisme «reconstruit»

Cette contradiction dans les termes est soulignée à sa manière par les mouvements autochtones lorsqu'ils évoquent l'incohérence même de l'institutionnalisation du *sumak kawsay* dans le cadre d'un État-Nation bourgeois et colonial. Rendre opérationnel dans ce contexte un concept qui se réfère à des pratiques, une mémoire, une cosmovision en contradiction avec la modernité occidentale pose de nombreux problèmes. En particulier, la recherche d'instruments de conduite et d'évaluation de politiques publiques, tels que des indicateurs de *buen vivir*, vire à une

quantification absurde du point de vue de certains intellectuels autochtones, propre à vider le concept de son caractère révolutionnaire.

La gauche radicale et les mouvements sociaux voient dans cette rhétorique gouvernementale un leurre destiné à éviter le changement structurel que Correa promettait pourtant au début de son premier mandat. Certains vont même jusqu'à interpréter cette instrumentalisation comme un signe de la malléabilité et du caractère fonctionnel du *buen vivir-sumak kawsay* dans le capitalisme globalisé. L'approche hybride du gouvernement lui permet en effet de pratiquer un modèle de développement qui ne remet pas en cause l'économie de marché et l'insertion de l'Équateur dans l'économie globale (son appartenance à la «périphérie»). Mieux, le *buen vivir* devient un cadre conceptuel dans lequel le gouvernement peut légitimer un vaste projet de généralisation de l'accès au progrès et à la modernité occidentale, en somme la continuité du capitalisme.

Le gouvernement s'est lancé dans de vastes chantiers d'équipement du pays en infrastructures routières et hydroélectriques, le but premier étant

d'offrir aux investisseurs étrangers un environnement propice à l'accumulation de capital. En Équateur comme à l'échelle de l'Amérique Latine, la tendance actuelle est à l'accumulation par dépossession, et à la re-primarisation des économies avec une forte orientation vers l'exportation. Rafael Correa et son gouvernement parient aujourd'hui sur une intensification de l'extraction de pétrole dans la jungle amazonienne (le gouvernement s'est livré à une vaste opération marketing à Paris en février dernier, à l'occasion de la 13^{ème} campagne de titularisation de concessions⁷) et sur celle des minerais d'or et de cuivre dans les cordillères andines. Les rentes associées, dopées par des prix élevés de ces matières premières, permettent au gouvernement de soutenir un ambitieux plan social, tout en ménageant la rentabilité des investissements privés.

La recherche du *buen vivir* (dans sa version gouvernementale) permet de justifier cette stratégie économique : les revenus que l'État en tire permettent de bâtir des infrastructures publiques et d'alimenter de vastes plans d'assistance sociale. C'est grâce à ces grands travaux et à ce plan social que la société équatorienne atteindra le fameux *buen vivir*. On finit par coller l'étiquette de *buen vivir* à tout et n'importe quoi. Un nouvel aéroport ? *Buen vivir*. Une nouvelle autoroute ? *Buen vivir*. Un méga-barrage hydroélectrique ? *Buen vivir*. Une mine à ciel ouvert ? *Buen vivir*, etc.

La fameuse initiative Yasuní-ITT, qui consiste pour l'Équateur à obtenir (au cours d'une période limitée) des dons de la communauté internationale pour compenser la non-exploitation de réserves de pétrole situées dans le parc national amazonien du Yasuní, révèle elle aussi la profondeur des contradictions entre le discours et la pratique du gouvernement actuel. Jusqu'à présent, le gouvernement n'a pas su générer un climat propice à son succès. Les signaux envoyés par Correa et son gouvernement sont contradictoires (on parle fréquemment du « Plan B », qui consisterait à exploiter le pétrole en question si les fonds requis n'étaient pas récupérés à temps) et à même de dissuader d'éventuels donateurs qui exigent comme contrepartie l'assurance que l'exploitation n'aura pas lieu. Par ailleurs, la 13^{ème} campagne de titularisation pétrolière inclut des territoires qui bordent le Yasuní et pourraient affecter directement le parc et les populations qui y vivent. Enfin, de nombreuses concessions pétrolières situées en plein cœur du parc ont été attribuées à des sociétés transnationales et du pétrole y est d'ores et déjà exploité.

Parallèlement, le plan social de Correa, au pouvoir depuis six ans, n'a pas conduit à de véritables transformations structurelles en termes d'accumulation de capital. Telle n'est pas d'ailleurs son intention. Il déclarait en janvier 2012 : « nous réformons de manière positive le modèle d'accumulation, plutôt

que de le changer. Nous n'avons pas l'intention de porter préjudice aux riches, mais nous avons l'intention de construire une société plus juste et égalitaire⁸ ». Dans ce contexte, les grands groupes nationaux – en premier lieu les banques – et les transnationales minières et pétrolières sont les grands bénéficiaires

Le buen vivir devient un cadre conceptuel dans lequel le gouvernement peut légitimer un vaste projet de généralisation de l'accès au progrès et à la modernité occidentale, en somme la continuité du capitalisme.

de la « révolution citoyenne »⁹. Si redistribution il y a, c'est simplement celle d'un excédent exceptionnel grâce aux prix élevés du pétrole. En guise de politique socialiste, et malgré le « *hasta la victoria siempre!* » qu'on peut entendre chaque samedi lors de l'allocution présidentielle, on a plutôt l'impression d'assister à la mise en œuvre d'un néolibéralisme habilement « reconstruit » sur ses ruines.

Le lien logique avec le *buen vivir* est encore moins évident quand on considère les mauvaises expériences passées de ce type de modèle économique. Plus de quarante ans d'exploitation pétrolière en Amazonie équatorienne ont mené à des destructions environnementales irréversibles, des conséquences dramatiques en matière de santé publique et à la disparition pure et simple de peuples autochtones¹⁰. Par ailleurs, l'Équateur en connaît un rayon en terme de maladie hollandaise, de malédiction des ressources et autres tares des économies d'enclaves liées à l'exportation de biens primaires non transformés (et donc à bon marché). L'exploitation minière à grande échelle, sur laquelle le gouvernement a basé sa stratégie future de développement, affiche, au Sud comme au Nord, un dossier accablant en matière de destructions d'écosystèmes, de criminalité économique ou encore de participation à des guerres civiles. Les méga-projets miniers à ciel ouvert situés dans des zones sensibles en termes de ressources en eau et de biodiversité, et le plus souvent sur des territoires autochtones, sont susceptibles de détruire les bases matérielles qui rendent possible la proposition d'un projet de société différent. Bref, on est bien loin de la rupture avec l'anthropocentrisme et la relation d'exploitation que l'être humain entretient avec la nature.

Faux et vrais espoirs

Même en laissant de côté ces contradictions théoriques, la quête du *buen vivir* gouvernemental semble

tenir de la quadrature du cercle. Le *buen vivir* qu'a construit le gouvernement, à partir d'élucubrations politico-philosophiques et non de pratiques réelles, apparaît comme un instrument de promotion d'un capitalisme qui a délégué sa reproduction à un État bienveillant, qui met en œuvre un socialisme

Le buen vivir reste une formidable source d'inspiration et peut offrir une perspective pour penser les alternatives dont le Nord a cruellement besoin.

en trompe-l'œil, masquant le « processus le plus abouti de modernisation capitaliste qu'a connu le pays au cours de son histoire », comme l'affirme Decio Machado, sociologue et responsable de campagne d'Alberto Acosta au cours des dernières présidentielles¹¹.

Malgré cette instrumentalisation, le *buen vivir-sumak kawsay* reste une formidable source d'inspiration et peut offrir une perspective pour penser les alternatives dont le Nord a cruellement besoin. Certes, la question de l'applicabilité, ou de la « transposabilité » du *sumak kawsay* à d'autres contextes est un vaste débat. Au même titre que la notion des

« biens communs à l'échelle mondiale » ou le projet éco-socialiste – avec lesquelles les similitudes sont évidentes –, le *sumak kawsay* reste une utopie. Cependant, la modification radicale de la relation être humain-nature et la *comunidad* (pensée à l'échelle planétaire, c'est-à-dire l'humanité comme collectif) sont deux inséparables piliers du *sumak kawsay* qui offrent un point de départ. Car une modification de notre rapport à la nature n'interviendra pas sans de profondes mutations sociales et sans le rejet de l'individualisme. Une des conclusions auxquelles aboutissent les différents débats autour de l'applicabilité du *sumak kawsay* est l'impérative sortie du capitalisme et, par conséquent, de la logique du profit et de la productivité. En particulier, dans un pays comme l'Équateur, on fait état de l'urgence d'abandonner les politiques extractivistes (exploitations de pétrole, minéraux, bois, etc.) au profit d'un soutien et de la promotion des initiatives communautaires citées plus haut. Mais on va souvent plus loin, en diagnostiquant une « crise de civilisation » qui requiert un changement à l'échelle planétaire d'abord dans le mode et les relations de production, mais aussi de consommation, ainsi qu'une remise en question du modèle urbain actuel. Les « mondes » andins et amazoniens ont cependant ceci de particulier qu'ils sont le milieu de vie et de pratiques sociales, économiques et politiques de sociétés agricoles et même

BIBLIOGRAPHIE

Alberto Acosta, *La Maldición de la Abundancia*, Quito, Abya Yala, 2009.

CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito, Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, 2007.

Boaventura De Sousa Santos, *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*, Mexico, Siglo XXI Editores, 2010.

Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Editorial el perro y la rana, 2007.

Josef Esterman, « La racionalidad del todo: lógica andina » in *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 111-135.

Andrés Guerrero, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcripción: análisis históricos, estudios teóricos*, Quito, FLACSO et Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 456.

Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir bien / buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración, 2010

Luis Macas, « El sumak kawsay », in *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD, 2011, p. 47-60.

Decio Machado, *Las élites económicas: los verdaderos beneficiarios del Gobierno de Rafael Correa*, Rebelión, 2012, <http://www.rebelion.org>.

Javier Medina, *Suma qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz, Garza Azul Editores, 2006, p. 105-111.

Raúl Prada, « El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico », in *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2012, p. 159-184.

Aníbal Quijano, *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*, Caracas, Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001.

Carlos Viteri Gualinga, « Visión indígena del desarrollo en la Amazonía », in *Pueblos Indígenas y Educación*, n° 56, Quito, Abya Yala / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica-GTZ, 2005, p. 25-32.

Jeffery Webber, *From Rebellion to Reform In Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*, Chicago, Haymarket Books, 2011.

de chasseurs, lesquelles n'ont pas d'autre choix que de recourir à une organisation communautaire de leurs moyens de production, dans laquelle le marché reste « encastré » dans la sphère sociale. Elles offrent un exemple à partir duquel il est possible d'envisager le passage de la compétition à la coopération, de l'efficacité et de la productivité aux satisfactions de l'apprentissage et à une autre conception du temps. De là vient sans doute le potentiel du *sumak kawsay*. Devant l'urgence de sortir du capitalisme, il est sans doute possible d'y trouver une source d'inspiration pour construire un projet de société à plus grande échelle. Si espoir il y a, c'est bien là qu'il se trouve, mais sûrement pas dans le *buen vivir* institutionnalisé par le gouvernement de Correa.

NOTES

1. Par conséquent, le fait de parler de relation être humain-nature est quelque peu contradictoire. Nous utilisons néanmoins ici la formulation « relation être humain-nature » par souci de clarté.
2. La notion de « relationalité » (*relacionalidad* en espagnol) prône une vision holistique du monde où chaque élément est en relation complexe avec tout autre.
3. CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito, Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, 2007.
4. Luis Macas, « El sumak Kawsay », in *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD, 2011, p. 50.
5. *Abya Yala* est le nom sous lequel certains peuples autochtones désignent le continent que l'Occident connaît sous le nom d'Amérique.
6. La « révolution citoyenne » est le slogan choisi par Correa et son parti politique pour qualifier son projet politique.
7. Voir sur le site du *Monde* l'article : « Mobilisation pour l'Amazonie équatorienne déchirée entre pétrole et biodiversité ».
8. Entretien au *Telégrafo*, Quito, le 12 janvier 2012.
9. <http://www.rebellion.org/docs/145047.pdf>.
10. En témoignent les désastres à la charge de la société américaine Chevron-Texaco, qui a d'ailleurs été condamné en 2011 par la justice équatorienne à verser 9 milliards de dollars aux communautés affectées en guise de dommages et intérêts. Un record. Voir sur le site du *New York Times*, « Ecuador Judge Orders Chevron to Pay \$9 Billion ».
11. Decio Machado, *Las élites económicas: los verdaderos beneficiarios del Gobierno de Rafael Correa*, Rebelión, 2012, accessible en ligne sur le site www.rebellion.org.

**POUR VOUS ABONNER
À LA **RdL** RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

L'ÉCONOMIE DE L'ATTENTION

PAR YVES CITTON*

Au carrefour des neurosciences, des technologies numériques, du marketing, des sciences de la communication, de la rhétorique, de la sociologie et de l'activisme politique, un nouveau champ de recherches et de réflexion est en train de prendre forme autour de la notion d'*économie de l'attention*. Dans nos sociétés offrant un accès virtuellement illimité à l'écrit, au son et à l'image, le « temps d'attention » apparaît comme la nouvelle rareté en passe de reconfigurer les lois de l'économie et de la politique.

De l'économie des biens matériels à l'économie de l'attention

À la suite des intuitions du sociologue Gabriel Tarde (1902), des travaux d'Herbert Simon (1971), des essais à succès d'Alvin Toffler (qui popularise la notion d'*information overload* en 1970) et de l'ouvrage programmatique de Georg Franck (1998), l'expression *attention economy* s'est imposée à l'occasion de la polémique suscitée en 1997 par un article de Michael Goldhaber qui affirmait l'existence d'« un nouveau type d'économie » induit par les propriétés du cyberspace. Il y soutenait que, « *comme toute autre forme d'économie, celle-ci est basée sur ce qui est à la fois le plus désirable mais surtout le plus rare, et c'est maintenant l'attention venant d'autres personnes qui satisfait cette double caractéristique* ».

Dans les années suivantes, l'économie de l'attention a été le lieu d'un retournement fondamental de nos logiques économiques ancestrales. Comme le disent les spécialistes du management Thomas Davenport et John Beck dans leur ouvrage *The Attention Economy* (2001), « *jadis, l'attention était considérée comme acquise, et c'étaient les biens et les services qui étaient perçus comme porteurs de valeur. À l'avenir, beaucoup de biens et de services seront fournis gratuitement en échange de quelques secondes ou minutes d'attention de la part de l'utilisateur¹* ». Ce ne sont plus les produits de consommation, mais « *l'attention qui est désormais l'objet rare par excellence²* ». C'est ce bien dont Patrick Le Lay, le PDG de TF1, déclarait en 2004 faire commerce : « *Ce que nous vendons à Coca-Cola, c'est du temps de cerveau disponible* ».

L'horizon théorique d'une meilleure compréhension de l'économie de l'attention a donc des implications très concrètes : l'attention humaine étant le bien dont la rareté devient désormais hégémonique — du moins au sein de la sphère culturelle reconfigurée par Internet —, c'est *La Revue des livres* qui devrait vous payer pour bénéficier de votre précieuse attention — plutôt que vous ne deviez, comme aujourd'hui, payer pour avoir accès à son contenu.

Déficits de l'attention et histoire du capitalisme

En réalité, il faut situer les origines de cette grande transformation dans le développement parallèle de l'industrialisation et du marketing à partir du milieu du XIX^e siècle. Jonathan Crary a bien analysé, dans *Suspensions of Perception*, (2001), comment l'attention devient alors une question socio-économique centrale, dès lors que le travail à la chaîne exige de mobiliser une attention très particulière de la part des producteurs, en même temps que l'écoulement des produits ainsi fabriqués en grand nombre requiert de capter l'attention de nouvelles masses de consommateurs, à travers l'émergence des premières formes de publicité et de marketing à grande échelle. Le développement d'une psychologie expérimentale de l'attention accompagne de près — depuis maintenant un siècle et demi — les tensions et reconfigurations incessantes auxquelles les évolutions du capitalisme soumettent nos capacités à être, à rester ou à devenir attentifs à certains phénomènes plutôt qu'à d'autres.

Même si les neurosciences s'efforcent d'en comprendre les déterminants physiologiques, les troubles déficitaires de l'attention (TDA) ne sont souvent que le symptôme des multiples exigences contradictoires auxquelles nous soumettent nos structures de vie et de production contemporaines. En contrôlant nos enfants à grand renfort de médicaments, nous employons la chimie pour contraindre leur attention, coûte que coûte, à se plier aux besoins — inédits, parfaitement factices et terriblement invasifs — du Janus capitaliste, qui prône simultanément une implacable discipline productive et un hédonisme consumériste sans limite. C'est bien dans le cadre large d'une *économie* de l'attention qu'il faut impérativement situer les TDA (contrairement à ce que font de trop nombreux médecins, pédopsychiatres, psychologues ou neurobiologistes) : si nos enfants et nous-mêmes souffrons de quelque chose, c'est d'abord de cette maladie socio-économique qu'est le capitalisme.

*Yves Citton est professeur de littérature française du XVIII^e siècle à l'université de Grenoble-3 et membre de l'umr LIRE. Il a récemment publié *Gestes d'humanité* (2012), *Renverser l'insoutenable* (2012) et *Zazirocratie* (2011). Il co-dirige la revue *Multitudes* et collabore régulièrement à la *Revue des livres*. Il prépare actuellement un ouvrage sur l'écologie de l'attention.



Cartographier les multiples régimes d'attention

Comme l'a souligné Richard Lanham dans *The Economics of Attention* (2006), les rhétoriciens ont été les premiers à théoriser, depuis deux millénaires, les divers procédés (argumentatifs, narratifs, mais aussi intonatifs et gestuels) par lesquels les orateurs peuvent espérer capturer, puis captiver l'attention de ceux qui les entendent et les regardent. La tradition rhétorique décline en réalité l'attention en trois domaines: l'*attentio* stricto sensu, ou tension morale de la volonté vers le discours; la *docilitas*, ou tension cognitive de l'intelligence; la *benevolentia*, ou tension affective du cœur. À partir de là sont déclinés trois ensembles de dispositifs rhétoriques susceptibles de rendre attentif l'auditeur, des dispositifs embrayeurs d'un désir d'écouter, d'un désir de comprendre et d'un désir d'aimer³.

Outre sa *durée* et son *intensité*, déjà identifiées par les études de Théodule Ribot publiées à la fin du XIX^e siècle, une série de dichotomies ont été proposées

(ou ressuscitées) récemment pour caractériser différents types et régimes d'attention, donnant lieu à différents modes de capture. L'attention peut être *captive*, comme c'est le cas lorsque des spectateurs prisonniers de leur siège se voient infliger des publicités avant le commencement d'un film, ou *volontaire*, comme lorsque je choisis de lire un livre sur la plage plutôt que de bronzer les yeux fermés. Elle peut être *attractive*, lorsque c'est la perspective d'un plaisir ou d'un gain qu'on fait miroiter devant moi (loterie, discount, soldes), ou *aversive*, lorsqu'un gros panneau de couleur vive m'annonce un danger de mort. Elle peut être *patente* (*front-of-mind*), lorsque je suis concentré sur une tâche à laquelle je consacre consciemment mes efforts (rédiger un texte), ou *latente* (*back-of-mind*), lorsque je conduis une voiture en parlant avec un passager⁴.

Avec davantage de distance critique, un bel article de Dominique Boullier décrit trois régimes différents à distinguer au sein des industries actuelles de l'attention. Le régime de *la fidélisation*, illustré par

le fichier clients et le *consumer relationship management*, cherche à établir une relation stable fondée sur l'écoute réciproque, sur le long terme, entre une firme (identifiée par une « marque ») et ses consommateurs, rassurés par l'attention qu'on fait mine de leur porter. Le régime de *l'alerte*, au lieu de viser

Toute œuvre d'art dépend en effet pour sa circulation d'une économie de l'attention, qu'elle contribue à reconditionner en retour.

la stabilité du long terme, repose au contraire sur « l'intensité des émotions et des stimulations de toute sorte », en une « excitation permanente » reposant sur le *priming*, c'est-à-dire sur l'enregistrement de couches superficielles de marqueurs diffus, auxquels on reste attentif comme de loin et de façon virtuelle mais que l'on pourra mobiliser rapidement lorsqu'un stimulus viendra en activer la pertinence. Après avoir déstabilisé les principes de la fidélité, ce régime de l'alerte est aujourd'hui confronté à un zapping généralisé et à une « réduction tendancielle du taux d'attention à une suite de flash », qui en sape les bases. D'où l'émergence d'un troisième régime caractérisé par *l'immersion* dans un mode d'existence virtuel, illustré par les jeux vidéo, où « l'attention est synonyme d'une absorption totale dans cette autre existence », mais où « c'est notre action et notre action focalisée qui font tenir ce monde, qui n'est plus représentation mais éaction⁵ ».

Une question centrale au carrefour des disciplines

Ainsi cadrée, l'économie de l'attention mérite d'être placée au cœur du travail auquel sont désormais appelées les disciplines réunies sous la bannière des Humanités. Toute œuvre d'art dépend en effet pour

sa circulation d'une économie de l'attention, qu'elle contribue à reconditionner en retour. Si l'économie « classique » (celle qui optimise les choix en fonction de la rareté des marchandises matérielles et de la production de services) a toujours régi le destin des œuvres, celles-ci ont de tout temps inventé des façons innovantes de traiter cette rareté qu'est l'attention — rareté *perpétuelle* de l'attention, puisque la vie humaine a toujours été trop courte, mais rareté *nouvelle* dans la mesure où la multiplication des ressources culturelles aujourd'hui disponibles grâce aux réseaux numériques accroît de façon exponentielle le « coût d'opportunité » de tout choix attentionnel.

L'économie de l'attention est au carrefour de trop de disciplines pour qu'on puisse en cartographier la présence généralement diffuse. Les questions d'économie se sont insérées au cœur des théories psychologiques de l'attention avec les travaux du psychologue Daniel Kahneman, qui a obtenu le (pseudo) prix Nobel d'économie en 2002. Dans *Attention and Effort* (1973), il infléchissait la recherche mettant au premier plan le problème des « ressources attentionnelles » (plus que celui des circuits par lesquels se fait la sélection des données perceptives) : cette approche économique de l'attention résonnait avec ce qui se développait à l'université de Chicago (approche économique du mariage, de la criminalité, etc.). Aujourd'hui, ce sont les neurosciences qui ont pris le relais de la psychologie expérimentale, dans des séries de recherches décrites clairement par Jean-Philippe Lachaux dans *Le Cerveau attentif* (2011).

Ces travaux s'articulent désormais de très près avec les réflexions centrées sur le design du hardware et du software : comme en témoignent à la fois la perspective théorique dégagée par Alexander Galloway dans *The Interface Effect* (2012) et l'ouvrage collectif dirigé par Claudia Roda, *Human Attention in Digital Environments* (2011), le développement des interfaces humain-machine tend à établir une continuité entre les ressources attentionnelles internes au corps humain et les capacités de

EXTRAIT / CAPITALISME ET PROBLÈME DE L'ATTENTION

Depuis le XIX^e siècle, et en particulier durant ses deux dernières décennies, la modernité capitaliste a engendré une re-création incessante des conditions de l'expérience sensorielle, dans ce qui peut être considéré comme une révolution des moyens de perception. Le problème de l'attention est ainsi devenu une question primordiale. Sa centralité était directement liée à l'émergence d'un champ social, urbain, psychique et industriel toujours plus saturé de stimuli sensoriels. L'inattention,

spécialement dans le contexte de nouvelles formes de production industrielle à grande échelle, commença à être traitée comme un danger et un problème important, quoique ce soient souvent les agencements propres à la modernité elle-même qui produisent l'inattention. Une dimension centrale de la modernité apparaît dans la crise persistante de la capacité d'attention, crise au cours de laquelle l'évolution des configurations du capitalisme pousse continuellement

l'attention et la distraction vers de nouvelles limites et de nouveaux seuils, avec une séquence infiniment répétée de nouveaux produits, qui sont à la source de nouvelles stimulations et flux d'information, auxquels répondent de nouvelles méthodes de gestion et de régulation de la perception.

Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, Cambridge, The MIT Press, 2001, p. 13-14 — trad. d'Y. Citton.

computation, d'affichage, d'interaction offertes par les ordinateurs. L'économie de l'attention ne peut plus être conçue autrement que comme une affaire déjà « post-humaine » : le trading à haute fréquence entre serveurs, décrit par Alexandre Laumonier dans *6. Marchés financiers, le soulèvement des machines* (2013)⁶, n'est que l'exemple le plus frappant de la constellation toujours plus complexe et incontrôlée qui associe intimement les économies intriquées de l'attention humaine et de la computation machinique.

Ce sont bien sûr les spécialistes du marketing, de la publicité et du management qui se sont emparés le plus tôt des questions d'économie de l'attention, de façon à optimiser leurs outils de capture. Mais la sociologie du travail commence à contre-attaquer, avec une multiplication d'enquêtes sur les tensions souvent insoutenables engendrées dans les subjectivités par les exigences que le capitalisme contemporain impose aux travailleurs — *L'Intimité au travail* de Stefana Broadbent (2011) ou *Global Burn-out* de Pascal Chabot (2013)⁷ en sont de bons exemples.

D'autres disciplines apportent pourtant des éclairages plus inattendus, et parfois plus novateurs⁸. De par leurs sensibilités politiques et leur prise directe sur l'actualité, ce sont souvent les études cinématographiques qui ont produit les analyses les plus approfondies de l'économie de l'attention, à la fois dans leur déploiement historique, avec *In piena luce* de Gabriele Pedullà (2008), et dans leurs enjeux sociopolitiques, avec l'ouvrage essentiel de Jonathan Beller, *The Cinematographic Mode of Production: Attention Economy and The Society of the Spectacle* (2006).

Politiques de l'attention

Ce sont précisément ces enjeux sociopolitiques de l'économie de l'attention dont il est urgent de prendre la mesure. Des penseurs contemporains comme Daniel Bounie, Maurizio Lazzarato ou Bernard Stiegler y réfléchissent depuis plusieurs années, avec des échos variables dans la sphère médiatique.

Plusieurs auteurs non-francophones mériteraient par ailleurs d'être traduits de toute urgence pour les contributions essentielles qu'ils ont apportées à ces questions.

Jonathan Beller illustre une veine marxiste-débordienne montrant que toute l'industrie (culturelle) mise en place pour assurer la production d'une certaine attention est la contrepartie indispensable de la production des biens matériels par le capitalisme contemporain. Le travail nécessité par la production des désirs consuméristes est aussi essentiel, quoique plus diffus, que celui requis par la fabrication des objets. Loin d'être des spectateurs passifs, nous sommes des producteurs actifs de la valorisation capitaliste lorsque nous regardons un film ou une série télévisée.

Avec la notion de « sémiocapitalisme », Franco 'Bifo' Berardi théorise les logiques de production par lesquelles l'actuelle circulation des signes entraîne les pathologies sociales multidimensionnelles de l'attention (TDA, stress, burn-out, dépression, panique, Prozac, Viagra, suicide, etc.). Le dernier ouvrage de Jean-Paul Galibert, *Suicide et sacrifice* (2012), pousse cette analyse jusqu'à faire de cet effondrement de nos capacités attentionnelles le mode d'autodestruction caractéristique de notre phase « hypercapitaliste ». 'Bifo' esquisse pour sa part des voies de résistance politiques capables de prendre appui sur le besoin désespéré qu'a le sémiocapitalisme de nos attentions — puisqu'un signe n'est rien tant qu'il n'est pas perçu par une subjectivité — pour retourner les logiques actuelles d'aliénation en pratiques activistes d'émancipation.

Repenser la politique à travers l'économie de l'attention conduit en réalité à deux déplacements majeurs. Premier déplacement : toutes les questions qui font débat sur les scènes médiatiques du moment doivent faire l'objet d'un questionnement préliminaire en amont. Pourquoi prêtons-nous notre attention collective à ceci (dont tout le monde parle)

EXTRAIT / NOTRE REGARD, SOURCE DE VALEUR

Le travail de la croyance est l'une des formes majeures de ce que j'appelle la valeur productive de l'attention humaine. [...] Les mass-médias, pris dans leur ensemble, constituent une usine déterritorialisée, dans laquelle les spectateurs font le travail de se fabriquer eux-mêmes de façon à correspondre aux protocoles libidinaux, politiques, temporels, corporels et, bien entendu, idéologiques d'un capitalisme en voie d'intensification croissante. [...] Lire des objets (bouteilles de Coca, chaussures, voitures, etc.), c'est produire leur

signification. L'image est perçue non seulement en elle-même, mais comme une conséquence de sa perception par les autres. La densité de cette perception par les autres fait partie de sa qualité d'image — de son « caché ». En percevant la composante fétiche de l'image, nous percevons la valeur supplémentaire qu'elle acquiert du fait d'être regardée par les autres. Nous comprenons ainsi que les médias, en tant qu'usine déterritorialisée, sont devenus un site de production globale. La valeur de notre regard contribue à accroître la valeur de l'image ;

elle soutient le fétiche. [...] Percevoir que des images passent par la perception des autres accroît leur taux de circulation, et donc leur valeur. *To « see » is already to « buy » (I'll buy that), to look is to labor.*

Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and The Society of the Spectacle*, Hanovre, Dartmouth College Press, 2006, p. 78, 108, 112, 115, 231 — trad. d'Y. Citton

plutôt qu'à cela (dont presque personne ne traite)? Problématiser l'attention revient donc à questionner ce que Sandra Laugier et les pragmatistes américains ont appelé « l'importance de l'importance ». Nos impasses politiques actuelles tiennent davantage aux questions que nous posons (ou non), qu'aux réponses que nous trouvons (ou non). S'interroger sur ce qui a dirigé notre attention vers ceci plutôt que cela doit donc devenir *LE* préalable de tout débat politique.

Deuxième déplacement: l'« aliénation » n'apparaît plus comme une chose mauvaise en soi, dès lors que l'attention n'existe que pour s'aliéner dans des phénomènes extérieurs. Nos plus belles expériences viennent de moments où nous sommes complètement absorbés dans une observation, une œuvre, un(e) amant(e). La question est donc plutôt de bien choisir ses aliénations. Le capitalisme contemporain (cognitif, mental, sémio-, hyper-) est plus que jamais dépendant de nos orientations attentionnelles, que personne ne peut contraindre complètement. Ma capacité de faire attention à ceci plutôt qu'à cela, même si elle peut être largement conditionnée, reste mon dernier retranchement d'autonomie: chacun

peut fermer les yeux, se boucher les oreilles, penser à autre chose ou, plus simplement, zapper, fermer le livre, vendre sa télévision. Le fondement de ma puissance d'agir repose donc sur ce par quoi je cherche toujours à m'aliéner...

Anthropologie de la visibilité

L'ouvrage qui a décrit avec le plus d'ampleur et de brio les implications socio-anthropologiques des transformations de l'attention est toutefois celui d'un philosophe allemand, spécialiste d'architecture et d'urbanisme, Georg Franck, dont l'admirable *Ökonomie des Aufmerksamkeit* (1998) n'a malheureusement pas encore été (intégralement) traduit ni en anglais ni en français. Sous le nom de *Capitalisme mental* (2005), Franck a posé les bases d'un vaste édifice théorique balisant la dimension anthropologique d'une économie de l'attention. Il nous invite à repérer un tout autre régime de valorisation, au sein duquel le degré de « prééminence » tient le rôle que joue le capital financier dans la production des biens matériels. Plus qu'à notre perception des objets extérieurs au sein d'une situation d'*information overload*,



Georg Franck nous aide à penser le rôle constituant que joue pour chacun de nous l'attention que nous nous prêtons les uns aux autres.

Deux principes sont ici fondateurs. D'une part, selon le mot de Berkeley que Barbara Carnevali a mis au cœur de son dernier ouvrage (*Le apparenze sociali*, 2012), *esse est percipi*: être (un humain socialisé), c'est être perçu. Loin d'être un phénomène superficiel, l'image que les autres me renvoient de moi et qui circule parmi eux est essentielle à la valeur que je peux m'attribuer à moi-même. La multiplication des discours, des enregistrements, des images, des vidéos qui circulent aujourd'hui sur nos écrans et nos réseaux sociaux constituent une sphère de valorisation qui est au cœur de notre être (tout autant qu'à sa surface).

On voit ici converger l'économie de l'attention et les politiques du *care*: nul ne peut survivre en société sans bénéficier de l'attention (sollicitude, soin, assistance) d'autrui; mais il faut commencer par être visible pour que les autres vous prêtent attention (et *care*). Visibilité et médiatisation sont les leviers de nos politiques contemporaines, on le savait depuis

longtemps; l'économie de l'attention nous aide à comprendre cette nouvelle physique du pouvoir (un pouvoir-être-vu-et-être-entendu) exacerbée par les nouvelles technologies.

Second principe: le quantum d'attention à partager au sein d'une collectivité est toujours limité (et peut-être constant). Partant de ce constat, Georg Franck propose une analyse graduée des modes de visibilité et d'attraction configurant les flux d'attention par lesquels nous nous valorisons les uns les autres. «Notoriété», «célébrité», «réputation», «proéminence», «prestige»: c'est un nouveau vocabulaire qu'il nous faut différencier et conceptualiser pour rendre compte de tels phénomènes — dont les «biens symboliques» et la «distinction» de Pierre Bourdieu n'ont donné qu'une représentation grossière, bien qu'utile.

Repérer de nouveaux modes d'exploitation

Quoique la micro-économie de l'attention conduise à questionner le phénomène de l'aliénation et appelle à constituer de nouvelles catégories analytiques pour comprendre les processus en cours, des considérations macro-économiques conduisent à remettre au

PISTES BIBLIOGRAPHIQUES

Philippe Aigrain, «Attention, Media, Value and Economics», *First Monday*, vol. 2, n°9-1, sept. 1997.

John Beck et Thomas Davenport, *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*, Cambridge, Harvard Business School, 2001.

Jonathan Beller, *The Cinematographic Mode of Production: Attention Economy and The Society of the Spectacle*, Hanovre, Dartmouth College Press, 2006.

Franco Berardi, *The Soul at Work*, New York, Semiotext, 2009; *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, Londres, Minor Composition, 2010.

Dominique Boullier, «Les industries de l'attention: fidélisation, alerte ou immersion», *Réseaux*, n°154, 2009, p. 233-246; «Composition médiatique d'un monde commun à partir du pluralisme des régimes d'attention», in Pierre-Antoine Chardel, *Conflit des interprétations dans la société de l'information*, Paris, Hermès, 2012.

Barbara Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologne, Il Mulino, 2012.

Jonathan Crary, *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and the Modern Culture*, Cambridge, MIT Press, 1999.

Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit: Ein Entwurf*, Munich, Carl Hanser, 1998; *Mentaler Kapitalismus: Eine politische Ökonomie des Geistes*, Munich, Carl Hanser, 2005.

Jean-Paul Galibert, *Suicide et sacrifice. Le mode de destruction hypercapitaliste*, Paris, Lignes, 2012.

Alexander R. Galloway, *The Interface Effect*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 2012.

Michael H. Goldhaber, «Principles of a New Economy», www.well.com/user/mgoldh/principles.html, 1996; «The Attention Economy and the Net», *First Monday*, 2-4, 1997, <http://firstmonday.org>.

Daniel Kahneman, *Attention and Effort*, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1973.

Jean-Philippe Lachaux, *Le Cerveau attentif. Contrôle, maîtrise, lâcher-prise*, Paris, Odile Jacob, 2011.

Richard A. Lanham, *The Economics of Attention. Style and Substance in the Age*

of Information, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011.

Gabriele Pedullà, *In piena luce, I nuovi spettatori e il sistema delle arti*, Milan, Bompiani, 2008.

Claudia Roda (dir.), *Human Attention in Digital Environments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Trebor Scholz, *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*, New York, Routledge, 2013.

Gabriel Tarde, *Psychologie économique*, Paris, Alcan, 1902.

Alvin Toffler, *Le Choc du futur*, Paris, Denoël, 1970.

premier plan la notion d'exploitation. Un volume collectif dirigé par Trebor Scholz et consacré au *Digital Labor* fait le point sur cette question. À mi-chemin entre le terrain de jeu (*playground*) et l'usine (*factory*), l'Internet s'est mis en place selon un mode de production relevant du *playbor*: ceux qui nourrissent

L'écophilosophie de l'attention n'abolit pas par miracle l'économie des biens matériels : La Revue des Livres a encore besoin de vos deniers.

le web de leurs passions, de leurs hobbies, de leurs savoirs et de leur narcissisme ne sont-ils pas davantage des joueurs (*players*), qui bloguent par plaisir, que de la main d'œuvre (*labor*) salariée? La communication «immatérielle» ne relève-t-elle pas d'une économie digitale de l'attention qui met au rencart les vieilles lois de l'économie matérielle classique? Une telle description relève en fait plus de la fable que de l'analyse.

Précisons donc quelques points essentiels : 1) L'économie de l'attention ne fait que se superposer à l'économie matérielle (en la reconfigurant mais sans nullement la remplacer) : la première a besoin des usines (chinoises) de la seconde (avec leur exploitation massive et brutale) pour surfer sur Internet. 2) Même si elle constitue une irréductible sphère d'autonomie primordiale, l'attention peut non seulement être conditionnée et contrainte (sous la pression de la peur ou du besoin), mais également être détournée et accaparée par des dispositifs d'exploitation, qui en écrèment la productivité diffuse : les principaux exemples d'accumulation capitaliste des dernières années (Google, Facebook) reposent sur la plus-value (anticipée) générée par des *playborers* — qui sont tout à la fois les usagers-consommateurs, les producteurs et les produits des sites qu'ils animent par l'attention qu'ils y prêtent. 3) La sphère numérique n'est qu'un cas particulier d'une transformation plus générale, biopolitique, conduisant le «capital humain» (accumulé dans des êtres vivants) à prendre toujours plus de poids face au «capital mort» (matérialisé dans des usines). Précarisation, érosion du salariat, brouillage des frontières entre emploi et loisirs : autant de symptômes d'une nouvelle articulation entre productivité sociale et trajectoires individuelles, autant de nouvelles formes d'exploitation — mais aussi autant de manifestations de la centralité croissante du capital humain vivant. Or les recadrages appelés par l'économie de l'attention peuvent grandement aider à comprendre cette grande transformation.

Le capital humain n'est économiquement valorisable par celui qui en est porteur que dans la mesure où il est visible. «Notoriété», «célébrité», «réputation», «proéminence», «prestige» : telles sont les formes de capital qu'ont besoin d'accumuler les agents économiques au sein d'une logique capitaliste où l'économie de l'attention joue un rôle croissant. Les dénonciations (réactionnaires) du «narcissisme» postmoderne ou du «culte des apparences» ignorent ce qu'ont très bien compris les victimes consentantes de la télé-réalité : ma valeur est fonction de l'attention que je parviens à attirer sur moi. Les formes d'exploitation propres à l'économie de l'attention appellent à identifier ce que McKenzie Wark appelle une «classe vectorielle» : «*si le pouvoir capitaliste réduit l'être à l'avoir, le pouvoir vectorialiste réduit l'avoir à l'apparence*».

D'une économie à une écophilosophie de l'attention

Développée au fil d'un va-et-vient entre sciences cognitives, Humanités et sciences sociales, l'analyse de l'économie de l'attention offre une perspective unique pour comprendre sous un jour nouveau les interactions multiples qui se sont établies au cours des trois derniers siècles entre la production matérielle de nos existences et la production culturelle des discours, images, récits, spectacles qui ont capté et orienté nos attentions — et, par là même, nos développements techno-socio-politiques. C'est au point de rencontre entre des énergies corporelles, des modes de saisie mentale, des schèmes culturels, des affects, des dispositifs de captation, des flux médiatiques et des compétences critiques que se situent les phénomènes d'attention, à force d'aller-retour incessants entre des aliénations volontaires (lorsqu'on «prête» attention dans l'espoir d'en tirer un profit intellectuel) et des manipulations subies (lorsqu'on s'aperçoit avoir été instrumentalisé par des captations intéressées).

Aussi étendu et transdisciplinaire soit-il, le cadrage actuel de «l'économie de l'attention» peut toutefois nous laisser insatisfait, en ce qu'il inscrit l'attention sous l'hégémonie du paradigme économique. Cela laisse entendre qu'il ne pourrait s'agir que de «mieux répartir», d'«organiser plus rationnellement» ou de «gérer plus efficacement» nos ressources attentionnelles — que ce soit à des fins publicitaires, managériales, productivistes, ou activistes. Or le ver capitaliste restera dans le fruit de l'attention tant qu'on ne réinscrira pas son économie au sein d'une *écologie*, ou plutôt d'une *écophilosophie de l'attention*, au sens où cette dernière se préoccupe explicitement d'articuler entre elles les dimensions matérielles, socio-politiques et mentales de nos relations à l'environnement qui nous constitue.

De nombreux penseurs ont déjà appelé de leurs vœux une approche écologique des médias, dans

la mesure où ceux-ci fonctionnent tout autant comme des *milieux* où nous baignons que comme les « canaux » auxquels les réduisent les théories dominantes de la communication. Une écologie de l'attention devra étudier celle-ci comme relevant d'un *écosystème* commun, tout autant que de choix individuels des lecteurs, auditeurs et spectateurs. Ce sera, ici aussi, tout un nouveau vocabulaire qu'il faudra développer pour apprendre à aménager les dispositifs de visibilité, d'attraction, d'alerte, de fidélisation et de captation que la sorcellerie capitaliste agence aujourd'hui pour notre perte : comment nous doter de « vacuoles » pour nous protéger d'une communication devenue insoutenable ? Comment « sous-échantillonner » les messages dont on nous baigne pour en saisir le filigrane révélateur ? Comment donner des « avances de confiance » à ceux auxquels on prête attention ? Comment valoriser les « aliénations enrichissantes » par lesquelles les expériences esthétiques nous ravissent à nous-mêmes pour intensifier notre individuation ? Comment concevoir des « frappes médiatiques » qui attirent notre attention commune vers des problèmes occultés ? Comment constituer les « dispositifs de diffusion » qui poursuivent ces coups ponctuels pour réorienter durablement nos devenir sociaux ? Comment faire apparaître « l'intelligence diffuse » produite par la mise en commun de nos savoirs ?

L'écologie de l'attention commence ici et maintenant — ou plutôt, elle a toujours déjà commencé depuis que les humains « s'intéressent » les uns aux autres, c'est-à-dire depuis que les humains sont humains. À quels ouvrages, à quelles émissions, à quels périodiques faisons-nous la faveur de prêter notre attention ? Pourquoi, et surtout *pour quoi*, acceptons-nous de payer doublement — par notre temps et notre porte-monnaie — les biens culturels que nous « consommons » ? Que produisons-nous par cette consommation ?

L'écologie de l'attention n'abolit pas par miracle l'économie des biens matériels : *La Revue des Livres* a encore besoin de vos deniers. Elle vous remercie, sachant la double faveur que vous lui faites. Elle compte sur vous pour travailler ensemble à reconfigurer nos dispositifs attentionnels — qui ne peuvent être singularisants que lorsqu'on reconnaît leur nature essentiellement commune.

NOTES

1. John Beck et Thomas Davenport, *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*, Cambridge, Harvard Business School, 2001, p. 213.
2. Richard Lanham, *The Economics of Attention. Style and Substance in the Age of Information*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. xi.
3. Voir sur ce point les travaux menés au sein de l'équipe RARE de l'université de Grenoble, sous la direction de Francis Goyet et de Christine Noille-Clauzade. Je les remercie pour les informations qui ont nourri ce paragraphe.
4. Sur tout ceci, voir John Beck et Thomas Davenport, *The Attention Economy*, *op. cit.*, p. 22-26.
5. Dominique Boullier, « Les industries de l'attention : fidélisation, alerte ou immersion », *Réseaux*, n° 154, 2009, p. 239, 242, 244.
6. Alexandre Laumonier, 6, Paris, Zones sensibles. *Multitudes*, dossier spécial « Envoûtements médiatiques », n° 51, 2012.
7. Pascal Chabot, *Global burn-out*, Paris, PUF, 2013.
8. Un colloque se tiendra les 3 et 4 octobre 2013 à l'université de Grenoble sur le thème « L'économie de l'attention au carrefour des disciplines », avec le soutien de la région Rhône-Alpes et du CNRS.



Iconographie :

Anne Touquet (www.annetouquet.com) est diplômée de l'École nationale des arts décoratifs de Paris. Elle a séjourné en Palestine à plusieurs reprises, entre 2007 et 2009, pour réaliser des reportages dessinés et animer des ateliers de dessin. Elle a publié, en collaboration avec Anne De Jong, *Israël Palestine. Les combattants de la paix* (Noviny 44, 2011). Une sélection de ses dessins de Palestine, accompagnée d'extraits de son journal de voyage, a également été publiée dans la revue *Bouts du monde* (n° 13, janv.-fév.-mars 2013).

Crédits

Couverture : supermarché Waves, Ramallah Tahta (vieille ville), 2007 ; 2^e de couverture : grille de check point, 2008 ; p. 5 : Ramallah Tahta, depuis le toit d'Anna, 2007 ; p. 6 : vieil homme dans Rokhab Street, Ramallah, 2008 ; p. 11 : camp d'Askar, Naplouse, 2008 ; p. 13 : camp d'al-Jalazon, près de Ramallah, 2008 ; p. 14 : contrôle au check point d'Huwwara, Naplouse, 2008 ; p. 19 & 20 : camp d'Askar, Naplouse, 2008 ; p. 23 : Hannan, portrait brodé, camp d'Askar, Naplouse, 2008 ; p. 25 : quartier d'al-Masyoun, Ramallah, 2007 ; p. 26 : taxi collectif, 2008 ; p. 31 : place al-Manara : la place aux lions, Ramallah, 2008 ; p. 32 : femmes palestiniennes portant la robe traditionnelle : le thobe, 2007 ; p. 35 : marché de Ramallah, 2008 ; p. 37 : quartier al-Masyoun, Ramallah, 2007 ; p. 39 : toits de Jérusalem, vieille ville, quartier arabe, 2007 ; p. 40 & 41 : station-service de Ramallah Tahta, 2007 ; p. 43 : Porte de Damas, Jérusalem, 2008 ; p. 44 : file d'attente de taxis collectifs, second check point en sortant de Ramallah, 2008 ; p. 47 : salon de thé du bain turc, Naplouse, 2008 ; p. 51 : vendeuse de feuilles de menthe, vieille ville, Jérusalem, 2008 ; p. 55 : camp de Jénine, 2007 ; p. 56 : camp d'Askar, Naplouse, 2008 ; p. 59 : toits de Ramallah, 2007 ; p. 61 : Porte de Damas, Jérusalem, 2008 ; p. 65 : depuis la terrasse du Gate café, vieille ville, Jérusalem, 2008 ; p. 68 : camp d'al-Jalazon, 2008 ; p. 73 : check point de Qalandiya, 2008 ; p. 76 : vieille femme portant le thobe, Jérusalem, 2008 ; p. 80 : Porte de Damas, Jérusalem (2008).

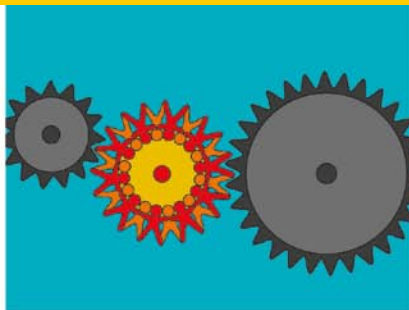
RdL, la Revue des Livres est une grande entreprise intellectuelle et politique économiquement précaire.

SOUTENEZ-NOUS !

La RdL ne peut exister sans le soutien financier de ses lecteurs.



www.revuedeslivres.fr/abonnement



L'économie sociale et solidaire : de l'utopie aux pratiques

Matthieu Hély
et Pascale Moulévrier

LA DISPUTE
travail et salariat

Parution : 26/04/2013
ISBN : 9782843032
222 pages
125 x 201 mm
15.00 euros

Faire de l'économie « autrement » : telle est l'utopie des organisations de l'économie sociale et solidaire.

Cheville ouvrière de nombreuses politiques dans le domaine de l'insertion par l'activité économique, des services à la personne, du soin, de l'accès au crédit, etc., l'économie sociale et solidaire est considérée comme une solution d'avenir face à l'affaiblissement de la cohésion sociale engendré par la crise. « Alternative au capitalisme » selon les uns, remède à la « crise

de l'État-providence » selon les autres : qu'en est-il réellement et que peut-on en attendre ?

Les auteurs, sociologues spécialistes du monde associatif, coopératif et mutualiste, prennent ici au sérieux, pour mieux l'interroger, la croyance dans la capacité de l'économie sociale et solidaire à s'émanciper des normes économiques dominantes.

Par l'observation rigoureuse des logiques économiques, des pratiques des employeurs et du travail des salariés de ce secteur, ils

entendent apporter des réponses à une question qui ne peut être tranchée ni par la constitution d'un récit apologétique sacralisant ses vertus ni par la dénonciation de la déviance des organisations qui s'en réclament vis-à-vis des valeurs fondatrices.

Cet ouvrage propose aux acteurs de l'économie sociale et solidaire, à ceux qui la prennent pour objet de recherches et à toutes les personnes qui s'y intéressent les moyens renouvelés de leurs réflexions et de leurs actions.

Matthieu Hély est sociologue, maître de conférences en sociologie à l'université Paris-Ouest Nanterre-La Défense. Il a publié Les Métamorphoses du monde associatif (2009) et, avec Maud Simonet, Le Travail associatif (2013).

Pascale Moulévrier est sociologue, maître de conférences en sociologie à l'UCO Angers. Elle a publié Le Mutualisme bancaire. Le Crédit mutuel de l'Église au marché (2002) et, avec Gilles Lazuech, Contributions à une sociologie des conduites économiques (2006).

La dispute
