



L'envers des sociétés technoscientifiques

Guillaume Grandazzi

► To cite this version:

Guillaume Grandazzi. L'envers des sociétés technoscientifiques. *Écologie & politique : sciences, culture, société*, 2006, 32 (1), pp.61-73. 10.3917/ecopo.032.0061 . hal-02129238

HAL Id: hal-02129238

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02129238>

Submitted on 6 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Grandazzi G., « L'envers des sociétés technoscientifiques », *Écologie et politique*, Presses de Sciences Po, 2006, n°32, p. 61-73. DOI: 10.3917/ecopo.032.0061

L'envers des sociétés technoscientifiques

Guillaume GRANDAZZI

Parmi les penseurs qui ont puissamment contribué à la critique de la technique, Martin Heidegger et Hans Jonas, pour n'en citer que deux, n'étaient pour le moins pas persuadés, au terme de leur réflexion, que la démocratie était le système politique le mieux à même de résoudre les problèmes posés par le développement scientifique et technique, et notamment le développement de l'énergie nucléaire. Ainsi, le premier déclarait-il en 1966 : « *C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge de la technique et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie* [\[1\]](#). » Quant au second, si ses positions ont suscité autant de débats depuis une vingtaine d'années, c'est en partie en raison des conclusions d'ordre politique auxquelles l'ont mené ses travaux, dont les accents autoritaires n'ont pas manqué d'être relevés par les critiques de l'heuristique de la peur qui se sont empressés de pointer les risques d'un « écofascisme » dont serait porteur aujourd'hui le principe de précaution. Sans doute, le fait qu'ils aient tous deux partagé, à l'instar de Jacques Ellul, l'idée d'une autonomie de la technique, dont le développement échapperait à la maîtrise de l'homme, n'est-il pas étranger à leurs prises de positions respectives en matière de « gouvernement ». En définitive, c'est bien au niveau de l'articulation des enjeux éthiques et politiques que semble résider la difficulté majeure, pour autant que l'on manifeste le souci de concilier l'exercice de la responsabilité et l'exigence démocratique. Toutefois, la question des limites à imposer à notre puissance technique, posée par Jonas, a bien été entendue, et la nécessité d'une « maîtrise de la volonté de maîtrise », reconnue. Dans ce contexte, où surgit le problème épineux de la transposition sur la scène politique de la réflexion éthique, la figure de la catastrophe – qu'elle soit imaginée, anticipée ou annoncée – est largement mobilisée, et la rationalité ou l'irrationalité de la position catastrophiste préconisée par l'auteur du *Principe responsabilité* prête aujourd'hui encore largement à discussion. Si certains considèrent

que le problème est conceptuel avant d'être éthique ou politique et militent en faveur d'un « catastrophisme éclairé », la catastrophe réalisée n'en pose pas moins question au catastrophisme. Ainsi, s'il s'agit désormais de « *penser dans l'ombre de la catastrophe future* [2] », il nous faut aussi compter avec les catastrophes déjà survenues qui, pour certaines, continuent de déployer leurs effets dans une temporalité indéterminée. Et peut-être convient-il également de parler de la catastrophe comme d'un processus plutôt que de l'appréhender uniquement dans sa modalité événementielle, et rappeler la formule de Walter Benjamin : « *Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe. Que les choses continuent à "aller ainsi", voilà la catastrophe. Ce n'est pas ce qui va advenir, mais l'état de choses donné à chaque instant* [3]. »

Hannah Arendt a proposé une autre formulation pour rendre compte du lien consubstantiel qu'entretiennent progrès et catastrophe, écrivant qu'ils sont « *l'avvers et le revers d'une même médaille* ». Ainsi, bien que les principales critiques adressées à Jonas émanent le plus souvent de technophiles qui se refusent à envisager le devenir catastrophique du développement technoscientifique et qui lui reprochent d'accorder trop d'importance à la prophétie de malheur, il lui est également reproché, à l'inverse et contre toute attente, d'avoir concouru à asseoir l'idéologie progressiste, dans la mesure où il considère que le désastre humain lié à l'accroissement de la puissance technologique n'est qu'une éventualité dont il demeure possible de se prémunir, fut-ce en sacrifiant une part de notre liberté. En considérant la catastrophe comme une conséquence lointaine de notre agir technologique, Jonas participerait alors de l'idéologie progressiste qui interdit de prendre la mesure de la catastrophe en cours. Jean-Pierre Dupuy a eu à cœur de proposer une lecture de Jonas qui met à mal ces deux types de critiques, et notamment le second qu'on rencontre moins fréquemment. En effet, c'est bien parce qu'il est convaincu que le développement technique constitue un processus autonome qui échappe au « *vouloir et [à] la planification de ceux qui agissent* [4] » qu'on ne saurait le suspecter de fournir des arguments aux promoteurs des technosciences. Pour autant, souscrire à la thèse de l'autonomie de la technique ne permet pas de penser une alternative à la dépossession concomitante au développement technoscientifique, car « *tout se passe comme si la technique, en s'autonomisant toujours plus, accomplissait un projet consistant à se faire le destin inhumain qui décharge enfin l'humanité du fardeau de la liberté et de l'autonomie* [5] ». Refusant cette perspective, il nous faut alors non pas prédire, mais prévoir la catastrophe afin qu'elle ne se produise pas.

Cependant, une fois l'impossible – ou le pire – survenu, il reste à envisager l'après de la catastrophe, comme c'est le cas en Biélorussie depuis l'explosion de Tchernobyl en 1986. La vie en territoire contaminé et la prise en compte des conséquences d'une contamination durable de l'environnement imposent en effet de considérer que le problème n'est pas seulement technique, mais également social et politique, et la complexité apparaît comme une dimension essentielle de la réalité post-accidentelle. Le bouleversement du rapport à la nature, des représentations du temps et de l'espace, la difficile inscription de l'événement dans le registre du symbolique nécessitent qu'on s'interroge sur les formes nouvelles de déracinement et sur les conditions d'émergence d'une culture adaptée à ce monde nouveau produit par la technoscience. Les habitants des territoires les plus directement affectés par les retombées radioactives, dans les états post-soviétiques, sont évidemment les principales victimes de ces transformations introduites par l'accident, et par là même dépositaires malgré eux d'une expérience inédite. Cette expérience, seuls le recueil des témoignages, à hauteur d'homme, et la mobilisation des mémoires, individuelles et collectives, sont susceptibles d'en favoriser le partage même si, comme le remarque Alain Brossat, « *la catastrophe ne peut être vécue comme expérience mais seulement endurée comme épreuve* [\[6\]](#) », ce qui rendrait impossible la communication entre ceux qui ont souffert et tous les autres. La transmission est pourtant nécessaire, à deux niveaux au moins : partage intergénérationnel d'abord, afin que les jeunes générations, condamnées à vivre dans un environnement irrémédiablement dégradé, soient à même de donner du sens à leur vie dans ces territoires tout en assurant leur prémunition ; partage international ensuite, dont la nécessité renvoie notamment à l'hypothèse selon laquelle la catastrophe de Tchernobyl peut être appréhendée comme la première manifestation spectaculaire de ce que seront la vie et les rapports sociaux dans les sociétés technoscientifiques. Il nous faut donc prendre acte de ce que la catastrophe est déjà arrivée, et qu'il nous est désormais nécessaire d'apprendre à vivre dans un monde que préfigurent les territoires contaminés par l'accident nucléaire, et dont nous sommes totalement responsables.

Catastrophe et technosciences : du risque à la vulnérabilité

Le développement des technosciences a concouru à l'émergence et au succès de la notion de risque. Le terme était déjà répandu dans les années 1960 [\[7\]](#), mais les accidents technologiques des décennies suivantes contribuèrent à l'inflation du concept. S'il est sans doute exagéré d'en parler comme d'une « boîte vide », on doit reconnaître que le risque, tout au moins sa connaissance

scientifique, a longtemps été considéré comme une « boîte noire ». Et ce qui, précisément, a fait la puissance du concept, en a peu à peu révélé la faiblesse, la volonté gestionnaire ne parvenant pas à venir à bout de l'incertitude croissante. Denis Duclos, retraçant l'histoire récente du risque, remarque d'ailleurs que la catastrophe de Tchernobyl a largement participé à l'« effritement » du concept, battu sur son terrain de prédilection – le nucléaire [8]. L'approche socio-anthropologique invite quant à elle à considérer que la confrontation au risque est indissociable d'une expérience de la vulnérabilité. On pourrait envisager alors d'appréhender cette expérience généralisée de la vulnérabilité comme une conséquence et une caractéristique majeures du développement des sociétés que l'on qualifie ici de technoscientifiques. Les technosciences, du fait de leur soumission progressive à la logique de l'économie (capitaliste ou non), sont en effet devenues le principal vecteur de la transformation du monde et d'une modification profonde de l'existence et de la vie quotidienne des hommes auxquels a été imposé un nombre croissant de situations, tout à la fois illégitimes et dangereuses, d'exposition à l'incertitude et à la menace. Ainsi, le processus incessant d'innovation et d'artificialisation, qui a conduit l'humanité de l'âge atomique à la révolution génétique et aux nanotechnologies au nom du « progrès », a en fait essentiellement produit un monde incertain, où l'angoisse est devenue structurelle, et peuplé d'hommes vulnérables, c'est-à-dire de plus en plus privés des ressources – matérielles, symboliques, culturelles, politiques – qui leur permettraient d'envisager une alternative à la colonisation du monde vécu par les technosciences. C'est que la présentation de ces dernières comme des moyens neutres ou de simples instruments est, comme l'a montré Cornélius Castoriadis, beaucoup plus qu'une illusion, elle est un élément constitutif d'un imaginaire social-historique – particulier mais néanmoins dominant – selon lequel la visée principale de l'activité humaine et de la vie sociale est l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle. *« Et cela, écrivait-il, ce n'est pas seulement le cas dans les pays de capitalisme dit privé ou occidental. C'est également le cas dans les pays prétendument "socialistes", dans les pays de l'Est, où les mêmes instruments, les mêmes usines, les mêmes procédures d'organisation et de savoir sont mis également au service de cette même signification imaginaire sociale, à savoir l'expansion illimitée d'une prétendue maîtrise prétendument rationnelle [9]. »* Et c'est bien parce qu'il s'agit là d'une « pseudo-maîtrise » et d'une « pseudo-rationalité » que le développement des technosciences engendre non seulement toujours plus d'incertitude, mais produit aussi des catastrophes à répétition. Ainsi l'inquiétude, si elle se nourrit de l'incertitude, trouve aussi sa légitimité dans les catastrophes déjà advenues qui témoignent de la

réversibilité négative de la toute-puissance technologique et qui fonctionnent comme une confirmation des craintes émergentes. Car l'accident, au cours du 20^e siècle, est devenu une industrie lourde et sa consommation, avec le nucléaire, est passée au niveau d'une consommation de masse. Dès la fin des années 1970, soit juste après l'accident survenu à Seveso, mais bien avant Bhopal ou encore Tchernobyl, Cornélius Castoriadis faisait déjà ce constat à la fois accablant et lucide : *« Nul doute, et cela a été explicitement formulé au grand matin de l'ère scientifique moderne, que l'immense travail accompli depuis des siècles a été aussi en partie motivé par l'idée que l'homme pourrait ainsi se rendre maître et possesseur de la nature. Les résultats de son activité scientifique-technique le feraient plutôt apparaître aujourd'hui comme la plus néfaste vermine de la planète [10]. »* Ce que montrent les plus graves catastrophes technologiques survenues au siècle dernier, outre leurs conséquences environnementales et sanitaires, c'est l'incapacité à symboliser ce qui est advenu, à intégrer l'événement et à lui donner sens, dans laquelle se trouvent les populations affectées. Ce dépassement de la capacité de représentation ne concerne pas seulement les victimes, ni les seules situations post-accidentelles, mais constitue vraisemblablement une des caractéristiques majeures des sociétés technoscientifiques. Et une catastrophe comme celle de Tchernobyl ne fait alors que renforcer et précipiter le décalage entre l'homme et le monde qu'il a produit.

D'Hiroshima à Tchernobyl : l'âge atomique et le temps rompu

À l'encontre des discours qui visent à minimiser les conséquences de Tchernobyl et à ramener la catastrophe au rang d'un banal accident industriel, il convient de souligner le caractère proprement catastrophique de l'événement. Aussi peut-on affirmer qu'à quarante ans d'intervalle, le nucléaire a été à la source de deux ruptures fondamentales, l'utilisation militaire et pacifique de l'atome ayant fait basculer le monde en deux instants clés, précisément identifiables : le 6 août 1945 à 8 h 16 et le 26 avril 1986 à 1 h 23, même si les conditions de ces basculements étaient préparées depuis longtemps. Rares sont les intellectuels qui, au lendemain du désastre d'Hiroshima, ont pris la mesure du changement opéré et osé exprimer leur effroi. Albert Camus a sans doute été le seul en France à avoir aussitôt évoqué *« l'angoisse nouvelle et définitive »* à laquelle était désormais confrontée l'humanité au sein d'une civilisation parvenue à *« son dernier degré de sauvagerie »*, rompant ainsi avec le concert de propos exaltés tenus par la plupart de ses contemporains [11]. Il faudra attendre plusieurs années pour que, dans le champ de la philosophie, s'élabore une réflexion

à la hauteur de l'époque et de ses enjeux. Günther Anders raconte pour sa part, dans un entretien accordé en 1977, que la « *monstruosité de l'événement* » l'a d'abord et pendant des années rendu muet, incapable de « *réagir en tant qu'écrivain* », même s'il avait très vite saisi qu'une nouvelle ère s'ouvrait pour l'humanité et s'était rapidement attaché à être, alors que se développait l'industrie nucléaire civile, un « *semeur de panique* » et à lutter contre l'aveuglement face à l'apocalypse [12].

On peut considérer que la catastrophe de Tchernobyl inaugure un monde nouveau, dont le rétrécissement pourrait constituer une des caractéristiques majeures. De moins en moins habitable, en régression [13], celui-ci n'est cependant pas plus compréhensible et excède tout autant nos capacités de représentation. Il semble consacrer l'obsolescence de toutes les ressources culturelles mobilisables en pareille situation : impossible en effet de recourir à quelque système de représentation, d'analogie, d'expérience pour appréhender ce monde devenu étranger à l'homme, dénaturé et méconnaissable bien que familier.

Dans les territoires durablement transformés par l'explosion du réacteur ukrainien, les survivants – au sens de personnes devant survivre à une époque révolue – se sont trouvés confrontés à une forme inédite et violente de désappropriation du lieu, la notion de lieu devant être ici considérée dans son acception anthropologique, c'est-à-dire en tant qu'espace investi symboliquement. « *Il faut avoir peur de la forêt, comme au Moyen Âge, avec la possibilité de symboliser en moins* », remarquait Svetlana Alexievitch [14] lors d'un débat public, pointant là une des formes par lesquelles se manifeste cette désappropriation. Le risque de désymbolisation [15] pourrait bien constituer, pour sa part, un danger intégralement anthropologique et signifier l'obsolescence de l'homme. C'est en cela qu'Hiroshima et Tchernobyl sont bien plus que des catastrophes technologiques, davantage que des épiphénomènes révélateurs des caractéristiques de « l'âge atomique ». Et si Hiroshima a confronté l'humanité à la menace de destruction totale, à sa disparition en tant que communauté habitant la planète, « *un danger beaucoup plus grand menace les débuts de l'âge atomique – et précisément au cas où le risque d'une troisième guerre mondiale pourrait être écarté* [16] », avait pour sa part relevé Martin Heidegger. Ce danger, c'est pour lui l'indifférence à la *pensée méditante* au profit de la seule *pensée calculante*, ce qui signifierait une totale absence de pensée. C'est le déracinement, dit-il encore, qui constitue la menace essentielle dont est porteuse l'époque contemporaine. Force est de reconnaître que la réalité post-catastrophique, telle qu'on peut par exemple l'observer en Biélorussie, confirme le diagnostic qu'il

formulait à l'époque, à savoir que « *ce que l'âge atomique menace particulièrement, [c'est] l'enracinement des œuvres humaines dans une terre natale* [\[17\]](#) ». Ce dont Tchernobyl, comme figure catastrophique de l'âge atomique, nous amène à prendre conscience, c'est bien que ce qui est dès lors menacé, ce n'est pas seulement la survie de l'humanité, mais c'est également, en chacun de nous, la persistance de l'humanité de l'homme.

Alain Brossat a introduit quant à lui la notion de « temps rompu » pour qualifier l'irruption d'une nouvelle forme de la durée historique. Les événements désastreux qui ont fait brèche dans le cours du 20^e siècle entretiennent un lien qu'il s'agit précisément de penser, plutôt que de les saisir dans leur singularité. S'attachant à rapprocher la Shoah et Hiroshima, il remarque que « *[leur] équivalence catastrophique repose sur [leur] égale propriété de couper en deux le temps historique de la modernité : il y a, du point de vue de la culture et de l'histoire des hommes, un avant et un après Hiroshima comme il y a un avant et un après Auschwitz* [\[18\]](#). »

Rompant la continuité historique, ces événements recèlent une dimension inaugurale, en ce sens que le cours antérieur des choses ne peut être rétabli. Krzysztof Pomian avait noté cette capacité de la catastrophe de « *briser le temps humain, ouvrir un gouffre entre le passé et le futur, menacer de rompre le lien entre les générations* [\[19\]](#) ». Il en va sans aucun doute de même avec la catastrophe de Tchernobyl, événement qui, à l'instar des deux précédents, « *ne s'achève ni ne s'interrompt jamais* », et qui partage ainsi avec eux le statut de catastrophes inépuisables. Alla Yarochinskaya fut sûrement l'une des premières à exprimer cette idée de rupture, du point de vue de l'histoire, qu'a constituée Tchernobyl, comme en témoigne ce passage : « *En ce jour du 25 avril 1986, [...] nous ne savions pas, et personne ne le savait sans doute encore, que quelques heures plus tard, il se passerait près de là une chose qui nous transformerait à jamais, qui transformerait cette terre ancienne et merveilleuse, cette forêt, ces champs, ces prairies, toute la vie. Et que désormais, la vie sur Terre ne se diviserait plus seulement en époques, en ères, en civilisations, en religions, en régimes politiques, mais aussi en “avant” et “après” Tchernobyl. La Terre ne serait plus jamais ce qu'elle était avant le 26 avril à 1 heure 24 minutes* [\[20\]](#) ... »

L'absence de limites temporelles aux effets engendrés par la contamination massive de vastes territoires depuis 1986, qui caractérise d'ailleurs la plupart des catastrophes technologiques contemporaines, interdit en l'occurrence d'envisager un quelconque retour à la normalité pour les populations concernées, c'est-à-dire à la situation telle qu'elle était avant l'accident, mais surtout elle ne permet pas à elle seule de rendre compte de ce dont il est ici question. Si la durabilité des

conséquences objectivables constitue un problème fondamental de la vie à long terme dans ces territoires, la santé et l'avenir de millions de personnes se trouvant menacés par la contamination persistante de leur environnement, c'est vraisemblablement aussi dans ce que Tchernobyl a produit *du point de vue de la culture et de l'histoire des hommes* que réside la dimension proprement catastrophique de cet événement. Complètement négligée jusqu'à maintenant, cette question commence à susciter un intérêt croissant, lié à une prise de conscience – que le travail de Svetlana Alexievitch a contribué à susciter – du fait que nous ne connaissons presque rien de ce monde d'« après l'apocalypse ». Cette méconnaissance est en grande partie due à notre incapacité de concevoir la nouveauté de Tchernobyl, que l'auteur de *La société du risque*, qualifia alors de « choc anthropologique [21] ».

Dans deux textes qu'elle a consacrés aux concepts de culture et d'histoire, Hannah Arendt nous fournit des éléments pour poursuivre notre réflexion, en montrant que l'époque moderne, en instaurant un rapport instrumental à la nature, avait ébranlé l'acception romaine de la notion de culture (*colere*) [22]. « Dès le moment où nous avons commencé à déclencher des processus naturels de notre cru – et la fission de l'atome est précisément un tel processus naturel engendré par l'homme – nous n'avons pas seulement accru notre pouvoir sur la nature, nous ne sommes pas seulement devenus plus agressifs dans nos rapports avec les forces existantes de la terre, mais pour la première fois nous avons capté la nature dans le monde humain en tant que tel et effacé les frontières défensives entre les éléments naturels et l'artifice humain qui limitaient toutes les civilisations antérieures [23]. »

Force est de constater que l'action de l'homme dans la nature, dès lors qu'elle a été conçue comme une entreprise de domination, a davantage concouru à rendre celle-ci de plus en plus impropre à l'habitation humaine. Et il est vrai que Tchernobyl n'a fait, de ce point de vue, que précipiter le processus de transformation de la nature en technonature, en faisant subitement – mais aussi intégralement (au moins à l'échelle des territoires les plus contaminés, soit plus de 150 000 km²) – de l'environnement « naturel » un produit de l'activité technicienne. Dans ce contexte, il s'agirait alors pour l'homme de se protéger d'une nature que ses activités ont transformée en technonature menaçante, et c'est la question de la frontière entre le monde de la nature et celui de l'artifice à laquelle renverrait finalement la catastrophe technologique. Cette question des rapports entre l'homme, la technique et la nature, largement débattue dans le champ de la philosophie de la

technique, nous l'évoquerons pour montrer que la catastrophe, une fois survenue, oblige à la considérer sous un jour nouveau.

Catastrophe et philosophie de l'environnement

Catherine et Raphaël Larrère, s'attachant à penser le dépassement de l'opposition entre naturalisme et humanisme qui a caractérisé la modernité, ont plaidé pour la constitution d'un nouveau naturalisme, pour une nouvelle conception de la nature dont l'homme ferait un usage écocentré, s'évertuant à la rendre propre à être sa demeure. À ceux qui soutiennent la thèse d'une fin de la nature par le triomphe de l'artifice, ces auteurs rétorquent que si la nature est morte, ce n'est qu'en tant qu'elle est conçue comme une « extériorité radicale », et ils ne voient quant à eux que la péremption d'une conception de la nature, celle propre à la modernité, où l'homme et la nature se définissent dans un rapport d'altérité et la technique comme un rapport à la nature. *« À la place de la séparation qui renvoyait à deux types d'intelligibilité hétérogènes, selon la nature et selon l'histoire, nous avons maintenant les moyens de saisir un parcours continu, celui de l'interaction du naturel et du social [24]. »*

Leur perspective n'est pas sans faire écho à la définition de la culture évoquée plus haut, à laquelle ils se rattachent d'ailleurs explicitement, en affirmant que *« la culture n'est qu'une nature cultivée, dont ce produit de la nature qu'est l'homme prend soin : que la nature meure, alors la culture, et tous ses artefacts, mourront aussi [25] »*. La remise en cause du partage entre nature et culture oblige alors à *« assumer le caractère hybride de la catastrophe et, pour s'en prémunir, [à] situer les hommes dans l'environnement qu'ils produisent [26] »*, l'élaboration de normes éthiques n'étant dès lors plus suffisante.

Ce caractère hybride de la catastrophe, où se mêlent processus naturels et artificiels, les habitants des territoires contaminés par l'accident de Tchernobyl doivent l'assumer eux aussi, contraints qu'ils sont d'inventer de nouvelles conditions de vie et d'envisager de nouveaux rapports au territoire et à la nature afin d'assurer leur permanence au monde. Soulignons-le, le retour à une situation normale, ante-accidentelle, est irréalisable, et les tentatives de « liquidation » des conséquences de la catastrophe, mises en œuvre dans le cadre des programmes publics de gestion post-accidentelle, se sont globalement soldées par un échec, notamment parce qu'elles visaient un objectif inaccessible. La durabilité de la contamination nécessite d'élaborer d'autres modalités d'intervention que les mesures centralisées et autoritaires qui ont pendant longtemps constitué la

réponse privilégiée par le pouvoir pour faire face à la situation, à la fin de la période soviétique puis dans son héritage. Vingt ans après l'accident, les dispositifs publics (de protection radiologique, de relogement, de réhabilitation,...) mis en place dans les différentes républiques concernées n'ont en effet pas permis la résolution des multiples problèmes qui perdurent dans ces espaces profondément transformés par la catastrophe. Une approche renouvelée de la problématique post-accidentelle semble alors devoir articuler au moins deux exigences complémentaires : l'une qui invite à repenser les rapports de l'homme à son environnement (à la fois naturel et technique), l'autre qui impose de s'appuyer sur des processus démocratiques.

Apprendre à vivre, dans le long terme, dans un environnement contaminé nécessite de rompre avec la logique trop technicienne de la seule gestion du risque pour prendre en compte la complexité de la situation. Pour ce faire, ce qu'il convient de réhabiliter, ce ne sont pas tant les territoires que les conditions de vie des populations qui y résident [\[27\]](#), et les problèmes à résoudre sont tout autant sociaux, politiques, symboliques, que strictement techniques. Même si la question de la protection radiologique demeure primordiale, elle ne peut plus être résolue par l'imposition de normes décidées par les experts et dont les autorités assureraient le respect par un système de prescriptions et d'interdictions, mais doit faire l'objet d'une prise en charge locale et commune par les collectivités concernées. Seule l'implication active des populations dans la gestion du risque et dans l'amélioration de leur qualité de vie (qui déborde largement cette dernière) semble alors susceptible de permettre l'apprentissage collectif que requiert la situation et qui passe notamment par la reconstruction de la confiance sociale.

L'accès à l'autonomie, pour les populations des territoires contaminés, s'il passe alors par un refus du biopouvoir, lequel se caractérise notamment par la scission qu'il introduit entre les sujets supposés savoir et tous les autres, implique d'autre part la construction d'un nouveau rapport des habitants à la « nature ». Car celle-ci ne peut plus être la nature sur laquelle l'homme exerce son emprise technologique (les mesures de décontamination restent d'une efficacité limitée et la création de plantes génétiquement modifiées susceptibles d'absorber les isotopes radioactifs semble n'être rien de plus qu'un nouvel avatar de l'utopie technophile). Pour autant, la représentation d'une technonature menaçante ne permet pas d'envisager une capacité d'action mais conduit le plus souvent à des formes diverses de dénégation du risque associé à la contamination et au développement de pratiques préjudiciables du point de vue de la protection radiologique. Il ne suffit pas d'avoir peur de la forêt, il faut en avoir une véritable appréhension, dans la triple

acception du terme (percevoir, craindre et se saisir de). Appréhender son environnement, c'est ainsi le percevoir de façon différenciée, et non plus seulement comme un espace uniformément dangereux et délétère, ou à l'inverse simplement « naturel » donc sans danger. En l'occurrence, le plus « naturel » n'est pas le moins dangereux (le milieu forestier concentre la radioactivité) et les produits issus du jardin familial, niche symbolique plus qu'écologique, ne sont pas plus « sûrs » pour autant, loin s'en faut. Ce qui est ici mis en cause, c'est, comme l'a noté Catherine Larrère, « *le rapport entre l'espace vu (dont la beauté demeure intacte) et l'espace vécu (dangereux)* [28] », c'est-à-dire qu'il y a divorce entre une approche esthétique du paysage-catastrophe et une approche du territoire en tant que monde habitable, divorce qui ne va pas sans provoquer un certain malaise que la fréquentation des zones contaminées conduit inévitablement à éprouver. Appréhender son environnement, ça peut être également craindre de consommer certains produits sans les avoir préalablement soumis au contrôle radiologique, ou de fréquenter certains lieux particulièrement contaminés qu'une connaissance fine du territoire, par des campagnes de mesures réalisées par les habitants eux-mêmes, aura permis d'identifier. C'est enfin s'engager dans une démarche où chacun se saisit d'un problème qui concerne le bien commun, et devient par là même co-producteur d'un savoir qui permet « *la progressive construction d'un patrimoine commun de sécurité* [29] ». Une telle démarche n'a pas vocation à être mise en œuvre sans avoir recours à la science et à la technique ; celles-ci, toutefois, n'apparaissent plus comme pourvoyeuses de normes, de prescriptions et d'interdictions mais sont mobilisées en tant qu'elles permettent la constitution d'un savoir en prise avec la réalité quotidienne et les pratiques des habitants des territoires contaminés. Remettant en cause la logique de l'expertise comme celle de la gestion centralisée et autoritaire, cette perspective conduit inéluctablement au développement et à l'approfondissement de la modalité démocratique, entendue comme la capacité pour chacun de faire valoir une opinion dans un débat public concernant le bien commun, et de participer à la prise en charge collective de celui-ci.

Vers une « culture de l'après-catastrophe » ?

« *La culture de l'après-catastrophe met en question le catastrophisme* [30]. » Sans doute, la posture catastrophiste, dont la rationalité a été argumentée de façon convaincante par Jean-Pierre Dupuy, doit-elle tenter de coupler une réflexion sur l'inéluctabilité de la catastrophe à venir et une pensée de la catastrophe du présent [31]. Pour autant, l'expression « culture de l'après-catastrophe » ne va

pas de soi. On serait davantage tenté de s'interroger sur ce qu'il advient de la culture après la catastrophe, même si l'on peut considérer, en poursuivant l'argument que propose Alain Brossat, que nous ne vivons pas après Tchernobyl mais dans Tchernobyl, de la même façon que nous ne vivons pas après Hiroshima mais dans Hiroshima, et dans Auschwitz. Il n'y a plus d'après, seulement une nouvelle situation produite par la catastrophe, une nouvelle modalité de l'Histoire. Brisant le temps historique, signifiant l'effondrement des modes de pensée et des repères existentiels, ces événements désastreux sont aussi des catastrophes mentales, « *des lieux d'effondrement de la raison historique et scientifique* [\[32\]](#) ».

Paradoxalement, c'est peut-être le recours à la notion de mémoire qui peut permettre l'articulation nécessaire à l'approche dialectique sur laquelle devrait reposer un catastrophisme éclairé [\[33\]](#). Car si la mémoire signifie notre coprésence à des événements non contemporains, nous voilà mis au défi d'agir dans le monde en assumant notre héritage catastrophé tout en gardant en mémoire notre avenir catastrophique. C'est en effet le paradoxe auquel nous confrontent désormais les sociétés technoscientifiques : la « mémoire de l'avenir » doit nous servir de guide pour fonder l'action présente et l'exercice de notre responsabilité. « *Il faut rendre [la catastrophe] inéluctable. C'est rigoureusement que l'on pourra dire alors que nous agissons pour la prévenir* dans le souvenir que nous avons d'elle [\[34\]](#). » Certes, remarque Catherine Larrère dans le débat qui l'oppose à son collègue philosophe, « *mais il faut aussi apprendre à vivre dès maintenant, dans un monde dont l'après-Tchernobyl nous donne l'image grossie. Le problème alors n'est pas seulement de savoir où nous allons (où nous emportent les techniques), car ce "où" indique seulement une dimension temporelle, mais de savoir où nous sommes déjà, de nous situer dans notre espace, dans l'environnement avec lequel nous sommes en constante interaction et transaction* [\[35\]](#). »

Depuis un demi-siècle, la représentation d'un univers humain contaminant et contaminé s'est largement imposée, jusque dans le cadre de la vie quotidienne, jusque dans les conditions les plus ordinaires de l'existence individuelle. Loin de nous être étrangère, l'expérience de Tchernobyl interroge, on le voit, notre propre rapport à l'environnement, aux technosciences et à la démocratie. La catastrophe, qu'elle soit réalisée ou annoncée, nous invite à chercher une modalité démocratique de résolution des problèmes qu'elle soulève. « *Un paradigme postaccidentel interroge la démocratie, car il exige l'invention de nouveaux rapports entre les habitants et leur territoire (démos). La situation postaccidentelle constitue une menace, plus particulièrement pour les démocraties développées, dans la mesure où elle remet en cause leurs modalités de médiation*

technoscientifique [36]. » Savoir où nous sommes déjà et savoir où nous allons, voilà ce à quoi nous devons alors nous attacher. Et refusant de nous laisser « emporter » par les techniques, c'est finalement le lien qui unit incertitude et démocratie que la catastrophe, en tant que figure et élément du 21^e siècle, nous oblige à approfondir, ainsi que le contenu que nous donnons à notre définition de l'humanité. Car les questions normatives soulevées ici sont nécessairement des questions relatives à l'essence de la démocratie.

Notes

[1] Cité par Luc Ferry, « La critique du monde de la technique chez Heidegger », in T. Ferenczi (dir.), *Penser la technique*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2001, p. 68.

[2] Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002, p. 14.

[3] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Payot, Paris, 1982, p. 242.

[4] H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 75.

[5] J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 77.

[6] Alain Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, Albin Michel, Paris, 1996.

[7] La revue *Esprit*, consacrant en 1965 un numéro au « risque », justifiait ainsi ce choix : « *Le martèlement du mot, lancé par les ondes, répandu sur les feuilles imprimées, exploité par toutes les publicités, finissait par assourdir. Étions-nous intoxiqués par le tintement d'une boîte vide, ou au contraire le mot contenait-il quelque chose ?* », n° 334, janvier 1965, p. 1.

[8] Denis Duclos, « Heurs et malheurs du concept de risque », in Y. Dupont (dir.), *Dictionnaire des risques*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 327-345.

[9] Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, Paris, 1981, p. 23.

[10] Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978, p. 147.

[11] Le 8 août 1945, jour de la publication de l'éditorial de Camus dans *Combat*, *Le Monde* titrait « Une révolution scientifique : les Américains lancent leur première bombe atomique sur le Japon » et la presse française était unanime pour saluer les perspectives ouvertes par la « libération » de la puissance de l'atome. Pour une revue de presse de l'époque, voir *Hiroshima, la bombe*, La Documentation française, Paris, 1986. Le 20 décembre 1945, *Le Monde* publiait un article intitulé « L'ère atomique » dans lequel on pouvait lire : « Comme les grands spécialistes qui savent mieux que les autres apaiser les inquiétudes, il [Frédéric Joliot-Curie] a montré, science à l'appui, que nous pouvons aborder l'ère atomique avec confiance. Elle s'est ouverte, sans doute, sur l'éclatement d'une bombe. Mais cet effroyable engin de guerre ne doit pas compromettre l'avenir de l'énergie nucléaire. Le plus sûr moyen de courir à la catastrophe serait d'arrêter le développement de la science. [...] Que le monde fasse confiance aux physiciens, l'ère atomique commence seulement. » Cité par Hélène Ahrweiler, « La responsabilité éthique du scientifique : le cas de l'atome », in *Atome et société*, Centre Antoine Bécclère, 1997, Paris, p. 34.

[12] Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Allia, Paris, 2001, p. 93.

[13] Pratiquement, dans les trois républiques (Biélorussie, Ukraine, Russie), plus de 4 300 km² ont été déclarés « zone d'exclusion », où les agglomérations ont été évacuées et toute activité agricole interdite.

[14] Auteur de *La supplication. Tchernobyl, chroniques du monde après l'apocalypse*, J.-C. Lattès, Paris, 1998.

[15] Jacques Ellul avait pointé que la transformation du milieu naturel en un milieu artificiel entraînerait la difficulté ou l'impossibilité de la symbolisation. Jacques Ellul, *Le système technicien*, Le Cherche Midi, Paris, 2004, p. 51.

[16] Martin Heidegger, « Sérénité », in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1959, p. 179.

[17] *Ibid.*, p. 175.

[18] Alain Brossat, « Si loin, si près, Hiroshima et Auschwitz », in M.M. Todeschini (dir.), *Hiroshima 50 ans. Japon – Amérique : mémoires au nucléaire*, Autrement, coll. « Mémoires », n° 39, Paris, 1995, p. 221.

[19] Krzysztof Pomian, « Catastrophe », *Enciclopedia Einaudi*, vol. 2, Turin, 1977, p. 789.

[20] Alla Yarochinskaya, *Tchernobyl, vérité interdite*, Artel/Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1993, p. 8.

[21] Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001 ; Ulrich Beck, « The anthropological shock : Chernobyl and the contours of the risk society », *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32, 1987, p. 153-165.

[22] « La crise de la culture », in H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1972, p. 271.

[23] « Le concept d'histoire », in *Ibid.*, p. 82.

[24] Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, Paris, 1997, p. 13.

[25] *Ibid.*, p. 15.

[26] *Ibid.*, p. 172.

[27] Sur ce point, voir Guillaume Grandazzi, « Les enjeux de la réhabilitation dans les territoires contaminés par l'accident de Tchernobyl », in H.-J. Scarwell et M. Franchomme (dir.), *Contraintes environnementales et gouvernance des territoires*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2004, p. 326-333.

[28] Catherine Larrère, « Les souliers et la vertu. Crise environnementale et critique de la technique », in T. Ferenczi (dir.), *Les défis de la technoscience*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2001, p. 43.

[29] Philippe Girard et Gilles Hériard Dubreuil, « Tchernobyl, repères pour un paradigme postaccidentel », in J. Theys (dir.), *L'environnement au XX^e siècle*, vol. III, *Démocratie et politique à long terme*, Germes, Paris, 2000, p. 702.

[30] C. Larrère, *op. cit.*, p. 43-44.

[31] Sur ce point, voir le récent ouvrage de J.-P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris, 2005.

[32] A. Brossat, « Si loin, si près, Hiroshima et Auschwitz », *op. cit.*

[33] Sur ce point, on pourra se reporter à la partie intitulée « Construire la mémoire de Tchernobyl ? », in G. Grandazzi et F. Lemarchand (dir.), *Les silences de Tchernobyl. L'avenir contaminé*, Éditions Autrement, coll. « Mutations », n° 230, Paris, 2004, p. 119-155.

[34] J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 164.

[35] C. Larrère, *op. cit.*, p. 44.

[36] P. Girard et G. Hériard Dubreuil, *op. cit.*, p. 698.