



HAL
open science

Vivre après Tchernobyl : la catastrophe comme figure des sociétés technoscientifiques

Guillaume Grandazzi

► **To cite this version:**

Guillaume Grandazzi. Vivre après Tchernobyl : la catastrophe comme figure des sociétés technoscientifiques. Bernard Feltz; Philippe Goujon; Bertrand Hériard Dubreuil; Sylvain Lavelle; Walter Lesch. Éthique, technique et démocratie, 1, Éditions Academia Bruylant, pp.171-181, 2007, (Collection Science, éthique et société), 978-2-87209-844-6. <hal-04809472>

HAL Id: hal-04809472

<https://normandie-univ.hal.science/hal-04809472v1>

Submitted on 20 Jun 2025

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.



HAL Authorization

Vivre après Tchernobyl : la catastrophe comme figure des sociétés technoscientifiques

Guillaume GRANDAZZI

Résumé

La figure de la catastrophe est aujourd'hui largement mobilisée, notamment dans la perspective de l'élaboration d'une éthique adaptée aux sociétés technoscientifiques. Focalisés sur les menaces à venir, on n'accorde toutefois que peu d'attention à la situation produite par l'accident de Tchernobyl en 1986, véritable inauguration catastrophique dont la portée historique, politique et culturelle reste sous-estimée.

Introduction

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. C'est donc 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 démocratique².

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

² Parmi les formulations inquiétantes de Hans Jonas, on peut citer les deux extraits suivants : « Ce qui est clair en tout cas, c'est que c'est seulement un maximum de discipline politiquement imposée qui est capable de réaliser la subordination de l'avantage du moment au commandement à long terme de l'avenir » ; « Le véritable problème est le suivant : si, comme nous le pensons, seule une élite peut éthiquement et intellectuellement assumer la responsabilité pour l'avenir que nous avons indiquée, comment une telle élite est-elle produite et comment est-elle dotée du pouvoir de l'exercer ? », H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990 (1979), pp. 194 et 200. Heidegger ne partage pas, quant à lui, la position « élitiste » de Jonas et il est finalement beaucoup plus pessimiste : « Aucun individu, aucun groupe humain, aucune commission, fût-elle composée des plus éminents hommes d'État, savants ou techniciens, aucune

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 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 »³, il nous faut aussi compter avec les catastrophes déjà survenues qui, pour certaines, continuent de déployer leurs effets dans une temporalité indéterminée. Peut-être convient-il alors 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 »⁴.

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

conférence des chefs de l'industrie et de l'économie ne peut freiner ou diriger le déroulement historique de l'âge atomique. Aucune organisation purement humaine n'est en état de prendre en main le gouvernement de notre époque », M. Heidegger, “Sérénité”, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1959, p. 175.

³ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, p. 14.

⁴ W. Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1982, p. 242.

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 »⁵, 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 nos sociétés technoscientifiques⁶. Il nous faut donc prendre acte 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 que les crises sanitaires et environnementales répétées de ces vingt dernières années participent à faire advenir.

Risque et vulnérabilité dans les sociétés technoscientifiques

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 soixante⁷, mais les accidents technologiques des décennies suivantes contribuèrent à l'« inflation » du concept⁸. 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. L'approche socio-anthropologique invite quant à elle à privilégier davantage la notion de

⁵ A. Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996.

⁶ Y. Dupont, « Le productivisme comme fondement et moteur du processus catastrophique », *Mana*, n°4, « Technosciences, risque et vulnérabilité », Caen, premier semestre 1998, pp. 233-256.

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 D. Duclos, « Puissance et faiblesse du concept de risque », *L'Année sociologique*, « Études sur le risque et la rationalité », vol. 46, n°2, Paris, PUF, 1996, pp. 309-337.

vulnérabilité plutôt que celle de risque, c'est-à-dire à considérer que la confrontation au risque est indissociable d'une expérience de la vulnérabilité. Partant, la multiplication des risques collectifs associée au progrès scientifique et technique, a conduit à faire de la vulnérabilité une épreuve partagée par le plus grand nombre. 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. Pour autant, l'expression est ambiguë et peut suggérer une interprétation par rapport à laquelle une mise en garde s'impose. En effet, comme le remarque Dominique Janicaud⁹, le danger, en parlant de sociétés technoscientifiques, est de laisser croire que l'on sacrifie à une sorte de « majoration ontologique » de la technoscience, c'est-à-dire que l'on parie sur sa capacité à fonder une culture, une civilisation et une humanité nouvelles. Il est vrai que Gilbert Hottois, à qui l'on doit justement le concept de technoscience, se garde d'utiliser cette expression, bien que son itinéraire philosophique semble l'avoir mené d'une critique de la technique à un « optimisme technoscientifique militant », selon Jean-Claude Guillebaud¹⁰. Ainsi, écrit Hottois, « la société ne doit pas devenir technoscientifique – elle ne serait que technocratique. Elle doit seulement développer une symbolisation et des institutions universelles grâce auxquelles les technosciences pourront librement poursuivre leur dynamique émancipatrice sans être subordonnées à des symboles dogmatiques limitant a priori la recherche »¹¹. La véritable menace est bien pour lui le danger technocratique – lequel est « intégralement anthropologique », précise-t-il – et non la production symbolique de l'humanité par la technoscience. Ce qui lui semble absolument nécessaire – et néanmoins suffisant, c'est un « accompagnement symbolique » des technosciences, plutôt que de chercher à maîtriser ou à contrôler leur développement. « L'exploration créatrice de la question de l'homme, appropriée à notre civilisation, doit être à la fois symbolique (herméneutique, discursive) et opératoire, technophysique »¹². Finalement, s'il se refuse à accoler les deux termes – « société » et « technoscientifique » –, c'est pour mieux plaider en faveur de la production d'une humanité nouvelle, par elle-même, dont les technosciences, ouvrant sur une « transcendance opératoire de l'espèce », apparaissent comme le principal vecteur.

⁹ D. Janicaud, "Pouvons-nous raison garder ?", in Droit R.-P. (dir.), *Science et philosophie, pour quoi faire ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1990, pp. 23-36.

¹⁰ J.-C. Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 320.

¹¹ G. Hottois, *Entre symboles et technosciences*, Paris, Champ Vallon, PUF, 1996, p. 20.

¹² G. Hottois, *Technoscience et sagesse ?*, Nantes, Pleins Feux, 2002, p. 53.

S'intéressant essentiellement aux biotechnologies, Gilbert Hottois ne s'est pas attardé sur les catastrophes technologiques, dont on peut pourtant penser qu'elles mettent à mal la « dynamique émancipatrice » des technosciences. On voit en tout cas difficilement comment elles pourraient y participer, sauf à considérer qu'elles favorisent la production d'une humanité plus résistante, pas que n'ont pas hésité à franchir certains scientifiques¹³. Sans doute les progrès de la biologie participent-ils à raviver la figure du monstre plutôt que celle de la catastrophe, toutes deux très prégnantes dans l'imaginaire contemporain¹⁴. Quelques-uns n'ont pas manqué de noter avec enthousiasme que certains physiciens, « grâce » à Tchernobyl, étaient devenus philosophes. Le biologiste Jacques Testart, par exemple, en était ainsi presque arrivé, il y a quelques années, à souhaiter une catastrophe, « pas trop grave et pas irréversible », dans le domaine de la biologie. Mais dès lors que la philosophie offre une telle caution aux pratiques technoscientifiques, miser sur la vertu pédagogique des catastrophes s'avère bien hasardeux, d'autant plus quand celle-là ne dit rien de ce que pourrait être un « accompagnement symbolique » des technosciences en situation post-catastrophique. Or, ce que montrent les plus graves catastrophes technologiques survenues au siècle dernier, c'est précisément 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, comme l'ont notamment montré Günther Anders ou Hannah Arendt. Et une catastrophe comme celle de Tchernobyl ne fait alors que renforcer et précipiter « l'a-synchronicité chaque jour croissante entre l'homme et le monde qu'il a produit », qu'Anders appelle encore le « décalage prométhéen »¹⁵. C'est cet écart, entre l'homme et un monde qui excède absolument sa force de compréhension et sa responsabilité, qui est constitutif de la vulnérabilité essentielle dont chacun est dorénavant amené à faire l'expérience.

¹³ Voulant montrer qu'aucune conséquence grave ne pouvait être observée après la catastrophe de Tchernobyl, des scientifiques soviétiques affirmaient, en 1991, de façon suggestive : « L'irradiation par les ions, dans la Zone, peut être considérée comme un nouveau facteur sélectif ; son action favorisera donc la sélection des animaux les plus résistants à la radiation pour une meilleure survie ». Cité par A. Montaubrie, *La presse russe et la catastrophe de Tchernobyl (1986-1995)*, G.R.H.I., Toulouse, 1996, p. 134.

¹⁴ Voir G. Balandier, *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 2001.

¹⁵ G. Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances / Éditions Ivrea, 2002 (1956), p. 31.

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, voire d'un simple incendie, 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 8h16 et le 26 avril 1986 à 1h23. 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 été l'un des seuls à avoir aussitôt évoqué « l'angoisse nouvelle et définitive » à laquelle était désormais confrontée l'humanité, rompant ainsi avec le concert de propos exaltés tenus par la plupart de ses contemporains. Günther Anders raconte, dans un entretien accordé en 1977¹⁶, 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. Dans un de ses ouvrages majeurs, Hannah Arendt¹⁷ développe des thèses similaires et considère que les bombardements d'Hiroshima et Nagasaki marquent le passage de l'époque moderne, inaugurée avec les Lumières, au monde moderne, lequel révèle notre incapacité à nous représenter et à penser ce que nous sommes capables de faire.

On peut avancer l'hypothèse selon laquelle la catastrophe de Tchernobyl inaugure un monde nouveau, dont le *rétrécissement* pourrait constituer une des caractéristiques majeures. De moins en moins habitable, en régression, 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. Même le vocabulaire fait défaut, remarque l'écrivain biélorusse Svetlana Alexievitch¹⁸, pour rendre compte du « monde de Tchernobyl », ce monde négatif produit par la technoscience dont elle a tenté de favoriser la compréhension en parcourant pendant plusieurs années les territoires contaminés

¹⁶ G. Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Paris, Allia, 2001 (1979).

¹⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

¹⁸ S. Alexievitch, *La supplication. Tchernobyl, chroniques du monde après l'apocalypse*, Paris, J.-C. Lattès, 1998 (1997).

pour recueillir le témoignage de ceux dont elle dit qu'ils furent « parachutés dans le futur », notre futur.

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 lors d'un débat public, pointant là une des formes par lesquelles se manifeste cette désappropriation. Le risque de désymbolisation pourrait bien constituer, pour sa part, un danger intégralement anthropologique et signifier *l'obsolescence de l'homme* (Anders). 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 », avait pour sa part relevé Martin Heidegger¹⁹. 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 ». C'est le *déracinement*, dit encore Heidegger, 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 ». Ce dont Tchernobyl 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, dans la mesure où l'on s'accorde sur l'idée que la durabilité – menacée dans le contexte post-accidentel – constitue « le fondement d'une vie authentiquement humaine »²⁰.

¹⁹ M. Heidegger, op. cit., p. 179.

²⁰ Voir P. Girard, G. Heriard Dubreuil, «Tchernobyl, repères pour un paradigme post-accidentel», in THEYS J. (dir.), *L'environnement au XXI^e siècle*, Vol. III, *Démocratie et politique à long terme*, Paris, Germes, 2000, pp. 697-704. Il n'est pas envisageable ici d'ouvrir le débat, nourri par les philosophes et les anthropologues, sur l'idée d'humanité, aussi nous éludons la question avec Claude Lefort : « L'idée de l'humanité de l'homme, comme celle de l'humanité qui englobe tous les hommes, se dérobe à toute définition. Ceux qui en font la critique ont raison sur ce seul point », «Hommage à Salman Rushdie» (Contribution au colloque « L'Homme et la société », Université de Lausanne, mai 1990), *Esprit*, janvier 1992, cité par J.-C. Guillebaud, op. cit., p. 375.

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 vingtième siècle entretiennent un lien qu’il s’agit précisément de penser, plutôt que de les saisir dans leur singularité, et ont concouru à faire de ce siècle un « monstre historique », selon la formule d’un autre philosophe²¹. S’attachant à rapprocher la Shoah et Hiroshima, Alain Brossat 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 »²². Rompant la continuité historique, ces événements recèlent une dimension inaugurale, en ce sens que le cours antérieur des choses ne peut être rétabli. Ils constituent, selon l’expression d’Anders, des « blocs saillants de l’histoire ». 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 avec eux le « statut de catastrophes inépuisables »²³. 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 tend à masquer la banalité de la vie quotidienne dans ces « territoires du futur »²⁴.

²¹ Alain Finkielkraut, *Penser le XXe siècle*, Paris, Éditions de l’école polytechnique, 2000.

²² A. Brossat, “Si loin, si près, Hiroshima et Auschwitz”, in Todeschini M. M. (dir.), *Hiroshima 50 ans. Japon – Amérique : mémoires au nucléaire*, revue Autrement, série Mémoires, n°39, septembre 1995, pp. 217-233 (souligné par l’auteur).

²³ Ibid.

²⁴ P. Girard, G. Heriard Dubreuil, op. cit.

Conclusion

« Vivre dans l'après-catastrophe, c'est trouver une façon de vivre dans le temps long (celui de la persistance de la contamination) sans pour autant se régler sur la catastrophe anticipée. La culture de l'après-catastrophe met en question le catastrophisme », remarque Catherine Larrère²⁵. Sans doute la posture catastrophiste, dont la rationalité a été sérieusement argumentée²⁶, doit-elle tenter de coupler une réflexion sur l'inéluctabilité de la catastrophe à venir et une pensée de la catastrophe du présent. Pour autant, l'expression « culture de l'après-catastrophe » ne va pas de soi. On serait davantage tenté de s'interroger quant à ce qu'il advient de la culture *après* la catastrophe, même si l'on peut considérer, en poursuivant l'argument que propose Alain Brossat²⁷, 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 »²⁸. Récurrentes dans les témoignages recueillis sur le terrain, les nombreuses références à la guerre et le rapprochement mémoriel opéré par les habitants des territoires contaminés entre la catastrophe de Tchernobyl et la Seconde Guerre Mondiale montre la façon dont est rendue dicible, à hauteur d'homme, *l'équivalence catastrophique* problématisée d'un point de vue philosophique.

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*. 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

²⁵ C. Larrère, "Les souliers et la vertu. Crise environnementale et critique de la technique", in FERENCZI T. (dir.), *Les défis de la technoscience*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2001, pp. 27-55.

²⁶ Voir J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit.

²⁷ A. Brossat, "Si loin, si près, Hiroshima et Auschwitz", op. cit.

²⁸ Ibid.

pour fonder l'action présente et l'exercice de notre responsabilité²⁹. « 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 »³⁰. Dès 1956, Günther Anders écrivait : « La contamination consécutive aux « expériences » est déjà générale : l'air, l'océan, les eaux de pluie, la terre, la flore, la faune, le monde humain et la nourriture sont déjà touchés et contaminés »³¹, voulant montrer par là que toute « expérience » est constitutive de notre *réalité historique*. Près de cinquante ans plus tard, l'anthropologue Georges Balandier constate que « la représentation d'un univers humain contaminant, contaminé, s'est imposée jusque dans le cadre de la vie quotidienne, jusque dans les conditions les plus ordinaires de l'existence individuelle »³². 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 XXIème siècle, nous oblige à approfondir.

²⁹ Voir J.-P. Dupuy, «La catastrophe et la précaution», *Natures sciences sociétés*, vol. 9, n°3, 2001, pp. 53-58.

³⁰ C. Larrère, «Les souliers et la vertu. Crise environnementale et critique de la technique», op. cit.

³¹ G. Anders, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 290.

³² G. Balandier, *Le Grand Système*, op. cit., p. 156. Voir également F. Lemarchand, *La vie contaminée. Éléments pour une socio-anthropologie des sociétés épidémiques*, Paris, L'Harmattan, 2002.