

RdL

LA RÉVOLUTION DU SALAIRE

Entretien avec **Bernard Friot**

NOUVELLE
FORMULE

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 007

Septembre

Octobre

2012

Également dans ce numéro :

Survivre à la catastrophe • Žižek et l'écologie •

Politique et esthétique: entretien avec Jacques Rancière •

Retour sur la guerre civile en Grèce



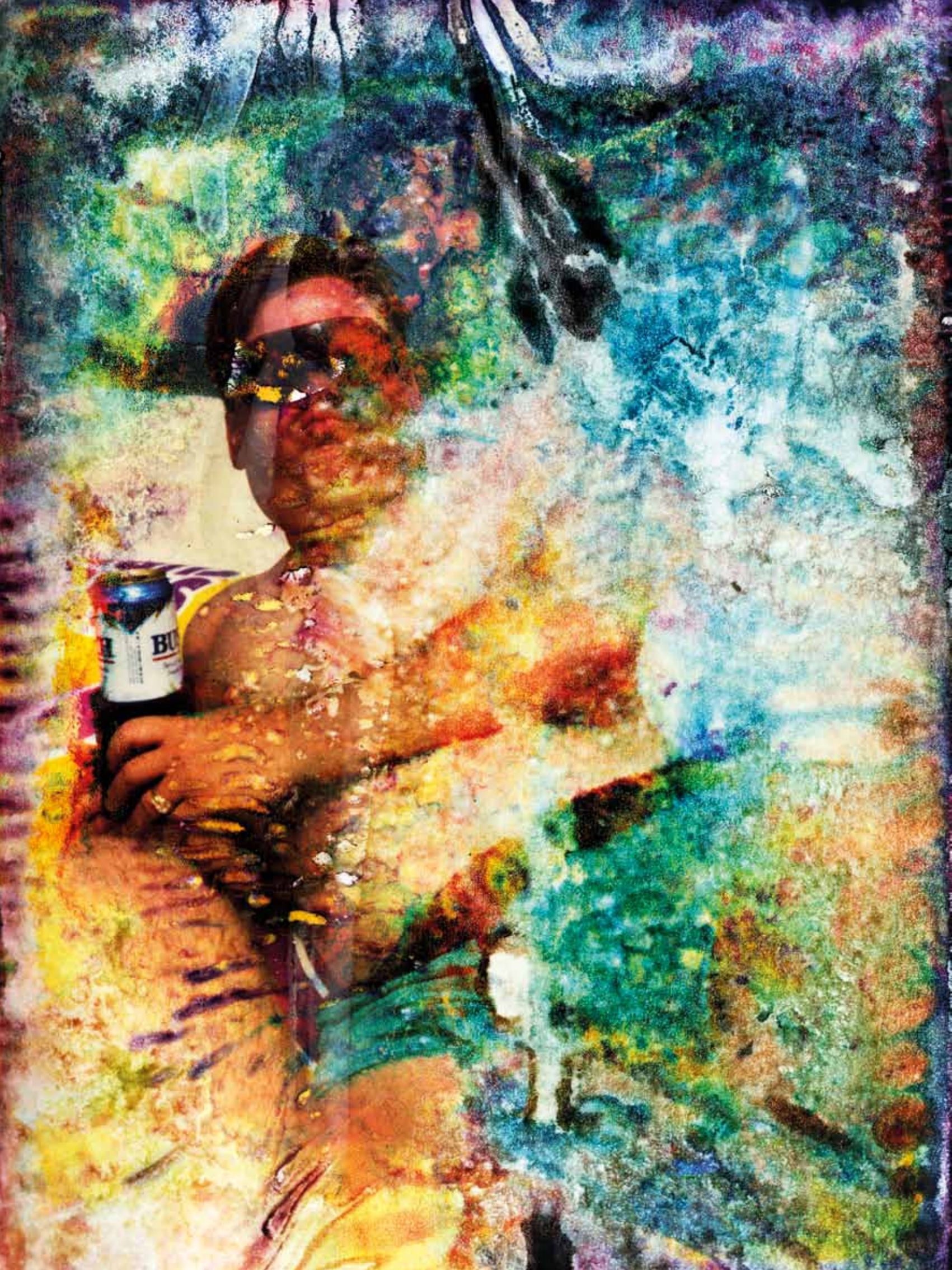
EAN 9782354801120

BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ -

CH : 9,40€ - CAN : 9,25€ - CAD - MAR : 6,70€ - MAD

L 16219 - 7 - 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
Collectif éditorial

François Athané, Sarah Benabou,
Aurélien Blanchard, Félix Boggio,
Éwanjé-Épée, Christophe Bonneuil,
Marion Duval, Clémence Garrot, Oury
Goldman, Joséphine Gross, Thomas
Hippler, Laurent Jeanpierre, Razmig
Keucheyan, Stéphane Lavignotte,
Laurent Lévy, Alexandre Mouawad,
Charlotte Nordmann, Hélène Quiniou,
Alice Le Roy, Julien Théry, Jérôme
Vidal, Julien Vincent et Najate
Zouggari

Conception graphique

Élie Colistro, Arnaud Crassat,
Alexandre Mouawad et Scott Pennor's.
Contact: bmouvement@hotmail.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.blld.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:
septembre 2012



Avec le soutien du CNL



ÉDITORIAL

BERNARD FRIOT

La révolution du salaire. Entretien. 1^{re} partie

– à propos de Bernard Friot,
L'Enjeu du salaire

ALICE LE ROY

Survivre au désastre

– à propos de Matthew Stein,
When Technology Fails et de Jean-Baptiste
Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*

FABRICE FLIPO

Rio+20: les accords de Munich de l'écologie ?

– à propos de Slavoj Žižek,
Vivre la fin des temps

JULIEN VINCENT

La civilisation du caoutchouc

– à propos de John Tully, *Devil's Milk*

JOËLLE FONTAINE

La Grèce, de l'écrasement de la résistance grecque au déni de démocratie européen. Entretien

Propos recueillis par Daniel Zamora
– à propos de Joëlle Fontaine,
De la résistance à la guerre civile en Grèce

AURÉLIEN BLANCHARD

Le grand secret de la CIA

– à propos de Kubark. *Le Manuel secret
de manipulation mentale et de torture
psychologique de la CIA*

p. 3 JACQUES RANCIÈRE

Le moment esthétique de l'émancipation sociale. Entretien

Propos recueillis par Aliocha Wald
Lasowski

– à propos de Jacques Rancière, *Aisthesis*;
Les Écarts du cinéma et Béla Tarr

p. 4

p. 45

HÉLÈNE QUINIOU

L'ethnocentrisme du bananier

– à propos de David Bellos,
Le Poisson et le Bananier

p. 12

p. 49

Le point sur

GÉRARD DESSONS

Le rythme après le rythme

– à propos d'Henri Meschonnic,
Critique du rythme

p. 22

p. 51

Le portrait

STÉPHANE LAVIGNOTTE

Jacques Ellul, une pensée de la contradiction à l'origine de l'écologie

p. 30

p. 56

Expérimentations politiques

JÉRÔME DEHONDT

Le réseau Terra vitae. Entretien

p. 32

p. 61

Géographie de la critique

DILIP SIMEON

Les armées des purs: la question du fascisme indien

p. 42

p. 68

BERNARD FRIOT

La révolution du salaire. Entretien. 2^e partie

– à propos de Bernard Friot,
L'Enjeu du salaire

p. 42

p. 73

À lire également sur www.revuedeslivres.fr

BERNARD FRIOT

La révolution du salaire. Entretien. 3^e partie

– à propos de Bernard Friot, *L'Enjeu du salaire*

BERNARD FRIOT

Pourquoi avons-nous tant de mal à être révolutionnaires aujourd'hui ?

Extrait de *L'Enjeu du salaire*

Iconographie: « The Human Stain », par Will Steacy

« The Human Stain » [la tache/coloration humaine] est un ensemble de photographies recueillies par le photographe américain Will Steacy (www.willsteacy.com) dans les décombres laissés à la Nouvelle-Orléans par l'ouragan Katrina en 2005.

Remerciements à

Eric Beveraggi, La Dispute, Stella Magliani-Belkacem (La fabrique), Françoise et Lucien Nordmann, Will Steacy, Valentine Vignault et aux camarades des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

**La RdL n° 8 (nov.-déc. 2012) sera en kiosque le vendredi 2 novembre
et en librairie le jeudi 15 novembre.**

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous proposer un article ?
Écrivez-nous à info@revuedeslivres.fr

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

Inscription à la lettre d'information électronique liste@revuedeslivres.fr.

***RDL* LA REVUE DES LIVRES ORGANISE**

le samedi 22 septembre 2012
de 13 h à 20 h
à la Générale
(14 avenue Parmentier, à Paris, M° Voltaire)

CATASTROPHE(S) un Salon des éditeurs et des revues de critique sociale et politique

avec notamment la participation de :

La Décroissance, La Dispute, Écologie et politique, Éco'Rev, Éditions Amsterdam, Entremonde, La fabrique, L'Impossible, Libertalia, Lignes, Mouvements, Multitudes, Le Passager clandestin, Les Prairies ordinaires, Syllepse, S!lence, Zones...

et des rencontres-débats :

14 h : Bienvenue dans l'anthropocène !

avec **Fabrice Flipo** (auteur de « Rio+20 : les accords de Munich de l'écologie ? », un article publié dans la *RdL*), **Jean-Baptiste Fressoz** (auteur de *L'Apocalypse joyeuse*) et **Charlotte Nordmann** (co-auteure de « Ivan Illich », un portrait publié dans la *RdL*)

16 h : La stratégie du choc et le laboratoire grec

avec **Stathis Kouvélakis** (auteur de « Grèce : destruction programmée d'un pays », un entretien publié dans la *RdL*)

18 h : Quelle politique de la catastrophe ?

avec **Geneviève Azam** (auteure de *Le Temps du monde fini* et co-auteure de *La Nature n'a pas de prix*), **Yves Citton** (auteur de *Renverser l'insoutenable*) et **Frédéric Lordon** (auteur de « Nous assistons à l'écroulement d'un monde », un entretien publié dans la *RdL*)

**Contact : info@revuedeslivres.fr
www.revuedeslivres.fr**

ÉDITO

La *RdL* a aujourd'hui un an. Au cours de cette année, elle a vécu, elle s'est transformée. Nous voulons marquer l'aboutissement de ces transformations par une nouvelle formule. La *RdL* a changé de papier, de format ; plus de place y est désormais accordée à l'image. Nous avons diversifié les formats des contributions, en introduisant des textes courts, et en accroissant la part donnée aux entretiens.

Permettre des types et des rythmes de lecture différents, rendre de façon générale la lecture plus aisée, notamment par une maquette renouvelée, tel a été notre souci. Il n'est pas toujours facile d'allier exigence dans l'analyse, désir de témoigner d'élaborations conceptuelles éloignées de nos repères habituels et accessibilité du propos. Il n'est pas toujours évident à des chercheurs – voire à des militants – d'introduire des notions qui leur sont devenues familières, et dont la complexité ne leur apparaît plus. C'est pourtant ce que nous visons, avec la conviction que ce travail de synthèse et de diffusion des savoirs ne profite pas qu'à ceux qui les reçoivent, mais aussi à ceux qui les élaborent.

Le projet qui est à l'origine de la *RdL*, jouer le rôle de passeur et d'activateur de la pensée critique, dans un contexte politique de crise profonde des sociétés capitalistes, et à un moment où l'invention d'autres formes de vie et de pensée est urgente, reste bien sûr inchangé. Face à la folie et à l'aveuglement dont nos sociétés semblent trop souvent frappées, il est crucial de montrer que les catastrophes ne sont pas à venir, qu'elles sont actuelles. Il s'agit aujourd'hui de penser conjointement crise financière et crise écologique, de saisir leur indissociabilité, de comprendre comment elles font système. C'est ce qui rend si importante la diffusion des instruments de la pensée critique, mais aussi des expériences de formes de vie, de pensée et de création qui résistent à cette fuite en avant et inventent, dès aujourd'hui, d'autres possibles.

La *RdL* s'engage donc résolument aux côtés de tous ceux et celles, notamment dans l'édition et la presse, qui travaillent depuis des années au réarmement de la pensée critique. C'est le sens de la journée que nous organisons le 22 septembre prochain – où nous vous espérons nombreux !

Une revue comme la RdL ne pourrait pas exister sans le soutien de ses lecteurs, sans leur effort pour la faire connaître et sans leur soutien financier. Achetez-la, en kiosque, en librairie ! Abonnez-vous, abonnez vos amis !

LA RÉVOLUTION DU SALAIRE

ENTRETIEN AVEC BERNARD FRIOT*

1^{RE} PARTIE

À PROPOS DE

Bernard Friot, *L'Enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012, 216 p., 15 €.

Dans *L'Enjeu du salaire*, Bernard Friot affirme que nous ne parvenons plus à saisir le caractère révolutionnaire du salaire et des institutions qui lui sont liées, la qualification personnelle et la cotisation. Pour briser le chantage à l'emploi et à la dette, et assurer un contrôle populaire sur l'économie et le travail, il nous faudrait pourtant selon lui porter plus loin ces institutions : attribuer à chacun à sa majorité une qualification et donc un salaire, et ainsi faire disparaître le marché du travail ; étendre la cotisation en créant une cotisation économique pour un financement de l'investissement sans crédit et donc sans dette. Nous pourrions ainsi nous « libérer de la convention capitaliste du travail avec sa propriété lucrative, son marché du travail et ses forces de travail, ses marchandises à la valeur d'usage si discutable produites par des travailleurs soumis à la dictature du temps de travail et n'ayant aucune maîtrise des fins et des moyens de leur travail. »

Pourriez-vous dans un premier temps nous expliquer en quoi consiste la révolution du salaire et du travail que vous appelez de vos vœux ?

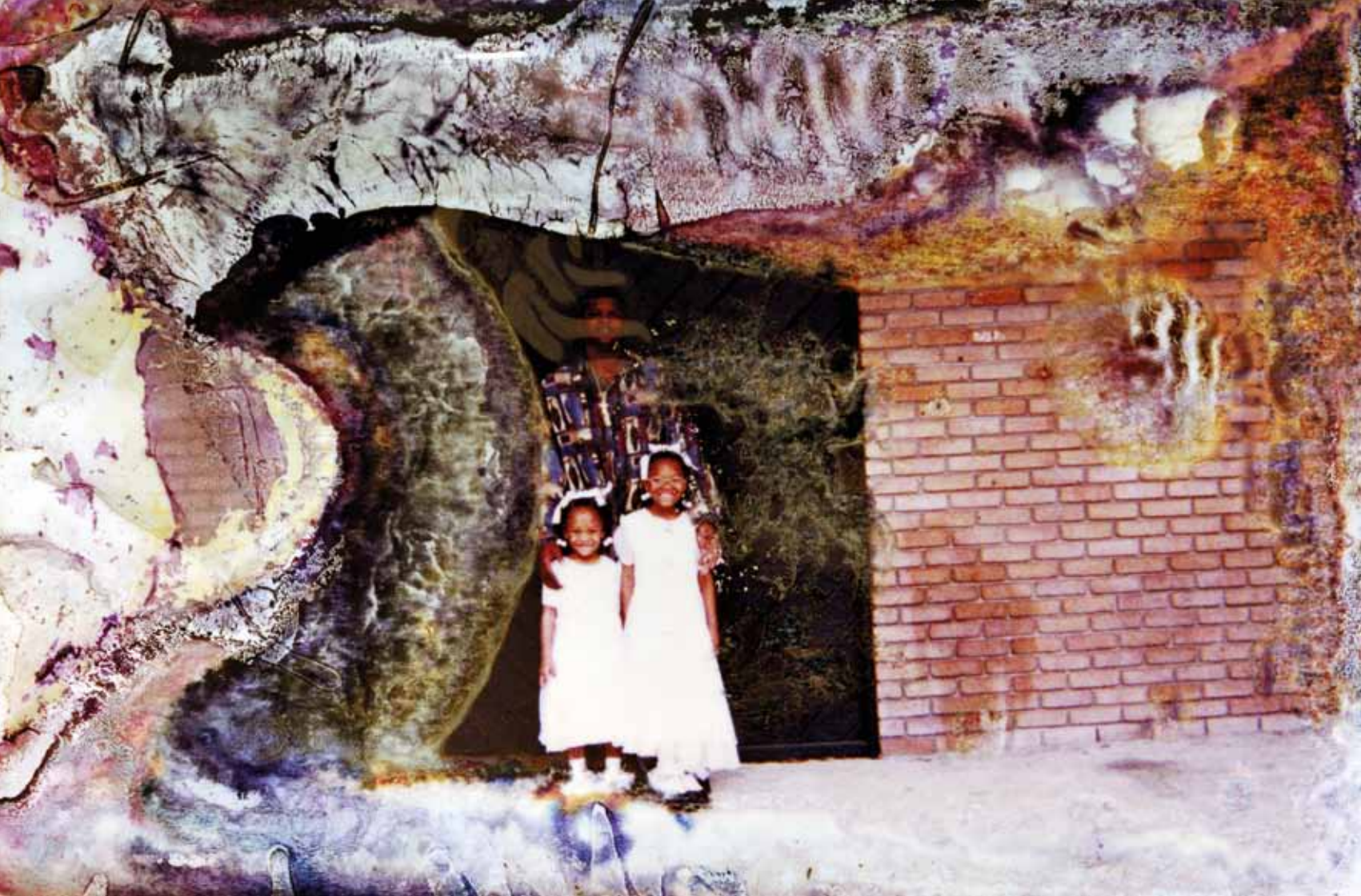
La révolution qui peut nous libérer du capitalisme n'est à l'ordre du jour que parce que la subversion des institutions du capital est déjà à l'œuvre : c'est ce *déjà-là* qu'il s'agit de porter plus loin en généralisant à tout le PIB la cotisation, à toutes les entreprises la propriété d'usage, à chacun le salaire à vie à compter de sa majorité, et à toute la production la mesure du travail abstrait par la qualification des producteurs. Qu'est-ce que ça donnera concrètement ? Nous allons généraliser cette invention géniale qu'est la sécurité sociale – assurément l'invention majeure de la classe ouvrière au xx^e siècle – en affectant l'intégralité du PIB (le produit intérieur brut, la valeur totale de la production de richesses dans un pays donné au cours d'une année donnée) à des cotisations : en gros la moitié du PIB à des caisses de salaires, le tiers à des caisses d'investissement et le reste à des caisses de services publics finançant la part hors salaires et investissement de ceux-ci comme, par exemple, les consommations d'énergie ou de médicaments des hôpitaux.

Chacun, à sa majorité, sera doté du premier niveau de qualification et des droits qui lui sont liés : le salaire irrévocable correspondant à ce premier niveau et le soutien pour passer les épreuves lui permettant de faire une carrière et d'aller jusqu'au quadruple (par

ex.) de ce salaire de base, la propriété d'usage de ses lieux de travail et donc le droit de délibérer sur l'investissement et les produits, l'accès aux institutions (dont les syndicats) lui permettant de participer à la vie de ses collectifs de travail et d'avoir une mobilité professionnelle, la participation à la gestion des caisses de salaires, d'investissements et de services publics.

Les entreprises – et plus généralement tous les lieux de travail, y compris les services publics – seront *la propriété d'usage* de leurs salariés et des parties prenantes. Une boulangerie de quartier n'a évidemment pas les mêmes parties prenantes que la SNCF. Le conseil d'administration, émanation des propriétaires d'usage, désignera les directions et définira la stratégie de production et l'inscription de l'entreprise dans la division internationale du travail. Le licenciement sera possible, étant entendu qu'il n'aura aucun impact sur le salaire et la qualification de l'intéressé, ceux-ci étant un attribut de sa personne. Lieu important de la socialisation des personnes, l'entreprise sera incitée à soutenir l'activité culturelle et autre des salariés, mais ne financera directement aucun salaire et aucune activité : la mutualisation des cotisations salaire à l'échelle nationale est la condition impérative de la sûreté des salaires à vie, de l'égalité et de la possibilité de carrière pour tous. La mainmise paternaliste de l'entreprise sur « ses » salariés et les territoires sous prétexte de responsabilité sociale sera combattue.

* Bernard Friot, économiste et sociologue, membre de l'IDHE-CNRS, est professeur émérite à l'université Paris Ouest Nanterre. Son travail s'inscrit également dans le réseau académique Institut européen du salariat (ies-salariat.org) et dans l'association d'éducation populaire Réseau Salariat (reseau-salariat.info). Il est l'auteur de *L'Enjeu des retraites* (La Dispute, 2010), *L'Enjeu du salaire* (2012) et de *Puissances du salariat*, dont une réédition augmentée paraîtra en septembre.



La carrière salariale et les changements de statut (le passage de travailleur indépendant à salarié d'une entreprise ou fonctionnaire) seront possibles en permanence jusqu'à la mort. Étant entendu qu'au premier âge politique que sera la majorité s'ajoutera un second âge politique (et donc le même pour tous), celui de la retraite, c'est-à-dire celui de l'entrée dans une seconde carrière dégagee des responsabilités opérationnelles, à la fois pour laisser ces responsabilités aux plus jeunes et pour explorer des chemins nouveaux du travail. Mais en retraite il sera bien sûr possible – si l'on n'a pas atteint le plafond du salaire – de continuer à progresser en qualification si on désire encore passer des épreuves. On est dans une configuration très différente de ce que j'appelle « la convention capitaliste du travail » qui voue les personnes au marché du travail jusqu'à la retraite puis désigne la suite comme loisir de fin de vie. Dans la convention salariale, la personne pourra aussi bien ne passer aucune épreuve de qualification au cours de sa vie (auquel cas elle en restera à vie au premier niveau de salaire acquis à sa majorité) qu'en passer jusqu'à sa mort : la retraite, temps fondamental à marquer par un âge politique, ne sera pas synonyme de gel de la qualification.

**Activité, travail et valeur économique :
(qu'est-ce) qui définit le travail ?**

Au cœur de votre analyse, il y a la mise en évidence d'un conflit quant à la définition du travail : vous distinguez « convention salariale du travail » et « convention capitaliste du travail ». Qu'est-ce qui caractérise l'une et l'autre ? Et pourquoi ce terme de « convention » ?

« Convention » parce qu'il s'agit d'une construction sociale. Hormis la condition très générale de production de valeur d'usage, on ne peut renvoyer le travail à aucune activité particulière, et selon l'époque et les sociétés, tout peut être ou ne pas être du travail. Cette convention exprime l'état des rapports de pouvoir dans une société donnée. La production des valeurs d'usage fait bien sûr problème, mais le travail concret est plutôt consensuel. Les collectifs de travail sont traversés de conflits, mais ceux-ci n'épuisent pas la collaboration nécessaire à la production de tels biens et services concrets. Il en va tout autrement pour la production de valeur économique. Celle-ci fait l'objet d'un conflit irréductible, car ce qui s'y joue, c'est l'appropriation par une minorité de tout ou partie de la valeur produite par la majorité. Il y a une violence sociale essentielle à la valeur économique, essentielle

donc aux sociétés puisque si le travail concret peut produire des communautés, seule la valeur économique définit les sociétés.

Prenons l'exemple des soins infirmiers qui, à la chronologie près, pourrait s'appliquer à absolument toutes les activités. Dans les années 1950, les soins infirmiers étaient considérés comme une activité utile, mais pas comme du travail. Le travail, rappelons-le, est la part de l'activité, donc de la production de *valeurs d'usage*, qui est aussi production de *valeur économique*: faire un café chez soi ou dans un bis-

Dans les années 1950, les soins infirmiers étaient considérés comme une activité utile, mais pas comme du travail.

trot, c'est la même activité, mais ça n'est un travail que dans le bistrot. Les soins infirmiers étaient faits par des religieuses qui étaient louées pour leur utilité sociale mais niées comme productrices de valeur économique. C'est d'ailleurs un lieu commun de la domination masculine que d'exalter les femmes comme productrices de valeurs d'usage et de leur dénier la production de valeur économique. La situation se retourne dans les années 1960, quand les religieuses sont remplacées par des infirmières qui sont soit les fonctionnaires d'un service public hospitalier soit les employées de cliniques privées. Alors leur « activité utile » est transformée en « travail », et les soins infirmiers deviennent une contribution au PIB.

On le voit, ce n'est pas son contenu en termes de travail concret qui décide si une activité est ou n'est pas du travail, c'est l'institution dans laquelle elle s'inscrit: le grade de l'infirmière fonctionnaire ou l'emploi de l'infirmière de la clinique. Il importe de souligner ici qu'il y a conflit de légitimité entre ces deux institutions transformatrices de l'activité en travail: travailler, est-ce avoir le salaire à vie d'un grade ou est-ce louer une force de travail sur un marché des emplois? L'enjeu est de taille.

Le cas des retraités est aussi extrêmement éclairant. Dans la représentation commune, ce sont des « bonnes sœurs »: très utiles mais non productifs. C'est pourquoi on désigne couramment le régime de pensions comme de la « *solidarité intergénérationnelle* »: les actuels pensionnés toucheraient à travers les cotisations des actifs actuels la contrepartie de ce qu'ils ont donné en cotisations à la génération alors en retraite pendant leur vie active; c'est la mythologie du « *pacte générationnel* ». Mythologie, car ce n'est pas du tout sur le « nous avons cotisé, nous avons droit » que s'est construit le régime de pensions dans

nos pays bismarckiens (qui privilégient l'assurance professionnelle et la cotisation plutôt que l'impôt et la solidarité), mais sur la pension comme remplacement à vie du meilleur salaire d'activité, avec l'objectif d'un taux de remplacement de 75 % du brut, soit 100 % du net. Nous avons construit la pension comme *salaire continué*.

Qu'est-ce que ça veut dire? Pour les fonctionnaires, qui ont un grade qui ne s'éteint pas avec la fin de leur service puisqu'il est attaché à leur personne, et qui sont payés pour leur grade et non pas pour leur poste, la pension est, depuis la loi de 1853, la poursuite du traitement, autrement dit du salaire continué. Les fonctionnaires sont qualifiés et donc payés à vie. Et ce qu'il y a d'inouï dans le modèle bismarckien des pensions du secteur privé, tel qu'il s'est construit en Europe continentale, c'est que lorsqu'un salarié du privé prend sa retraite, *ce qui était jusqu'ici la qualification de ses différents postes de travail*, et qui le rendait vulnérable à tous les aléas concernant tant le marché du travail que les propriétaires de son entreprise, *devient sa propre qualification*. Enfin, il est payé à vie! Enfin, c'est lui qui est qualifié et non plus son emploi! C'est pourquoi – enfin! – il peut travailler et être heureux au travail, comme en témoignent tous les retraités dont la pension est proche du salaire d'activité.

L'enjeu des retraites

La pension comme continuation du salaire est une subversion radicale des institutions capitalistes du travail; elle rend inutiles le marché du travail, les employeurs, les actionnaires; elle permet de travailler en étant libéré de la valeur travail et de la production de marchandises capitalistes. C'est pourquoi la fonction publique et la retraite comme salaire continué sont les deux verrous que les réformateurs veulent faire sauter afin de restaurer la convention capitaliste du travail. La convention capitaliste du travail que veulent restaurer les réformateurs n'est en effet pas fondamentalement nouvelle. Elle cherche non pas toujours à supprimer les institutions salariales (comment supprimer la sécurité sociale?), mais à les convertir à la logique capitaliste. Exemple: en Europe occidentale, les pensions sont financées à 90 % en répartition et, malgré leurs efforts depuis plus de 20 ans, les réformateurs peinent à réduire ce pourcentage massif. Leur objectif est donc moins de remplacer la répartition par la capitalisation que de changer le sens de la répartition. C'est tout l'enjeu du débat à venir sur l'éventuelle adoption en France de « *régimes par points* » ou « *par comptes notionnels* » (cumul d'un « capital virtuel » qui correspond à la somme des cotisations) sur le modèle de l'Arcco

et de l'Agirc (qui organisent le fonctionnement des institutions de retraites complémentaires en France) ou du régime public suédois. Et cela dans la suite logique des réformes antérieures qui ont entrepris de marginaliser les composantes décisives d'une répartition finançant du salaire continué, à savoir la hausse constante du taux de cotisation pour continuer le salaire d'un nombre croissant de retraités, un taux de remplacement à 100 % du salaire net, un salaire de référence le plus proche possible du meilleur salaire, un âge politique de la pension à 55 ou 60 ans. Cette marginalisation s'est traduite par le gel du taux de cotisation, la baisse du taux de remplacement et plus généralement le souci de supprimer le critère du taux de remplacement du salaire pour le remplacer par le taux de rendement des cotisations, la volonté de faire de toute la carrière la référence de la pension et le remplacement de l'âge légal de la retraite par un âge plancher. Nous avons là tous les ingrédients d'un revenu différé (« J'ai cotisé, j'ai droit à l'équivalent de mes cotisations dans ma pension ») qui se substitue au salaire continué. On n'est pas sortis de la répartition, mais on en a complètement changé le sens. L'enjeu ? Réaffirmer qu'il ne se crée de valeur que dans l'emploi capitaliste et que ceux qui sont sans emploi, sans employeur, sans actionnaire, sans joug de la valeur travail, ne produisent rien : ils ont alors droit à ce que les cotisations qui ont été ponctionnées sur leur salaire leur reviennent. La cotisation est mise au service de la convention capitaliste de la valeur. On pourrait prendre tous les champs de la réforme (chômage, maladie) et faire le même constat.

C'est pourquoi aussi il y a un tel enjeu à définir les retraités qui touchent un salaire continué pour ce qu'ils sont, à savoir des salariés enfin reconnus comme producteurs de valeur économique sans qu'ils soient obligés de passer par les fourches caudines du capital. C'est pourquoi la lutte est aujourd'hui si acharnée pour maintenir les retraités dans un statut de « bonnes sœurs » dont on saluera l'utilité sociale pour mieux nier la participation à la production de valeur économique. Cette représentation réactionnaire du prétendu « pacte générationnel » rend ses tenants vulnérables à la thèse des « prélèvements obligatoires » ou à celle, du même tonneau, du « problème démographique », y compris les opposants aux réformateurs qui malheureusement s'inscrivent dans cette représentation. C'est la convention capitaliste de valeur qui crée le prétendu « problème démographique » : ce n'est que si la valeur n'est produite que dans l'emploi que la part croissante des retraités pose un problème. Dès lors que s'impose une autre convention de valeur dans laquelle c'est l'inscription de l'activité dans un salaire à vie qui la transforme en travail, alors la valeur produite par des retraités touchant un salaire à vie augmente avec leur nombre, et il n'y a aucun problème de production de valeur, sauf pour la classe dirigeante qui voit l'organisation du travail lui échapper en sortant du carcan du marché du travail et de la valeur travail. Nous sommes aujourd'hui au cœur de ce conflit de valeur.

Je m'en explique longuement dans *L'Enjeu du salaire : la cotisation sociale est un ajout de valeur*. Par elle, sont reconnues comme porteuses de production de valeur économique des activités qui

QUELQUES DÉFINITIONS

Valeur d'usage et valeur économique:

La valeur d'usage d'un bien ou d'un service, c'est ce à quoi il sert concrètement. Sa valeur économique, c'est le pouvoir monétaire qu'il donne à son propriétaire. La valeur économique s'évalue en effet en monnaie. Un produit sans valeur économique peut bien sûr avoir une valeur d'usage : tout ce qui est utile n'a pas forcément de valeur (économique). L'attribution d'une valeur économique à une valeur d'usage renvoie aux rapports sociaux fondamentaux de la société, c'est-à-dire aux rapports de pouvoir. Toutes les valeurs d'usage ne se valent pas. Non par essence, mais parce que les rapports sociaux décident de fait de leur inégalité : tout le monde n'est pas reconnu comme *producteur*, tous les biens et services ne sont pas porteurs de valeur économique, toutes les *activités* ne sont pas productives, toute *richesse* que

représentent les valeurs d'usage n'est pas reconnue comme valeur.

Travail abstrait : Dans le capitalisme, le travail abstrait est la dépense d'énergie humaine qui, définie par sa durée, sert de mesure de la valeur économique dans une économie qui repose sur l'extraction de plus-value (survaleur) par la réduction des personnes, dans la production, à des forces de travail. Le capital a inventé l'abstraction du travail dans une forme qui permet le profit lié à la propriété lucrative. Ce faisant, il a libéré la valeur économique de rapports sociaux (notamment féodaux) qui la naturalisaient et la limitaient, mais il l'a enfermée dans un autre rapport de pouvoir. Les luttes syndicales ont abouti à la construction d'institutions salariales qui offrent une forme alternative d'abstraction du travail, fondée non plus sur le *temps* de

travail mais sur la *qualification*. Leur affirmation par une action politique clairement assumée et conduite rendra possibles l'abolition de la propriété lucrative au profit de la propriété d'usage et un contrôle démocratique sur la définition de la valeur à un niveau jusqu'à présent inconnu.

Travail concret : Les valeurs d'usage, c'est-à-dire les biens et services définis par ce à quoi ils servent, sont le produit du travail concret. Mais ça n'est pas l'utilité sociale du travail concret qui décide de la valeur économique des produits, c'est le type d'institution dans laquelle il s'exerce (emploi, grade ou salaire à vie).

Définitions adaptées de Bernard Friot, *L'Enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012.

relevaient jusqu'ici de la seule utilité sociale parce qu'elles ne sont pas soumises à la convention capitaliste de valeur. Il en est d'ailleurs de même de l'impôt : il reconnaît de la valeur économique à des activités non marchandes menées par des travailleurs qui ne relèvent pas du marché du travail, les fonctionnaires. De même que, comme l'a fort bien

Si nous n'attribuons aucune valeur économique au travail des fonctionnaires, des soignants, des retraités, nos PIB diminueraient d'autant.

montré Jean-Marie Harribey, la valeur économique exprimée dans la monnaie « impôts » est produite par les fonctionnaires, de même la valeur économique exprimée dans la monnaie « cotisation maladie » est produite par les soignants, et celle qui s'exprime dans la monnaie « cotisation vieillesse » est produite par les pensionnés. Si nous n'attribuons aucune valeur économique au travail des fonctionnaires, des soignants, des retraités, nos PIB diminueraient d'autant.

**La définition de la valeur :
une question politique**

Pour l'expliquer, vous comparez le PIB français et le PIB chinois : pour vous, la progression de notre

PIB ne s'explique que si l'on prend en compte qu'a été attribuée une valeur économique à des productions qui ne relèvent pas de la logique capitaliste, conformément à ce que vous appelez la « convention salariale du travail ».

Il faut ici tordre le cou à une idée reçue soigneusement entretenue : s'il y a, c'est un fait, une corrélation positive entre l'importance du PIB par tête et le poids de la protection sociale et des services publics dans le PIB, ça n'est pas parce qu'une forte production de valeur économique capitaliste permettrait d'en distraire une partie pour des activités utiles mais non productives, et qu'il faudrait donc satisfaire d'abord à la contrainte « d'augmenter le gâteau » capitaliste par plus de compétitivité si nous voulons de la protection sociale ou des services publics. S'il y a une telle corrélation entre importance du PIB et importance de la protection sociale, c'est, au contraire, parce que l'attribution de valeur économique à la protection sociale et aux services publics a permis la considérable croissance du PIB au cours du dernier siècle dans les sociétés capitalistes les plus avancées. Pourquoi nos PIB doublent-ils tous les 40 ans en monnaie constante ? Parce que nous produisons deux fois plus de valeur capitaliste ? Sûrement pas !

Le capital, et c'est là une de ses dimensions les plus mortifères, mesure la valeur économique d'un bien ou d'un service par le temps de travail en moyenne nécessaire à sa production : c'est la *valeur travail*. Il faut ici lever une ambiguïté sémantique sur laquelle

EXTRAIT : PASSER DU PLEIN-EMPLOI À LA PLEINE QUALIFICATION

Il y aurait eu, paraît-il, du temps des Trente Glorieuses, le plein-emploi. Et le sous-emploi serait une caractéristique essentielle de la crise dans laquelle nous sommes depuis trente ans, les fameuses Trente Piteuses. Cette histoire est une fable. Nous sommes plus près aujourd'hui quantitativement et qualitativement du plein-emploi que dans les années 1960. Quantitativement : le taux d'emploi des 20-60 ans qui était de 67 % lors du recensement de 1962, par exemple, était de 76 % en 2010. 76 % des 20-60 ans occupent un emploi aujourd'hui, soit près de dix points de plus qu'au cœur des Trente Glorieuses. Le taux de croissance annuel moyen de l'emploi a été de 0,5 entre 1949 et 1974 ; 0,1 entre 1974 et 1984 ; et 0,7 entre 1984 et 2007¹. N'oublions jamais que le prétendu plein-emploi des années 1960 était celui des hommes. Les femmes étaient « inactives » et c'était censé leur suffire. Qualitativement : contrairement à une idée répandue, les emplois de courte durée ou à temps partiel

n'ont pas progressé dans l'emploi total. Leur régression est masquée par leur plus forte visibilité du fait de la création du contrat à durée indéterminée dans les années 1970. Tant que l'emploi à temps plein et à durée indéterminée ne s'était pas constitué comme norme de l'emploi, les écarts à la norme n'avaient pas besoin, eux non plus, du cadre juridique qu'il a bien fallu inventer lorsque, le CDI s'étant imposé, le CDD, le temps partiel et l'intérim ont dû faire l'objet de législations spécifiques, ce qui a, de ce fait, rendu plus visible une situation qui globalement régressait.

Pour concrétiser ce qui est revendiqué dans le plein-emploi, à savoir le fait que chacun puisse participer à la production de valeur économique autant qu'il le peut et désire, il faut précisément se battre non pas pour le *plein-emploi* (ce qui veut dire *plein d'employeurs*, maintien du marché du travail et des forces de travail) mais pour la *pleine qualification* et le *plein salaire*. La

suppression du chômage ne peut pas être obtenue par le plein-emploi puisqu'il n'y a de chômage que parce qu'il y a de l'emploi, c'est-à-dire parce que ce sont les postes et non les personnes qui sont qualifiés. Il faut oser déplacer le discours du plein-emploi vers un discours de la pleine qualification des personnes. Le mot d'ordre du plein-emploi doit être remplacé par la revendication d'un droit politique nouveau, un droit qui postule que tout le monde est, à l'âge de la majorité, producteur de valeur économique, et qui attribue donc à chacun un salaire à vie exprimant la définition salariale du travail abstrait.

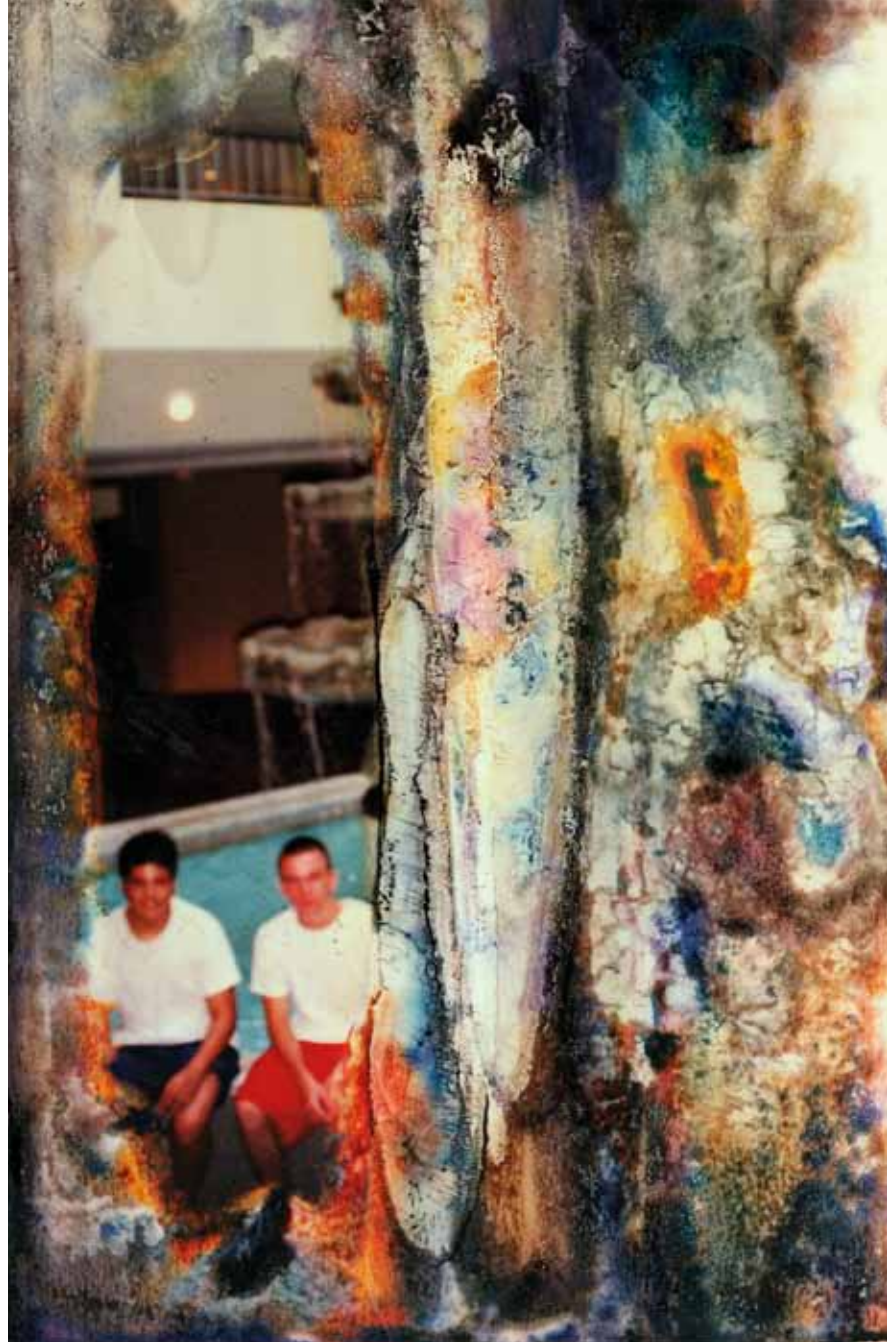
L'Enjeu du salaire, Paris, La Dispute, 2012, p. 146-147.

1. IRES, *La France du travail : données, analyses, débats*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 27.

reposit de funestes confusions. Le travail a une double dimension : comme *travail concret*, il produit des choses utiles, et comme *travail abstrait*, il produit de la valeur économique. Lorsqu'on parle de la « *valeur travail* » dans le débat public, on parle du travail concret et de sa portée anthropologique : c'est en nous confrontant à l'altérité de la nature, des autres, dans le travail concret, que nous nous produisons tant individuellement que collectivement. Mais la *valeur travail* dans le capitalisme désigne tout à fait autre chose qui renvoie non pas au travail concret, mais au travail abstrait comme mesure de la valeur économique.

Le capitalisme est le seul mode d'organisation de la société qui mesure la valeur des biens et des services par le temps de travail abstrait nécessaire à leur production dans les conditions courantes de productivité, une productivité définie précisément par le temps de production. La concurrence intercapitaliste pousse à la réduction permanente du temps de travail par unité produite, une réduction que l'on définira comme « *gains de productivité* », ce qui, outre ses effets destructeurs sur les conditions du travail concret, conduit à une dépréciation permanente des biens et services. On peut multiplier par 10 en 40 ans le nombre de voitures produites dans un pays donné, s'il faut 10 fois moins de temps pour produire une voiture que 40 ans avant, la valeur de la production n'aura pas augmenté d'un centime. C'est pourquoi *ce n'est pas d'abord par la valeur capitaliste que nos PIB ont connu une telle croissance depuis un siècle* : je l'ai dit d'entrée de jeu, *la moitié de nos PIB vient de l'attribution de valeur à des productions qui ne relèvent pas de la logique capitaliste*.

Que ce soit dans les pays capitalistes les plus développés – et en particulier dans les pays bismarckiens – qu'une telle évolution contradictoire du capitalisme ait eu lieu, je m'en explique longuement dans *Puissances du salariat*. C'est un fait, et un fait massif : sur les 1 996 milliards de notre PIB de 2011, 1 118, soit 56 %, relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler en comptabilité nationale la « *dépense publique* » et qui est en réalité une production publique : 576 milliards de prestations de sécurité sociale, 542 milliards de services non marchands produits par les fonctionnaires. C'est parce que, par l'impôt, nous attribuons de la valeur aux produits de l'administration, c'est parce que, par les cotisations aux différentes branches de la protection sociale, nous attribuons de la valeur au travail des soignants, des parents, des chômeurs et des retraités, que nos PIB ont connu une telle progression. Si le PIB des un milliard trois cents millions de Chinois n'est pas supérieur aux PIB cumulés des cent cinquante millions d'Allemands et de Français, ce n'est pas parce que chacun de nous



produirait dix fois plus de valeur capitaliste qu'un Chinois : c'est parce que, membres d'un vieux pays capitaliste dans lequel le conflit salarial a conduit à l'invention de la cotisation sociale, nous attribuons de la valeur économique à des valeurs d'usage non capitalistes auxquelles la Chine, pays récemment capitaliste, n'attribue aucune valeur. Et si nous sommes aujourd'hui en récession, c'est précisément parce que depuis la réforme, c'est-à-dire depuis les années 1990, nous avons abandonné la progression des cotisations sociales et de l'impôt.

Prenons l'exemple français : entre 1930 et 1995, la cotisation sociale est passée de 16 % du salaire brut plafonné à 66 % du salaire brut total, et depuis cette date non seulement ce taux est gelé pour les salaires supérieurs à 1,6 SMIC, mais il a considérablement régressé pour les salaires inférieurs. Quant aux recettes fiscales, elles sont passées de 23 % du PIB en 1997-1998 à 21 % en 2008. *C'est l'interruption de*

la dynamique de reconnaissance de valeur économique à des productions non capitalistes, pour tenter de restaurer la convention capitaliste du travail, qui est la source de la récession structurelle de nos pays, une récession qui dure depuis 30 ans et que ne peut expliquer l'actuelle crise financière.

Rien n'est plus urgent aujourd'hui que de construire un discours autonome du salariat qui assume les conquêtes de la classe ouvrière.

Nous ne retrouverons le chemin de la croissance – et une croissance, j'y insiste, non capitaliste (après tout, les retraités produisent plus de lien social que de kilomètres d'autoroutes) – que par une augmentation massive de la cotisation sociale.

La convention capitaliste du travail et sa subversion

Vous estimez donc qu'il existe un conflit fondamental entre ce que vous avez décrit comme la « convention salariale du travail » et la « convention capitaliste du travail ». Pour vous, reconnaître la divergence radicale entre ces deux définitions du travail est déterminant pour les luttes à gauche aujourd'hui. Pourriez-vous revenir sur ce point ?

Comme je le disais, insister sur le caractère *conventionnel* de la définition capitaliste de la valeur est fondamental. Non pas au nom d'un constructivisme qui identifierait le réel aux représentations : la convention capitaliste du travail repose sur des institutions et des pratiques très concrètes. Mais pour sortir de l'enchantement que produit la naturalisation de ces institutions et de ces pratiques par la classe dirigeante, et pour mettre en évidence les institutions et pratiques alternatives que produit la lutte de classes, singulièrement la convention salariale du travail. Ce point est aujourd'hui crucial. Quand ils étaient constitués en « classe ouvrière », les dominés se sont révélés capables de produire un discours autonome. Ce discours s'est perdu, et rien n'est plus urgent aujourd'hui que de construire un discours autonome du salariat qui assume les conquêtes de la classe ouvrière. Cette autonomie de discours est une composante indispensable, à côté des organisations politiques et syndicales et de l'action collective qu'elles impulsent, de la constitution du salariat comme classe en mesure d'en finir avec la bourgeoisie.

Dans les sociétés non capitalistes, l'appropriation de la valeur au bénéfice d'une minorité s'opère par la différence des statuts sociaux, entre les prêtres et les paysans, entre les castes supérieures et inférieures, entre les seigneurs et leurs vassaux, entre les hommes libres et leurs esclaves. Rien de tel dans le capitalisme. D'une part, il proclame au fronton des constitutions l'égalité en droit de tous les humains. D'autre part, il introduit, avec le travail abstrait comme

EXTRAIT : DÉNONCIATION DE LA MONNAIE ET DU TRAVAIL ABSTRAIT OU DÉFINITION SALARIALE DE LA VALEUR ?

Il y a évidemment une cohérence à proposer à la fois la fin du travail, la fin de la valeur et la fin de la monnaie. Je crois à la nécessité du travail abstrait, et je ne vois pas comment on peut échapper à la valorisation (monétaire) de l'activité. Nous le constatons, toutes les valeurs d'usage ne se valent pas, non pas par essence, non pas parce que leur utilité serait inégale, mais parce que les rapports sociaux construisent leur inégalité économique. La valeur est affaire de pouvoir. L'expression de l'inégalité des valeurs d'usage par la monnaie est bien supérieure à son expression par l'inégalité statutaire des producteurs, comme dans les sociétés de castes qui trient les valeurs d'usage en triant les professions, ou dans l'esclavage et le servage. Objectivation du pouvoir dans un lieu abstrait de ces rapports sociaux, la monnaie est certes l'objet d'une réification soigneuse par la classe dirigeante, mais elle est aussi susceptible de dénaturalisation, très difficile mais possible

dans des temps de crise majeure comme aujourd'hui.

Quant à référer la valeur au travail, c'est un moment incontestable de démocratisation. C'est l'acte même de produire qui est le fondement de la valeur, pas le fait de produire en tant que fille de sa mère, ou né au bord de la Garonne, ou membre de la corporation des drapiers, ou féal d'un petit ou grand prince, ou au service de tel temple. Le capital a ainsi fait place nette pour prendre la place, mais poser l'égalité des hommes en droit a suscité une dynamique qui lui échappe d'autant plus que le type d'abstraction du travail qu'il promeut est aujourd'hui dans une telle impasse dans une partie des pays capitalistes les plus développés que devient pensable la victoire de l'abstraction du travail alternative, celle de la qualification. La qualification personnelle mesure la valeur des biens et services non pas par leur temps de production mais par la qualification de leurs

producteurs. Cette forme d'abstraction du travail attachée aux personnes de façon irréversible et toujours améliorable confirme ces personnes, ce qui est décisif pour qu'elles aient un rapport inventif au travail. Elle n'est pas le retour à l'inégalité statutaire des producteurs, saisis par le hasard de leur naissance ou la puissance de leur patronage, c'est une abstraction du travail évidemment enjeu de pouvoir et pour cela politiquement construite, toujours remise sur le tapis de la délibération. Elle peut être servie par une monnaie créée au même rythme qu'elle.

Plutôt que de chercher dans la fin du travail et de la monnaie des alternatives au capital en-deçà de celle qui est déjà là avec le salaire, pourquoi ne pas la voir, elle, et s'en saisir ?

L'Enjeu du salaire, Paris, La Dispute, 2012, p. 175-176.

mesure de la valeur, la médiation qui sécularise la valeur jusqu'alors indistincte du rapport social fondamental. Dans une telle société d'égalité des humains en droit et d'affirmation du travail comme fondement de la valeur, la violence inhérente à la valeur économique repose sur les institutions suivantes, qui vont faire l'objet d'une construction séculaire avant de s'imposer : la *valeur travail*, c'est-à-dire la mesure du travail abstrait, fondateur de la valeur, par le temps, condition de la survaleur ; le *droit de propriété lucrative*, c'est-à-dire la légitimité de tirer un revenu d'un patrimoine non pas au titre de son travail, mais sur le travail d'autrui ; le *crédit lucratif*, c'est-à-dire le financement de l'investissement par le prêt de l'argent qui vient d'être ainsi ponctionné ; l'obligation dans laquelle sont les non-propriétaires lucratifs d'objectiver la partie d'eux-mêmes qui a à voir avec la production de valeur économique dans une marchandise, la *force de travail*, qu'ils vont porter sur un marché, le *marché du travail*, sur lequel ils seront demandeurs d'emploi tandis que les propriétaires lucratifs seront des employeurs ; la *création monétaire par crédit bancaire* sur la base de l'anticipation du prix des marchandises qui seront produites, ce qui frappe en permanence d'illégitimité le non-marchand.

Or la grandeur de la classe ouvrière est d'avoir construit les institutions d'une convention alternative dans le combat pour le salaire. Toutes les institutions de la convention capitaliste du travail ont leur subversion.

Contre la valeur travail, le travail abstrait est mesuré non pas par le temps, mais par la *qualification*, celle du poste dans les conventions collectives du privé, celle de la personne dans les grades de la fonction publique et les pensions comme salaire continué des retraités. Il s'agit là d'une alternative décisive. La mesure du travail abstrait par le temps de travail conduit à l'élimination relative du travail vivant, alors que sa mesure par la qualification, surtout si elle est personnelle comme chez les fonctionnaires ou les retraités, valorise l'expérience, l'ancienneté, le diplôme, les responsabilités, et cela *ex ante*, avant même qu'il y ait travail concret.

Contre la propriété lucrative, la *cotisation*, comme l'impôt, apporte à grande échelle la preuve de l'inutilité de l'accumulation financière pour financer des engagements de long terme comme les pensions ou les équipements collectifs de santé, et rappelle ce que le capital tente constamment de masquer pour légitimer son accumulation : investir, c'est dépenser une partie de la valeur en train d'être créée et non pas « apporter », comment on le dit frauduleusement des investisseurs, de la valeur qui aurait été congelée dans des titres financiers. Sur la base de cette grande réussite des régimes de pension ou d'assurance-maladie,

la *cotisation sociale* peut être transposée dans une *cotisation économique* qui affectera à des caisses gérées démocratiquement la partie du PIB nécessaire pour l'investissement sans passer par le parasitisme de la propriété lucrative et du crédit lucratif.

Mais les institutions salariales ne nous libèrent pas uniquement du chantage à la dette, elles peuvent aussi nous libérer du chantage à l'emploi. Les anticipations du grade de la fonction publique et du salaire continué des retraités peuvent être généralisées dans une *attribution universelle de qualification*, et donc de salaire à vie à tous à l'âge de la majorité, ce qui supprimera le marché du travail et ses forces de travail, ainsi que la fonction d'employeur.

Enfin, la nécessaire anticipation de création de valeur dans la création monétaire peut se fonder sur une tout autre occasion que le crédit bancaire : l'attribution des qualifications nouvelles constitue une telle anticipation et peut donc devenir l'occasion de la création monétaire. On voit ainsi tous les possibles qu'ouvre le fait d'assumer pleinement les institutions du salaire pour construire le salariat. ■

(Suite de l'entretien p. 73)

SURVIVRE AU DÉSASTRE

PAR ALICE LE ROY*

À PROPOS DE

Matthew Stein, *When Technology Fails. A Manual for Self-Reliance, Sustainability, and Surviving the Long Emergency*,

White River Junction, Vermont, Chelsea Green Publishing, 2^{ème} éd. 2008, 493 p., 35 \$

et de **J.-B. Fressoz**, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012, 312 p., 23,30 €.

Comment tirer son épingle du jeu dans la catastrophe écologique généralisée ? Quels outils permettront de survivre au désastre partout annoncé ? Pour Matthew Stein, auteur de *When Technology Fails* [*Quand la technique défaille*], la survie est avant tout affaire d'anticipation, d'ingéniosité individuelle et de solidarité collective à l'échelle locale. En l'absence d'une action globale des gouvernants, ce véritable manuel dessine un projet d'autonomie radicale. Plus modestement, dans une perspective historique, Jean-Baptiste Fressoz soutient dans *L'Apocalypse joyeuse* que, pour nous rendre maîtres de notre avenir technique, il faut d'abord nous défaire du mythe d'un progrès linéaire pour faire apparaître les résistances et les coups de force dont l'histoire de l'innovation a été le théâtre.

La perspective de l'effondrement de la civilisation industrielle n'est pas nouvelle : les livres récents sur la résilience renouent avec un genre qui avait commencé à prospérer dès les années 1950, quand l'équilibre de la terre avait fait émerger la peur, inédite, de la destruction de la Terre par le feu nucléaire. Elle fut à l'origine de nombreux manuels et films de propagande détaillant les conditions de la survie après une attaque venue de l'autre côté du rideau de fer, comme *Duck and Cover*, film de 9 minutes produit par la défense civile américaine, qui explique aux enfants comment se protéger d'une bombe atomique. Mais aujourd'hui il n'est plus seulement question de se construire un abri et d'y stocker des vivres (bien que cela reste une obligation en Suisse, où la loi fédérale exige que chaque habitant dispose d'une place protégée dans un abri situé à proximité de son lieu d'habitation). La menace d'anéantissement total de la Guerre froide s'est muée en un danger diffus, omniprésent, et sans ennemi identifié.

Une menace protéiforme et omniprésente

Les premiers signes du réchauffement climatique et de l'effondrement de la biodiversité, la prolifération des pollutions et des maladies environnementales, l'épuisement du pétrole et la menace d'accident nucléaire – menace redevenue tangible 25 ans après Tchernobyl avec la catastrophe de Fukushima le 11 mars 2011 – dessinent une trajectoire de destructions qui ne semble pas pouvoir être interrompue. Le désarroi contemporain vient de ce constat désormais partagé : les activités humaines sont à l'origine d'un empoisonnement sans précédent des sols, de l'eau et de l'air, mais nulle part n'existe la volonté collective d'y remédier. Depuis quarante ans, depuis

la première conférence mondiale sur l'environnement à Stockholm, il est sans cesse question d'une hypothétique « prise de conscience » par les États industrialisés de leur responsabilité historique dans la crise écologique. Mais alors qu'en 1992 la première conférence de Rio devait inaugurer un système de gouvernance mondiale inédit, notamment pour stabiliser puis réduire les émissions de gaz à effet de serre, on assiste à un concert de déplorations sur l'échec répété des sommets internationaux – ainsi qu'à l'augmentation continue de la quantité de CO₂ dans l'atmosphère. Hypocrisie de dirigeants prompts à saboter en sous-main des processus de coopération mondiale qui sapent leur pouvoir ? Impuissance d'élus n'ayant aucun mandat de leurs administrés pour prendre des mesures de rupture avec la société de croissance ? Figés de manière spectaculaire dans un dilemme d'action collective (« Je ne peux pas engager mon pays dans la voie de la sobriété alors que les autres États continuent d'exploiter les ressources et de nous distancer dans la compétition internationale »), les représentants des 191 pays réunis en juillet 2012 à l'occasion du sommet Rio+20 sont revenus avec l'habituelle déclaration *a minima* et une mine contrite de circonstance. Le limogeage en pleine conférence de la ministre française de l'Écologie Nicole Bricq, qui s'était contentée de demander un moratoire pour les forages pétroliers au large de la Guyane, illustre de manière spectaculaire le double langage de gouvernements qui se disent très préoccupés de l'avenir de la planète mais qui, devant le poids des groupes de pression industriels, sentent subitement leurs forces défaillir.

Confrontés à ce spectacle inquiétant, bombardés de publicités incitant à consommer toujours davantage,

*Alice Le Roy enseigne l'écologie urbaine à l'IUT de Bobigny (Paris XIII), après avoir été conseillère à la mairie de Paris de 2001 à 2010. Elle est co-auteure des documentaires *Écologie, ces catastrophes qui changèrent le monde*, et *La Saga des écolos*, et du livre *Jardins partagés. Utopie, écologie, conseils pratiques*. Elle est membre du collectif éditorial de la *RdL*.



mais de plus en plus nombreux à être privés de la capacité d'acheter, les citoyens des pays industrialisés sont enfermés dans une situation d'injonction paradoxale : le mode de vie occidental et son extension à d'autres parties du monde menacent nos conditions d'existence ; pour autant, selon la phrase restée célèbre de George Bush senior, ce mode de vie n'est « *pas négociable* ». *When Technology Fails*, épais manuel pratique publié en 2001, puis réédité en 2008, est comme une tentative d'échapper au déni et à la paralysie que crée cette dissonance cognitive. Tandis qu'en France la catastrophe écologique est encore généralement perçue, selon la formule de Bergson évoquant l'éventualité de la Première Guerre mondiale dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, comme « *probable mais comme impossible* », en Amérique du Nord, si l'on en juge par l'impressionnant filon éditorial que représentent les manuels de survie en milieu hostile, les pronostics alarmistes sont désormais pris au sérieux : les désastres ont déjà frappé, d'autres sont donc à la fois probables et possibles.

Car l'ombre du 11 septembre et du cyclone Katrina planent au-dessus de *When Technology Fails*. Attaqués pour la première fois sur leur sol en 2001, abandonnés en août 2005 quand toutes les digues, au

sens propre comme au sens figuré, ont sauté, les habitants de New York et de la Nouvelle Orléans ont vu se lézarder de manière spectaculaire les promesses de sécurité et de prospérité inscrites dans la Constitution des États-Unis. Si l'on sait en Europe le choc qu'a été l'attaque des tours du World Trade Center, on connaît moins la blessure profonde laissée par Katrina, qui a mis à nu toutes les faiblesses de la société américaine. Les habitants de la Nouvelle Orléans, surtout les pauvres, ont été les victimes directes des effets conjugués de la ségrégation sociale et raciale, de l'impéritie des services publics et de la vulnérabilité extrême d'une ville du monde dit *développé* et techniquement avancé face au risque climatique. « *Plusieurs années après le passage de Katrina, qui a dévasté la Nouvelle Orléans, des milliers de survivants essaient encore de s'en sortir, alors que leur existence est en miettes : ils sont dans l'impasse, logés par les autorités dans des caravanes stationnées dans des champs reculés, souvent très loin du premier emploi qui pourrait leur assurer un salaire décent* », écrit Matthew Stein (p. 2).

Dans un recueil d'analyse des grandes panes d'infrastructure en milieu urbain, *Disrupted Cities. When Infrastructure Fails* [Villes bouleversées. Quand les infrastructures défont], publié sous la direction



de Stephen Graham (Routledge, 2010), le sociologue Benjamin Sims, analysant le travail de la police de la Nouvelle Orléans après Katrina, décrit avec quelle rapidité le mince vernis de la civilisation peut sauter : à l'aube du 29 août 2005, l'alimentation électrique, l'ensemble du réseau téléphonique, terrestre mais aussi sans fil, les connexions à Internet ainsi que plusieurs générateurs de secours sont détruits ou gravement endommagés par le passage du cyclone. Les digues et les barrages ayant été rompus, l'eau engloutit tout, les rues, les habitations et les bâtiments publics, bloquant la circulation, faisant déborder les égouts, qui déversent alors des flots d'eau polluée, de déchets et parfois de produits toxiques. À la dévastation physique s'ajoute une déroute morale, ce que le théoricien des organisations Karl Weick appelle un «*épisode cosmologique*», la perte brutale des repères habituels qui entraîne l'effondrement de tout ce qui fait sens. Si certains policiers ont réussi à improviser des réponses, en établissant des centres de commandement de fortune sur des parkings épargnés par la montée des eaux, en réquisitionnant des stocks de vivres dans les magasins, ou en organisant l'évacuation des personnes sinistrées par bateau, l'écrasante

majorité des forces de l'ordre s'est trouvée dépassée par l'ampleur de l'événement. Benjamin Sims rapporte notamment le témoignage, recueilli par le journaliste Dan Baum, d'un agent de police qui, au terme d'une journée d'errance avec un cadavre trouvé dans la rue, qu'il décide de transporter dans son véhicule de service, ne réussira finalement à trouver personne à qui le confier, ni la morgue, injoignable, ni les services d'urgence des hôpitaux, débordés, et sera obligé d'abandonner le corps à l'endroit où il l'avait trouvé. L'immense succès en Amérique du Nord de *Zeitoun*, livre biographique de Dave Eggers, dont le cinéaste Jonathan Demme a acquis les droits, et qui raconte l'héroïsme ordinaire d'Abdulrahman Zeitoun, petit entrepreneur resté à la Nouvelle Orléans pour porter secours, mais qui sera injustement accusé de pillage et détenu sans jugement en raison de son nom à consonance arabe, démontre l'état de désarroi profond dans lequel se trouve la société américaine depuis le 11 septembre et après Katrina.

When Technology Fails propose lui aussi des dizaines de récits de situations inextricables dont des individus parviennent pourtant parfois à se sortir. Mais l'originalité du livre tient à une approche qui

dépasse la vision survivaliste et ses habituels fantasmes d'autosuffisance à l'écart de la société et de ses tourments. Au mouvement des « *preppers* » (nom que se sont donné ceux qui se préparent aux catastrophes), qui prospère sur l'idée qu'il faudra se barricader contre le monde et trouver des niches individuelles ou familiales de survie, souvent avec un important stock d'armes et de munitions pour se protéger des pillards imprévoyants, Matthew Stein oppose une vision de survie collective, sans concession excessive à la paranoïa ou à la résignation. S'il partage nombre des présupposés des survivalistes traditionnels – les catastrophes sont imminentes, il faut s'y préparer –, il ne leur attribue pas les mêmes causes et n'envisage pas les mêmes moyens pour les surmonter. Pour lui, ce n'est pas un grand complot – du terrorisme international, d'un État fédéral dépendant ou même du système financier globalisé – qui entraînera l'effondrement. Il part plutôt d'un constat, celui de l'évidente fragilité intrinsèque des mégasystèmes techniques. Des réseaux de plus en plus imbriqués, des centres de décision de plus en plus centralisés amplifient les effets des pannes. L'auteur raconte notamment avoir vu de ses propres yeux en 2007 dans la région du lac Tahoe en Californie un incendie qui aurait pu être circonscrit, mais qui a pris des proportions considérables après que des appels répétés de témoins oculaires ont été redirigés automatiquement vers un standard situé dans une autre région, où ils n'ont pas été pris au sérieux. Si Matthew Stein reconnaît que les pannes ne sont pas très fréquentes, il affirme que, lorsqu'elles se produisent, elles laissent des populations totalement désemparées. Il cite le cas des *blackouts* en Europe et en Amérique du Nord qui, ces vingt dernières années, ont entraîné une quasi-paralysie des régions touchées : en août 2003, une gigantesque panne a privé d'électricité la région allant de New York à

Toronto, désorganisant l'ensemble de la société, des bureaux aux usines, en passant par les hôpitaux. En juillet 2006, plus de 100 000 personnes furent à leur tour privées de courant à New York, mais cette fois pendant presque deux semaines, après un orage qui avait mis hors d'usage des câbles souterrains. « *Des milliers de personnes âgées ou handicapées se*

Matthew Stein promeut une vision de survie collective, sans concession excessive à la paranoïa ou à la résignation.

retrouvèrent piégées dans leur tour, physiquement incapables de descendre ou de monter les nombreux étages menant à leur logement, tandis que leurs ascenseurs restaient bloqués » (p. 3). Parfois, une panne en entraîne une autre : pendant l'été 1996, des millions d'automobilistes de l'Ouest des États-Unis se trouvèrent immobilisés, les pompes à essence ne pouvant fonctionner en l'absence de courant électrique. La sophistication des mégasystèmes techniques plonge, à la moindre anicroche, des pays entiers au mieux dans l'embarras, au pire dans le chaos. C'est la « *fragilité de la puissance*¹ » décrite par Alain Gras. Richard Heinberg, auteur de plusieurs livres sur le pic pétrolier² qui a écrit la préface de *When Technology Fails*, affirme que cette situation d'extrême dépendance n'a rien d'accidentel : « *Nous vivons maintenant dans ce qui est communément appelé, depuis le philosophe français Jacques Ellul, la « société technicienne » ; mais il aurait pu aussi bien l'appeler « la société des combustibles fossiles ». C'est un mode de vie si profondément relié et immergé dans un outillage et des systèmes d'information mécanisés, que nous sommes devenus à la fois une espèce ultra-dominante (nous*

EXTRAIT : FACE À L'ÉPUISEMENT DES RESSOURCES, LA « SCIENCE », NOTRE SALUT ?

En réalité, les véritables avancées techniques sont très rares. Quand j'étais enfant, dans les années 1960, il était évident que la fission nucléaire allait devenir une énergie « trop bon marché pour même la mesurer » et la fusion nucléaire devait rapidement lui succéder, aux alentours de l'an 2000, pour répondre à tous les besoins énergétiques de l'humanité dans un avenir prévisible. Dans une société qui a démesurément exploité ses écosystèmes, qui a déjà dépassé le pic de production pour son combustible le plus utilisé (le pétrole), et qui subit des catastrophes humanitaires et financières à une échelle globale en raison

du changement climatique, combien de temps pensez-vous que nous devrions encore attendre un nouveau « miracle de la science » pour nous tirer d'affaire ? Dans des temps reculés, un grand nombre de personnes pouvait dans certains cas fuir des désastres écologiques responsables de l'effondrement d'une civilisation en migrant au loin, et redémarrer à zéro. Le problème avec l'économie mondialisée, c'est que la surexploitation à l'échelle planétaire des ressources vitales est précisément ce qui nourrit une population en constante augmentation et le fonctionnement normal de l'économie. Comme nous prélevons les

ressources partout, et pas seulement dans certaines régions, lorsque ces ressources auront été utilisées au-delà d'un seuil de rupture, il n'y aura nulle part où aller. Si ce système s'effondre de manière catastrophique, combien de « vallées fertiles » et d'« endroits sûrs » trouverons-nous pour laisser passer la tempête et redémarrer ? Et combien de millions de personnes seront à la recherche de la même chose ?

Matthew Stein, *When Technology Fails*, White River Junction, Vermont, Chelsea Green Publishing, 2ème éd. 2008, p. 23.

nous sommes approprié environ 40 % de la capacité bioproductive de la planète), mais éminemment vulnérable en tant qu'individus. Pour nous handicaper, il suffit d'une panne d'électricité de quelques jours.» Il décrit un système qui «*tout entier porte en lui la panne*», fondé sur une consommation toujours croissante de ressources énergétiques non renouvelables,

Plutôt que de nous rendre forts en nous libérant des contingences matérielles, le système technoscientifique nous prive de notre autonomie et finit par produire l'effet contraire de celui qui était espéré.

dont nous avons consommé les gisements les plus accessibles. Sa prédiction est sans appel : «*les systèmes techniques dont nous sommes devenus dépendants vont inévitablement s'enrayer, puis s'effondrer*».

Par ses nombreux récits et témoignages et ses dizaines de croquis, ce manuel offre une illustration concrète et sans tabou de la prophétie en forme de tautologie de Paul Virilio : «*inventer le train, c'est inventer le déraillement, l'avion, le crash...*». Le lecteur vivant en France, pays le plus nucléarisé au monde mais où une chape de plomb pèse sur toute évocation des risques de l'énergie nucléaire, sera abasourdi de découvrir deux pages de conseils pratiques pour se protéger des retombées d'un usage radioactif. Ces lignes, destinées à tous ceux qui vivent dans le périmètre plus ou moins proche d'une centrale, concernent donc la quasi-totalité de la population française, dont le territoire est quadrillé par 58 réacteurs. La contre-productivité des systèmes techniques figure aussi en bonne place : censée résoudre les problèmes, la technique en crée de nouveaux à partir d'un certain seuil, généralement à une échelle plus vaste. On connaît l'exemple de l'automobile, cité dans *Énergie et équité*³ : si l'on met bout à bout les heures passées à travailler pour payer les traites, l'essence, l'assurance, le stationnement et les réparations, celles, comme contribuable, pour financer l'infrastructure routière, les dépenses de santé dues à la pollution et aux accidents, et le coût, gigantesque, des guerres pour sécuriser l'accès au pétrole, la voiture, d'abord envisagée comme outil essentiel de notre liberté, est devenue un nouveau despote qui la restreint incroyablement (selon le calcul de la «*vitesse généralisée*» fait par Jean-Pierre Dupuy, qui mesure le rapport entre le temps de travail nécessaire pour payer et entretenir une voiture et la distance parcourue, l'automobile nous fait avancer à une vitesse moyenne de 6 km/h environ, soit moins vite qu'une bicyclette).

Le despotisme de la technique trouve une autre illustration dans les systèmes de santé occidentaux. Dans *When Technology Fails*, Matthew Stein décrit une médecine tellement tournée vers les traitements «*allopathiques*» et l'intervention chirurgicale qu'elle pousse les individus à abandonner une approche autonome de leur santé, fondée sur la recherche d'un équilibre alimentaire, d'un environnement de vie sain et de soins auto-prodigués grâce à la connaissance du pouvoir de guérison de certaines plantes. Plutôt que de nous rendre forts en nous libérant des contingences matérielles, le système technoscientifique nous prive de notre autonomie et finit par produire l'effet contraire de celui qui était espéré : les anecdotes sont nombreuses dans *When Technology Fails* sur les cas de diagnostics erronés de la médecine occidentale, de patients malades de leurs traitements, qui découvrent les résultats surprenants d'approches dites «*holistes*». (Prudent, Matthew Stein évite toutefois d'épouser les positions de certains mouvements *New Age* qui préconisent le recours exclusif aux méthodes holistes. Il défend une approche «*œcuménique*» qui combine «*le meilleur de la technique occidentale avec les méthodes traditionnelles de guérison*».) Récemment, l'idée de contre-productivité de la technique a trouvé une autre illustration inattendue au Japon où, depuis l'accident nucléaire de Fukushima, l'arrêt contraint de climatiseurs gourmands en électricité a permis aux habitants de constater qu'il faisait globalement plus frais *sans* l'air conditionné, responsable à l'échelle de la ville d'un redoutable îlot de chaleur urbain.

Ne pas désespérer le lecteur

Si *When Technology Fails* assume une position ouvertement critique des systèmes techniques, il n'a pourtant pas de position politique assumée : à aucun moment il n'est question d'un capitalisme prédateur et technophile ou des désordres causés par l'interconnexion des ordinateurs du système financier mondial. C'est d'ailleurs l'une des principales limites de ce manuel, car il oscille en permanence entre des analyses ouvertement critiques du fonctionnement ultra-technicisé des sociétés industrielles et une position extrêmement prudente lorsqu'il s'agit d'en identifier les causes. Il s'arrête à mi-chemin quand il pourrait nommer des responsables de désastres techniques passés – qui était aux manettes à Three Mile Island ? à Tchernobyl ? –, mais aussi quand il s'agit d'identifier des risques technologiques à venir – nulle part il n'est question d'organismes génétiquement modifiés, de nanotechnologies ou de géo-ingénierie. Dans le chapitre «*Réussir le passage à un monde soutenable*», un seul paragraphe est consacré à l'action politique : «*Nous pouvons nous allier à d'autres pour promouvoir le recyclage, un air et une eau propres ainsi que la*



préservation des zones boisées, des forêts et des zones humides. Nous pouvons demander des réformes fiscales et une réglementation en faveur de pratiques bénéfiques pour la planète et éliminer les subventions pour les secteurs économiques qui épuisent nos ressources naturelles ou causent du tort à l'environnement. » Il n'y a pas ici d'appel ouvert au boycott, mais

Il s'arrête à mi-chemin quand il pourrait nommer des responsables de désastres techniques passés, mais aussi quand il s'agit d'identifier des risques technologiques à venir.

l'affirmation plus vague qu'il est possible de « prendre position en n'acceptant les transactions commerciales qu'avec des sociétés qui ont un bon bilan environnemental » et en votant pour des « candidats qui ont déjà pris position en faveur de l'environnement ». Il faut avant tout ne pas désespérer le lecteur : à côté d'une présentation concise des principaux outils conceptuels qui permettent de penser la crise écologique – les scénarios du club de Rome sur les limites à la croissance, le pic pétrolier, le bilan carbone et l'empreinte énergétique – et de ceux qui ont contribué à faire connaître ces outils de quantification de la crise écologique – Dennis et Donella Meadows, Amory Lovins, Lester Brown, Mathis Wackernagel –, on retrouve les banalités habituelles sur la possibilité d'accomplir la transition énergétique nécessaire sans bouleverser le fonctionnement de la société et sans altérer le confort des consommateurs, sur l'écologie industrielle et la capacité des éco-designers à concevoir des produits n'engendrant aucun déchet ou résidu toxique et plus globalement sur un chemin pavé de bonnes intentions individuelles, où la vertu réussira – peut-être – à sauver le monde. Jamais il n'est question du spectaculaire « effet rebond » décrit par l'économiste Stanley Jevons, qui accompagne généralement les avancées techniques se targuant d'œuvrer au « développement durable », à savoir l'annulation des gains d'efficacité énergétique par l'augmentation concomitante de la consommation, rarement des vertigineuses inégalités qui persistent entre le Nord et le Sud, et guère plus des pistes ouvertes par la reconnaissance récente des travaux d'Elinor Ostrom sur l'autogestion soutenable des ressources matérielles et immatérielles par des communautés d'utilisateurs. Comme tous les manuels pratiques, celui-ci opère à l'échelle micro, le plus souvent au niveau individuel, et comme beaucoup de critiques écologistes de la modernité industrielle, il déplore le manque de

vision des gouvernants des États-nations, mais ne va pas jusqu'à prendre le risque d'envisager d'autres institutions ou de penser l'action à des échelles intermédiaires, entre l'individu et l'État.

D'autres histoires

C'est donc presque à son corps défendant que ce manuel offre un début de réponse à l'appel d'Isabelle Stengers, l'une des rares philosophes à entrevoir un débouché politique possible aux expérimentations collectives autour d'outils techniques partagés. Dans *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (La Découverte, « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, 2009), elle affirmait que nous avons « désespérément besoin d'autres histoires, des histoires racontant comment des situations peuvent être transformées lorsque ceux qui les subissent réussissent à les penser ensemble. Non des histoires morales, mais des histoires techniques à propos de ce type de réussite » (p. 173) Tout au long de ses 492 pages, *When Technology Fails* raconte ainsi, schémas, photos et croquis à l'appui, des dizaines d'autres histoires. Comment, à quelques-uns, il est possible de construire une maison en terre, en bois ou en pierre, comment produire l'énergie que l'on consomme à l'aide de petites éoliennes ou d'installations micro-hydrauliques, comment concevoir un chauffe-eau solaire ou une pompe à chaleur, comment faire pousser soi-même ses fruits et légumes puis les mettre en conserve, apprendre à glaner et grappiller, à pêcher, chasser, fabriquer des habits – bref, *envisager* au moins d'être indépendant du mode de production industriel et se doter des moyens d'une certaine autonomie, d'une capacité d'agir et de fabriquer ce dont nous avons besoin.

Formidable régression, nous diront ceux qui ont vécu la période pré-industrielle en Occident, ou qui, vivant dans des pays restés à l'écart de la modernité, voudraient bénéficier de certains des comforts qu'elle procure, notamment l'abondance de nourriture variée et la mécanisation d'une partie des tâches les plus pénibles. *When Technology Fails* n'est pas exempt de la nostalgie, assez fréquente dans ce type d'ouvrage, d'un passé fortement idéalisé : « Il y a cent ans, écrit Matthew Stein, la plupart des villages des États-Unis disposaient de toutes les ressources peu complexes techniquement nécessaires pour cultiver, chasser, ou fabriquer eux-mêmes ce dont ils avaient besoin pour vivre confortablement. Aujourd'hui, notre société à base de haute technologie est fondée sur une pyramide d'industries et de techniques très spécialisées mais aussi extrêmement interdépendantes. » Cette nostalgie ne l'empêche pas de se projeter dans un avenir proche, et probable, où la relocalisation de la production et le recours à des outils

low tech seront imposés par la contrainte. « *Comment nous en sortirons-nous quand les navires qui transportent nos produits d'endroits comme la Chine ou la Malaisie cesseront de venir? Si notre système actuel de commerce mondialisé devait s'effondrer pour une raison ou une autre (changement climatique, crise d'approvisionnement de pétrole, actes de terrorisme, guerre, etc.), il faudra des années, et un effort comparable à celui de la reconstruction de l'Europe après la Seconde Guerre mondiale, pour ré-outiller et reconstruire les impressionnantes industries lourdes de la vieille Amérique* » (p. 3).

À travers le monde industrialisé, plusieurs réponses se dessinent face à la contrainte matérielle brutale qu'entraîneront des ruptures d'approvisionnement, qu'il s'agisse de pétrole, de nourriture ou de biens de consommation, dont certains ne sont produits qu'à l'autre bout du monde. L'une de ces réponses est le repli sur soi et l'accumulation d'une quincaillerie défensive qui donne l'illusion de pouvoir se protéger des désastres à venir, le marché de la peur faisant prospérer les vendeurs d'armes, les sociétés de vidéosurveillance, de biométrie et les milices privées⁴. Sans être totalement exempt de la paranoïa ambiante, *When Technology Fails* propose surtout un projet de ré-outillage à toute petite échelle, une émancipation par la création bricoleuse, une sorte d'art d'accommoder les restes qui a une certaine portée subversive. Car s'il paraît assez illusoire qu'un seul individu puisse maîtriser l'ensemble de ces savoir-faire – à moins d'être une sorte de Mc Gyver ayant lu Jacques Ellul –, ce manuel laisse au moins entrevoir la *possibilité* de se doter de ce qu'Ivan Illich appelait des outils « conviviaux » (que nous pouvons créer et réparer, au contraire des outils « hétéronomes » qui nous dominent et qui façonnent notre milieu de vie, ainsi que notre façon de le percevoir) permettant de desserrer l'étreinte de la société

technique et de ses marchandises, qui nous étouffent littéralement sous leur poids.

La question qui se pose maintenant est celle de la possibilité de s'attaquer sérieusement à ce qu'Ivan Illich appelait le « *monopole radical* », à savoir ce point de bascule où un moyen technique élimine toutes les autres formes de production de valeur d'usage, condamnant ceux qui tentent de sauvegarder leur autonomie à choisir entre l'exclusion du corps social et la soumission à la règle commune. Aujourd'hui, décider de se passer de téléphone portable, d'une connexion internet, d'un titre de transport avec puce RFID ou d'un passeport biométrique expose à un sérieux risque de mise au ban, notamment professionnel. La fascination pour les nouveaux objets techniques, notamment de communication, est savamment entretenue par des budgets de publicité gigantesques. Chez les consommateurs les moins enthousiastes, elle est compensée par un fatalisme déjà profondément ancré dans les esprits : « *On n'arrête pas le progrès.* »

Le progrès technique revisité

À cette image d'un « progrès » qu'il n'aurait jamais été possible d'arrêter, l'historien Jean-Baptiste Fressoz oppose dans *L'Apocalypse joyeuse* un récit à rebondissements, nettement plus chaotique. Son livre, qui se présente sous la forme d'une série d'études de cas des techniques emblématiques de la révolution médicale et industrielle – l'inoculation puis la vaccination antivariolique, les débuts de l'industrie chimique et le gaz d'éclairage, la vapeur et le rail –, accomplit une forme d'anamnèse : en s'efforçant de remettre à égalité promoteurs, opposants et observateurs inquiets de ces techniques nouvelles, il tente de faire revivre les controverses qui ont agité Français et Britanniques à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. L'exercice est périlleux, tant notre

EXTRAIT : L'INNOVATION OU L'INSTITUTION D'UN « ÉTAT D'EXCEPTION »

Le succès du gouvernement libéral dépendant de la prospérité matérielle, la technique devient une raison d'État. Vers 1800, pour qui gouverne une population, celle-ci est un objet sur lequel il est impératif d'intervenir pour maximiser sa productivité biologique et matérielle. Le rôle initiateur du « pouvoir nu » dans l'imposition des formes de vie technologiques est ainsi un invariant des histoires racontées dans ce livre : pouvoir nu sur les orphelins transformés en sujet d'expérience et en réservoirs de vaccin, pouvoir nu sur les paysans qui contestaient le désordre environnemental causé par l'industrialisation, pouvoir nu

qui imposait le risque technologique aux citoyens. L'innovation, si elle est de quelque importance, stupéfie le social, elle produit des problèmes nouveaux et des cas imprévus : l'inoculation qui fomenta des épidémies, l'industrie chimique qui détruit les récoltes, les machines à vapeur ou les chemins de fer qui tuent aléatoirement. Le propre de l'innovation, c'est qu'elle ne peut se subsumer dans des normes générales établies à l'avance. Elle définit donc un *état d'exception*, une suspension des normes traditionnelles régissant la santé, la propriété, les environnements, l'imputation des dommages et des responsabilités. Les modernes possédaient

d'ailleurs un sens aigu de cette qualité politique disruptive. En 1690, Furetière définissait l'innovation comme le « *changement d'une coutume, d'une chose établie depuis longtemps. En bonne politique toutes les innovations sont dangereuses.* »

Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse : Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012, p. 287.



perception de lecteur du *xxi*^e siècle est biaisée par une vision *a posteriori* de ces techniques qui ont fini par s'imposer massivement. Mais tout comme les outils conviviaux présentés dans *When Technology Fails* défont l'évidence du triomphe total des « monopoles radicaux » institués par la société *high tech*, les récits de *L'Apocalypse joyeuse* démolissent le mythe d'un progrès technique irrésistible. À l'idée d'une « prise de conscience » ou d'une « réflexivité » récente face aux risques succédant à une supposée naïveté technophile, Jean-Baptiste Fressoz oppose une histoire de l'entrée dans la modernité industrielle pleine d'incertitudes, où les parties prenantes se sont affrontées en se posant déjà bon nombre des questions qui nous préoccupent aujourd'hui. Dès 1855, un avocat français du nom d'Eugène Huzar publie *La Fin du monde par la science*, qui évoque la possibilité d'une catastrophe climatique causée par l'activité industrielle. Il imagine aussi la création d'une « *édilité planétaire* » qui interdirait les techniques risquant de « *troubler l'harmonie du monde* ». Son livre, publié pendant l'exposition universelle de Paris, sera amplement lu et commenté.

La foi aveugle dans le progrès est tout sauf évidente dans un monde où l'opposition aux nouveaux objets techniques ne se cantonne pas à des franges réactionnaires de la société. Ces réticences obligent les entrepreneurs de la modernité industrielle à opérer par coups de force successifs, testant à chaque fois la capacité d'absorption sociale selon ce qui ressemble à une stratégie du choc : « *La modernité fut une entreprise. Ceux qui l'ont fait advenir et l'ont conduite ont produit des savoirs et des ignorances, des normes juridiques et des discours dont le but était d'instaurer de nouvelles sensibilités, de nouvelles manières de concevoir sa vie, son corps, ses relations aux environnements et aux objets* » (p. 16). Une fois les comités de vaccine installés, les gazomètres construits, les manufactures de soude autorisées – ce que Jean-Baptiste Fressoz appelle « *les petites désinhibitions modernes* » –, la priorité est de rendre les changements désirables pour le plus grand nombre. Quant aux victimes et aux récalcitrants, on se contentera de leur soumission fataliste à la nouvelle organisation sociale.

Les milliers d'enfants trouvés, « *corps éprouvettes* » soumis à l'expérimentation des vaccins antivarioliques, les ouvriers, dont la santé se dégrade de

manière spectaculaire dans les manufactures, les paysans, qui assistent à la dévastation des campagnes où s'implante l'industrie, tous sont victimes du « *capitalisme chimique* », de ce que Jean-Baptiste Fressoz décrit comme une « *petite clique de manufacturiers très proches du pouvoir* ». Dans cette clique, Jean-Antoine Chaptal se détache comme la figure quintessentielle de l'entrepreneur de la modernité industrielle : à la fois savant, homme d'affaires, homme d'État et propagandiste en chef, il occupe tous les rouages du pouvoir pour être certain que ses investissements et son génie inventif trouveront des débouchés suffisamment lucratifs.

Dans la conclusion de son livre, Jean-Baptiste Fressoz assume le fait de repolitiser ce qu'il appelle « *l'histoire longue de la destruction des environnements* ». Car s'il y a une leçon à tirer de la série de controverses rapportées dans le livre, c'est que le processus modernisateur, une fois qu'il s'appuie sur l'appareil d'État, ne tolère plus de dissidence organisée. Dès les débuts de l'industrialisation, il importait de museler la contestation pour donner l'image d'une société désinhibée face à l'innovation technique ; aujourd'hui encore, et alors que la technique assure son emprise dans tous les domaines de la vie, la voix des réfractaires est étouffée. Dès lors que leurs pratiques dépassent le registre du hobby personnel pour contester le mode d'organisation dominant, les partis de gouvernement font front commun au nom d'un « progressisme » dépassant les clivages traditionnels : après le choix sans débat de l'énergie nucléaire dans les années 1970, la vidéosurveillance de l'espace public est aujourd'hui en France l'un des plus beaux exemples d'alliance gauche-droite pour imposer, et ce malgré une opposition forte des organisations de défense des droits de l'Homme, un outil technique coûteux, inefficace et potentiellement liberticide.

Par le passé, les organisations porteuses d'un projet d'émancipation sociale n'ont pas été tendres avec ceux qui se sont aventurés à critiquer le système technicien. Günther Anders, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Ivan Illich – pour ne citer que quelques-uns des penseurs qui ont analysé la société industrielle comme projet de domestication du monde et de mise au pas des individus – ont longtemps été jugés passésistes, voire franchement réactionnaires. Dans la perspective du matérialisme historique, où les moyens de production devaient être pris des mains des patrons pour être mis au service de la révolution prolétarienne, socialistes et communistes ne se

sont pas privés de tourner en ridicule les luddites, les hippies et les néo-ruraux, tout comme Marx avait ironisé sur les expériences communautaires des utopistes socialistes, décrites comme la « *révolution, sur cinquante kilomètres carrés* ». Si l'on peut comprendre certaines craintes, comme celles formulées par Daniel Bensaïd dans le numéro de mars-avril 2009 de la *RiLi*, qui mettait en garde contre une forme de « *repli sur les niches de survie ou les utopies parcellaires tolérées dans les interstices du système dominant* », créant un « *minimalisme de la pensée faible* », les pratiques des réfractaires au système technicien ne doivent pas être écartées au prétexte qu'elles seraient une pensée des faibles et des vaincus. La répression qui s'abat sur ceux qui aujourd'hui contestent l'expansion technoscientifique à marche forcée – faucheurs d'OGM en France, éco-saboteurs du Earth Liberation Front en Amérique du Nord, destructeurs de caméras de vidéosurveillance et de machines biométriques, opposants européens aux « *grands projets inutiles* » comme l'EPR, la ligne à grande vitesse Bordeaux-Irun ou l'aéroport de Notre Dame des Landes – devrait suggérer qu'elles ne sont pas si inoffensives. Car si la robinsonnade et le repli réactionnaire appartiennent bien au registre d'action de ceux qui contestent l'emprise de la technique, l'émergence de mouvements collectifs de décroissance, de sobriété heureuse et de transition énergétique et, plus généralement, la permanence parmi les classes moyennes et populaires de pratiques massives d'autoproduction, liées à la contrainte économique mais aussi au plaisir de l'autonomie – le bricolage, le jardinage, la couture, le bidouillage informatique – sont bien le signe d'une volonté de regagner le pouvoir d'agir dans un monde qui vacille. ■

NOTES

1. Alain Gras, *Fragilité de la puissance: Se libérer de l'emprise technologique*, Paris, Fayard, 2003.
2. Notamment *Pétrole: La fête est finie* (2003, trad. franç. 2008) et *La Fin de la croissance* (2011, trad. franç. 2012).
3. Ivan Illich, *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1973.
4. Voir le film *Take Shelter*, où la construction d'un abri et l'achat de fournitures permettant de survivre à une catastrophe, perçue par un père de famille comme imminente, le fait plonger dans de graves difficultés financières.

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

RIO+20: LES ACCORDS DE MUNICH DE L'ÉCOLOGIE ?

PAR FABRICE FLIPO*

À PROPOS DE

Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, Paris, Flammarion, 2011, trad. D. Bismuth, 577 p., 29 €.

Alors qu'une étude récente prédit un effondrement imminent des écosystèmes, le propos de Žižek sur la fin des temps peut-il nous éclairer sur l'échec des négociations qui ont eu lieu récemment à Rio ? À l'analyse, les contradictions de l'auteur, qui le conduisent à disqualifier l'écologie comme un en-deçà de la politique, paraissent plus instructives que ses conclusions.

Le postulat de départ de Žižek est ici que le capitalisme global approche un point zéro apocalyptique, sous l'effet conjugué de plusieurs tendances : crise écologique, révolution biogénétique, déséquilibres internes et croissance explosive des inégalités sociales, et contrôle numérique total de nos vies. Que faire ? D'abord, affronter la réalité, ce qui suppose de faire le deuil de nos illusions. Le livre est construit en cinq parties, qui sont autant de modalités du deuil, selon la psychiatre Elisabeth Kübler-Ron : le déni, la colère, le marchandage, la dépression et l'acceptation.

Le deuil : du déni à l'acte

Le déni caractérise l'utopie libérale. Ce déni, c'est celui de la capacité des individus à construire par eux-mêmes une substance éthique commune. Pour les libéraux, le crime de tous les crimes est de vouloir soumettre le peuple à un idéal éthique. L'engagement éthique se trouvant ainsi condamné, les rapports sociaux ne peuvent plus être réglés que par en haut, ce qui provoque une prolifération de lois incapable de régler le problème de fond. Pour Žižek, au contraire, le plus urgent, aujourd'hui, est de régénérer la substance sociale, et ce dans un cadre mondialisé, donc transculturel.

Vient ensuite la colère : Pourquoi moi ? Pourquoi nous ? Pourquoi maintenant ? Pourquoi ne suis-je pas né à un autre moment, par exemple dans les années 1960, quand tout semblait si facile ? La colère débouche sur le besoin d'un engagement éthique inconditionnel, absolu : changer le réel, maintenant, tout de suite, en sortir et vite. Cette inconditionnalité révèle la nature théologico-politique de la substance sociale. Mais attention : un tel engagement peut avoir deux issues, l'une fondamentaliste, l'autre émancipatrice. Pour Žižek, seule la seconde est fondée sur une universalité non excluante, car ancrée dans « la part

des sans-part », dans l'exigence de reconnaissance de ceux dont l'ordre social ne reconnaît pas l'existence.

Après la colère vient le marchandage et, pour Žižek, il doit prendre la forme d'une critique de l'économie politique. Nous n'avons qu'un seul problème, en fait : penser l'échec du projet marxiste, pour le dépasser. Selon Žižek, c'est parce que le fondement du capitalisme est en fait l'expansion illimitée de la productivité, et non la propriété privée des moyens de production, que le socialisme stalinien a été un échec. Proche en cela de Postone, il considère néanmoins que celui-ci rejette trop rapidement la lutte des classes. Se refusant cependant à consacrer le prolétariat en sujet de l'histoire, Žižek finit par conclure, sans vraiment le démontrer, que tout (écologie, féminisme, etc.) peut être ramené à une « lutte des classes » qui reste du coup peu définie et dont le lecteur peut penser qu'elle renvoie probablement au classique affrontement du travail et du capital, sur le lieu de production.

L'absence de perspectives est ce qui conduit à la dépression, qui est aussi le moment de la ressaisie de soi du *cogito* cartésien. Ce dernier désigne chez Žižek la prétendue « exception occidentale », ce déplacement du Tout organique vers l'Universalité qui certes s'est produit trois fois en Occident (en Grèce, avec le christianisme, puis la modernité), mais qui, en droit, peut se produire partout. La dépression vient de ce que les tendances apocalyptiques sont des processus de prolétarianisation, au cours desquels le sujet est vidé de sa propre substance, qui est sociale : la prolétarianisation, c'est l'exclusion, la production croissante de « sans-part », coupés de toute substance sociale. « *Ce qu'il faut à la place, c'est l'acte proprement dit : une intervention symbolique capable de saper le Grand Autre (lien social hégémonique), de redéfinir ses coordonnées* » (p. 440).

* Fabrice Flipo est maître de conférences en philosophie à l'université d'Evry et membre du comité de rédaction de *Mouvements* ; il est notamment le co-auteur de *La Décroissance. 10 questions pour comprendre et débattre*.



D'où viendra le salut ?

Mais qui fera bouger le cadre ? Ce sont ceux qui sont passés de la dépression à l'acceptation de la situation, ceux qui ont cessé de « *percevoir la situation comme une menace* », mais y voient au contraire « *l'occasion d'un nouveau recommencement* », condition nécessaire pour que la cause soit « reconquise » et que la lutte soit de nouveau à l'ordre du jour. La lutte, c'est le point d'engagement, l'antagonisme qui ouvre les possibles. Žižek appelle alors à chercher les signes du nouveau collectif communiste dans les mouvements sociaux (p. 488). Mais le propos se fait alors de nouveau très évasif. Le posthumanisme technonumérique et le New Age (conscience cosmique et holisme) sont jugés dignes d'intérêt, mais Žižek ne les définit guère. On ne voit pas bien non plus comment ils pourraient s'articuler avec la lutte des classes défendue plus haut. Le lecteur en est réduit à risquer quelques conjectures. L'intérêt que l'auteur leur porte semble tenir à la dimension théologico-politique qu'ils exhibent, à leur rupture avec des politiques syndicales de gestion de la contestation. Pourtant, Žižek s'empresse de leur opposer la référence à Darwin, c'est-à-dire à la « *totale contingence*

de la nature », dans le but de les débarrasser de leur « *enrobage spiritualiste* » (p. 470). Le propos se fait de nouveau allusif, mais le geste est classique, et tout porte donc à penser que Žižek entend ainsi se distancier de mouvements qui trouvent dans la nature le sens de leur action, bien que ces mouvements ne soient pas nommés.

Le théologique reste au cœur de l'analyse de l'auteur, qui conclut que la gauche aujourd'hui a besoin « *d'un Dieu totalement "fait homme", un camarade parmi nous, crucifié entre deux exclus sociaux, qui non seulement n'existe pas mais aussi le sait fort bien, et qui, acceptant son propre effacement, passe entièrement du côté de l'amour qui lie tous les membres du "Saint Esprit", c'est-à-dire du parti ou du collectif émancipateur* » (p. 538). Cette conclusion, qui peut paraître étonnante, doit se lire à la lumière du lacanohégélianisme de Žižek. Le « *Saint Esprit* » agit quand se produit un « *point de capiton* » qui restructure le champ entier du sens, et donc aussi les liens sociaux. Une telle intervention n'a rien de surnaturel, ni même de « naturel » au sens d'une intervention extérieure à l'action humaine, mais elle a toutefois quelque chose



de miraculeux en ce qu'elle est toujours inattendue et radicalement créatrice, contingente.

Penser la crise écologique sans devenir écologiste ?

À première vue, le propos de Žižek est parfaitement adapté à la crise écologique et à l'échec de Rio+20. Les États maintiennent leurs populations dans le déni de la crise écologique au nom de la croissance et de l'accumulation capitaliste, course dans laquelle chacun entend être premier. Il s'agit dès lors de ne pas décourager ses troupes en se gardant bien de leur expliquer qu'ils ne font que piller la nature. Quand bien même il aurait conscience de la situation, le libéralisme enjoint chacun à ne voir que son « droit à (exploiter) la nature » pour son propre compte, loin de toute « *substance sociale* ». D'où une prolifération de normes et de textes inefficaces en matière de protection de l'environnement. D'où le fait que les conventions signées lors du premier sommet de Rio en 1992 sur le changement climatique ou la biodiversité soient restées largement lettre morte. Au stade suivant du deuil, suivant Žižek, chacun se demande pourquoi il se trouve dans cette situation, et pourquoi c'est lui qui devrait changer. C'est bien ce qui est au cœur des négociations : la Chine ne voit que la

responsabilité historique des États-Unis, tandis que ces derniers sont focalisés sur le rang de premier émetteur mondial du premier. Chacun se demande aussi quel mouvement social serait capable de porter une alternative. Faute de voir se dessiner une issue, chacun semble enfin attendre une sorte d'intervention divine permettant d'éviter la catastrophe tant de fois annoncée.

Mais curieusement, si Žižek voit dans la crise écologique l'un des facteurs majeurs de l'apocalypse, son analyse de l'écologisme reste extrêmement sommaire. Il ne sort guère de la perspective superficielle que le « *marxisme traditionnel* » au sens de Postone a sur ce mouvement : face à la menace écologique, un amour pseudo-animiste de « la nature » serait inutile, il suffirait d'en appeler à l'intérêt à long terme de chacun. Il n'y a pas de nature vierge ; il n'y a pas d'« *équilibres* » à « *restaurer* » dans la nature ; un « *éminent environnementaliste* » – qui n'est pas nommé – explique ainsi que si l'on cessait d'intervenir dans la géosphère, celle-ci serait menacée d'effondrement ; d'ailleurs, les abeilles se sont probablement déjà adaptées à la société industrielle – un argument similaire à celui développé par Félix Guattari dans *Les Trois Écologies* à propos des poulpes du port de Marseille. Les anticonsuméristes qui présentent « la

pauvreté» comme un choix ne font donc que «*psychologiser un marasme social objectif*» (p. 482). Et Žižek de conclure que les catastrophes peuvent de toute manière avoir des résultats positifs imprévus.

L'écologie, oublié ou renouveau de l'éthique ?

Aucun «écologiste» ne se retrouverait dans un tel programme, qui méconnaît manifestement les faits qui ont conduit à la négociation Rio+20 comme à son échec et serait bien incapable d'en expliquer l'enjeu. Si la lecture de Žižek est cependant intéressante dans ce contexte, c'est plutôt parce qu'elle nous offre à décoder un énième épisode de l'affrontement entre anticapitalisme et écologisme. C'est ce qui apparaît à travers la critique adressée par Žižek aux thèses de Chakrabarty sur l'histoire, lesquelles s'avèrent en effet très proches d'une position écologiste.

Chakrabarty, dans la troisième thèse présentée dans son article *Le Climat de l'histoire: Quatre thèses*, soutient en effet que le changement climatique nous oblige à écrire une histoire du capital qui soit en conversation avec l'histoire de «*l'espèce humaine*». C'est là une revendication écologiste classique, maintes fois répétée. L'objection tout aussi classique à son encontre, formulée notamment par Bruno Latour, est que cette revendication semble introduire une nature fixe en politique. D'où la mise en garde faite par Žižek plus haut, et son appel à Darwin et à la «*totale contingence*» de la nature. Marx, rappelle Žižek, s'appuyait quant à lui sur la catégorie d'«*homme générique*», qui n'avait rien d'une naturalisation. Les écologistes font donc erreur, et Chakrabarty avec eux. La nature comme milieu géophysique est bien évidemment une entité stable indépendante du socialisme comme du capitalisme, mais c'est bien le capitalisme qui génère le déséquilibre. La clé de l'écologie ne réside donc pas dans l'écologie elle-même, puisque c'est le Capital qui est le Réel de nos vies. Or le Capital, qui poursuit

une Idée, a une dimension éthique et ne se réduit pas à un égoïsme. C'est un régime de désir. Ce qui manque à l'écologie, pour Žižek, c'est donc précisément une dimension éthique, puisqu'elle ne parle que de la nature, et pas de l'être humain. (Notons que ce sont là des reproches qui sont couramment faits à l'écologisme.)

Mais Žižek n'a pas saisi ce que suggérait Chakrabarty. Ce que dit Chakrabarty, c'est justement que le climat n'est pas une entité stable, identique à elle-même de toute éternité. Il dépend bien d'une certaine forme d'«équilibre» à restaurer ou à maintenir, notamment en termes d'usage du cycle du carbone, et l'objet des négociations est très exactement de savoir ce qu'il doit en être de l'action de chacun pour que l'équilibre souhaitable soit respecté. Ce qui vaut pour le climat vaut pour tous les écosystèmes. Il y a donc bien ici un enjeu éthique, un engagement: nous pouvons déstabiliser le climat, ou pas. Comme il y a un enjeu éthique au «choix» de l'espèce que nous voulons être. Parler de l'équilibre climatique, c'est parler des normes de l'action humaine. Chakrabarty précise d'ailleurs dans son article qu'il n'y a nul «biologisme» ni essentialisme dans ses propos, ce qui du reste aurait été surprenant. Mais chez lui, contrairement à ce que l'on observe chez Žižek, il n'y a pas d'«acosmisme». La matérialité écologique du monde n'est pas ignorée. Chakrabarty estime que les libertés modernes se nourrissent de pétrole plutôt que de pierres, et Rio+20 semble le vérifier: tous les pays en voie de «modernisation» sont plus avides de pétrole et plus généralement de combustibles fossiles que de pierres ou de sable, et c'est bien pour cette raison que les négociations ont échoué. Le contenu de ce qui est tenu pour «*l'activité générique*» dépend bien de la matérialité du monde, que Žižek semble quant à lui congédier.

Comme beaucoup d'autres, Žižek confond en fait deux sens du terme «nature»: l'essence platonicienne

EXTRAIT: LE DIEU DONT NOUS AVONS BESOIN

Si la théologie émerge à nouveau comme un point de référence de la politique radicale, ce n'est pas en tant que pourvoyeuse d'un «grand Autre» divin qui garantirait la réussite finale de nos entreprises, mais, au contraire, comme témoin de notre liberté radicale qui consiste à n'avoir nul grand Autre auquel s'appuyer. [...] Le Dieu auquel nous avons affaire ici a plutôt les traits de celui de la blague bolchévique sur un propagandiste communiste de talent qui, après sa mort, est envoyé en enfer. Sur place, il ne tarde pas à persuader les gardes de le

laisser partir au paradis. Le diable, remarquant son absence, rend visite à Dieu pour exiger que le propagandiste retourne en enfer, mais il n'a pas plus tôt entamé sa demande, en commençant par «Mon Seigneur...», que Dieu l'interrompt: «*Primo*, je ne suis pas ton seigneur, mais un camarade. *Secundo*, n'es-tu pas fou de parler à des fictions? Je n'existe même pas! Et *tertio*, sois bref, sinon je vais loupier ma réunion de cellule!» Tel est le Dieu dont a besoin la gauche radicale aujourd'hui: un Dieu totalement «fait homme», un camarade

parmi nous, crucifié entre deux exclus sociaux, qui non seulement «n'existe pas» mais aussi *le sait fort bien* et qui, acceptant son propre effacement, passe entièrement du côté de l'amour qui lie tous les membres du «Saint-Esprit», c'est-à-dire du Parti ou du collectif émancipateur.

Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, trad. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2011, p. 537-538.

(«être-vrai» éternel) et le milieu plastique étudié par les sciences «naturelles». La nature comme milieu plastique n'a pas de «nature», pas d'identité, au sens d'une essence. Mais tout n'y est pas permis non plus, car les identités ont des conséquences, ce ne sont pas de simples jeux de signifiants. C'est parce qu'elle estime que l'Homme constitue une seule espèce que

Žižek ne s'interroge pas sur la centralité des solutions technoscientifiques chez ceux qui sont le plus dans le déni du problème écologique.

l'entreprise Novartis vend les mêmes médicaments dans le monde entier, et personne ne l'accuse pour autant de «biologisme». Les «données» sur lesquelles Novartis s'appuie, qui sont construites, sont jugées adéquates à l'objet visé. Les écosystèmes sont aussi dans ce cas. Ils ont donc une histoire, comme le suggère Chakrabarty. Le fait qu'ils soient vulnérables, malléables, soulève une question éthique : comment doit-on les traiter ? C'est bien parce que la nature est contingente que la question éthique de son identité émerge.

Sur quelles fictions vivons-nous ?

Žižek a raison d'affirmer que ce qui est en jeu ici, c'est une vérité engagée, un «il faut le croire pour le voir» et non un «il faut le voir pour le croire». Mais il manque quelque peu de cohérence dès que l'on arrive à l'écologie. Il offre pourtant quelques outils conceptuels intéressants pour comprendre l'enjeu. Il observe par exemple que l'absence de limite claire à la pollution débouche sur l'établissement d'une limite arbitraire, qui relève de la fiction. Le propos se veut quelque peu méprisant, cherchant à démontrer l'absence de prise sur la réalité de l'écologie. Pourtant Žižek s'appuie dans le même temps, à peine quelques pages plus haut, sur l'affirmation de Lacan selon laquelle la vérité a la structure d'une fiction. Et si l'animisme, l'équilibre des écosystèmes, etc., que Žižek dénonce comme des ornements inutiles, étaient justement ces fictions qui sont nécessaires pour provoquer le changement espéré ? En ce domaine, Žižek ne ferait-il pas partie des «non-dupes» qui «errent» ? De ceux qui croient avoir compris, mais qui n'envisagent que l'aspect rationnel des choses, et non son aspect émotionnel ?

Žižek se méfie certes des discours scientifiques les plus extrêmes tels que le transhumanisme, mais il ne s'interroge pas sur la centralité des solutions technoscientifiques chez ceux qui sont le plus dans

le déni du problème écologique. Pourquoi les pays riches ont-ils tant mis en avant le nucléaire, la géo-ingénierie, etc. lors du Sommet Rio+20 ? Pourquoi l'économiste américain William Nordhaus estimait-il dès 1973, en réponse au «rapport sur les limites de la croissance» du Club de Rome, que le problème était moins les ressources naturelles que le capital et le travail, le nucléaire devant permettre d'alimenter les automobiles pendant au moins 100 millions d'années ? Pourquoi Paul Romer, que l'on dit «nobélisable», affirmait-il récemment, dans une interview, ne pas voir la croissance s'arrêter avant «5 milliards d'années, quand le soleil explosera» ? Quelle est la structure de cette fiction ? Pourquoi les mouvements anticapitalistes «traditionnels» (au sens de Postone, toujours) ne s'en prennent-ils pas à ce genre de prophétie, à la différence des écologistes ? Pourquoi laissent-ils libre cours à ce genre de fiction ? Pourquoi le mouvement ouvrier n'a-t-il pas mis l'écologie au nombre de ses priorités, alors que les alertes s'intensifient, depuis plus de quarante ans ? Si le capitalisme est la recherche de la productivité, comme le soutient Žižek, alors les mouvements écologistes sont anticapitalistes – qualité que les anticapitalistes leur déniaient généralement.

Rompre avec le productivisme, rompre avec le capitalisme

Cette problématisation insuffisante conduit Žižek à s'appuyer sur la thèse de Daniel Bell, qui voit dans le consumérisme une «*contradiction culturelle*» du capitalisme, (p. 16) : alors que c'est un effort d'accumulation, reposant sur l'ascèse, qui a rendu possible le capitalisme, cet effort se trouve peu à peu sapé par le désir de jouissance et de dépense immédiates. Du point de vue des analyses mobilisées par l'écologie politique, le diagnostic est très différent. Jean Baudrillard, J.K. Galbraith, le situationnisme et même Postone ont montré que capitalisme et consumérisme vont étroitement de pair. C'est même du côté de la consommation que le fétichisme de la marchandise joue de la manière la plus éclatante. Se trouve masquée en particulier la dépendance de la consommation au pétrole et ses effets sur l'écosystème, qui apparaissent alors comme des «effets secondaires imprévus». Ainsi peut-on se permettre de prédire des millénaires de croissance à venir, et être crédible, voire nobélisable, sans avoir à se justifier davantage ! Et sans être pris pour cible, sur ce point, par la critique anticapitaliste. Car cette dernière ne se soucie que de l'exploitation du travail, définie comme l'extraction de plus-value lors de l'échange. Le travailleur ne se voit pas entièrement restituer la valeur qu'il a créée. Un «profit» est approprié par le capitaliste, du fait de la propriété privée des moyens



de production. C'est parce que le capitaliste veut faire des profits que les salaires restent bas et que le capitalisme connaît des crises de « surproduction ». La valeur créée lors du travail ne peut pas se réaliser car personne n'achète les marchandises produites en excès, en l'absence de salaires assez élevés. Les crises sont un facteur permettant de forcer les capitalistes à relâcher leur étreinte sur le travail. Un tel mouvement se tient à l'écart du fétichisme de la marchandise, côté consommation. Il prend pour argent comptant tous

les « progrès » apportés par le capitalisme. Et tient toutes les critiques à son encontre soit pour « réactionnaires » (au sens vulgaire d'une opposition au progrès) soit pour « petite-bourgeoises », au sens du caractère secondaire d'une telle critique, par rapport à la contradiction centrale.

On comprend dès lors pourquoi les mouvements écologistes ne peuvent pas se confondre avec les mouvements ouvriers. En faisant du travail le lieu principal de la lutte, ces derniers ne peuvent contester

EXTRAIT : FANTASME DE LA NATURE VIERGE ?

Cette idée du « monde sans nous » relève donc du fantasme par excellence : voir la Terre recouvrer son état d'innocence de la période précastration, avant que nous autres, humains, ne venions tout gâter avec notre *hubris*. Ironiquement, l'exemple le plus frappant d'une telle situation est à trouver dans la catastrophe de Tchernobyl : la nature luxuriante a repris ses droits en envahissant les rues figées de Pripyat, ville voisine qu'il

fallut abandonner. Un contrepoint efficace à ce genre de fantasme, fondé sur la notion de Nature en tant que cycle équilibré et harmonieux mis à mal par l'intervention humaine, nous est procuré par la thèse d'un éminent environnementaliste selon laquelle, s'il est impossible de prédire avec certitude le résultat ultime des interventions de l'humanité dans la géosphère, on peut tenir une chose pour certaine : à supposer que l'humanité

cesse tout d'un coup son immense activité industrielle et laisse la nature reprendre son libre cours, il en résultera un effondrement total, une catastrophe inimaginable.

Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, trad. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2011, p. 126.



que le partage des gains de productivité, mais pas leur direction, leur contenu. Ainsi capital et travail produisent-ils une même téléologie. Si le capitalisme est l'expansion illimitée de la productivité, comme le soutient Žižek, alors les mouvements ouvriers sont moins anticapitalistes que les mouvements anticonsuméristes, qui peuvent donc difficilement être réduits à une «*psychologisation du marasme objectif*». Žižek n'a sans doute pas mesuré les conséquences de ses propres définitions, ni à quel point elles rompent avec le «*marxisme traditionnel*», qui considère généralement les «*gains de productivité*» comme l'expression du travail générique, pour qui être vraiment homme, c'est être dans une course égalitaire à la productivité.

Fin du monde ou fin d'un monde ? Pour une histoire écologique

Une fois le problème ainsi posé, on comprend que beaucoup vivent cette situation comme une «*fin des temps*», quand nulle «*ruse de la raison*» n'est plus à espérer pour garantir l'émancipation. À la différence des crises du capitalisme, qui ont pu et peuvent encore parfois être vécues comme autant de degrés de rapprochement avec le socialisme, la crise

écologique nous confronte à une perspective authentiquement apocalyptique, au sens où nulle issue n'est possible sans qu'un travail de deuil préalable ait été fait des grandes espérances «*progressistes*» et «*génériques*» qui ont animé les deux derniers siècles. Si par «*progrès*» on entend «*progrès de la productivité*», et que la modernité se définit par l'ensemble des transformations qui accompagnent ce progrès (différenciation des secteurs, etc.) alors l'écologisme fait bien l'apologie du «*retour en arrière*». Mais ce mouvement est-il pour autant réactionnaire ? Ne serait-ce pas plutôt ce que l'Occident a tenu pour le progrès universel qui se trouve démasqué comme particulier ?

Žižek voit donc juste, malgré tout. Ce qui disparaît, ce n'est pas le monde, mais le monde tel que nous le connaissons. Renoncer à ce monde pour voir celui qui est en train de naître implique un travail de deuil. Un deuil qui n'est pas simplement psychologique, puisqu'il a des implications géopolitiques. Il implique une mise en cause de «*l'universel concret*» qui prévaut encore de nos jours, ce mode de vie qui repose sur les gains de productivité, un universel qui a le tort de ne pas être généralisable, à la différence de celui qu'esquisse l'écologisme.

Ceci indique aussi qu'une histoire universelle positive est possible, contrairement à ce que soutient Chakrabarty: l'histoire écologique. Le rapport à la nature est déjà là, il n'a pas besoin d'une histoire à venir ou d'un État universel pour être construit. À étudier les autres civilisations, on découvre en effet que bon nombre d'entre elles possèdent dans leurs ressources des bribes de ce rapport «écologique» à la nature. Tout membre de l'espèce humaine est d'ores et déjà pris dans une histoire «écologique», et peut se définir comme *homo ecologicus*, promesse d'une harmonie à venir. Selon cette perspective, l'écologisme est un candidat sérieux pour ce grand «*changement de coordonnées*» que Žižek appelle de ses vœux. Et dans cette histoire, ce que la modernité a pris pour «la tradition» (le rôle de régulateur écologique des «bois sacrés», par exemple) se révèle parfois plus émancipateur que ce qu'elle a pris pour l'émancipation (les gains de productivité et les transformations sociales qui les conditionnent ou en résultent). Rien n'est pourtant écrit d'avance. Le travail d'élucidation postmoderne et postcolonial reste à faire. Les mouvements sociaux ont donc raison de chercher à savoir ce qu'il en est, en se rendant par exemple au Sommet des Peuples de Cochabamba, où ils ont célébré la «Terre-Mère» et défendu les «droits de la nature» avec le soutien de la Bolivie et de l'Équateur en préparation de Rio+20.

Rio+20 pourrait bien avoir été une sorte de Munich à l'échelle écologique. Des accords formels ont arraché la paix, sans répondre aux questions de fond qui se posaient. Accuser «le capitalisme» est trop flou et recouvre des partis-pris trop différents pour suffire à l'analyse. Cela fait en outre trop facilement le jeu des pays riches, qui continuent jusqu'à présent de profiter du «progrès» apporté par l'expansion des forces productives. Ce n'est pas de cette manière que nous éviterons les conflits. Ce n'est pas de cette manière que nous construirons une alternative. ■

ON VOUS PREND TOUS.

La Générale est un projet collectif qui développe depuis 2005 une aventure artistique et citoyenne unique.

La Générale est un outil de travail : un espace de résidence d'artistes, un outil de création gratuit et performant; qui offre à chacun un endroit de recherche, de rencontres et de propositions nouvelles.

La Générale est un lieu mutualisé dont le projet est piloté par une vingtaine d'artistes activistes associés. Artistes et spectateurs y seront toujours accueillis gratuitement.

En 2011, La Générale a accueilli 31 résidences d'artistes et d'associations et 38 manifestations et ouvertures publiques. On vous attend.

LA GÉNÉRALE

www.lagenerale.fr

LE 22 SEPTEMBRE 2012

LA GÉNÉRALE ACCUEILLE LA RDL À PARTIR DE 13H.

LA GÉNÉRALE
14 AVENUE PARMENTIER
75011 PARIS

www.lagenerale.fr
contact@lagenerale.fr

*Entrée réservée aux adhérents.
Adhésion annuelle libre

LA CIVILISATION DU CAOUTCHOUC

PAR JULIEN VINCENT*

À PROPOS DE

John Tully, *Devil's Milk. A Social History of Rubber*, New York, The Monthly Review Press, 2011, 416 p., 24,95 \$.

Que peut nous apprendre l'histoire du caoutchouc sur le monde contemporain ? Beaucoup ! Et assurément l'important livre de John Tully recensé ici est d'une grande richesse. Mais est-il à la hauteur du projet qui est le sien, celui d'une histoire « écosocialiste » ?

La civilisation industrielle ne s'est pas construite seulement sur l'acier et les combustibles fossiles. Le caoutchouc, par sa résistance et par sa souplesse, en est devenu un composant indispensable dès la fin du XIX^e siècle, avant de devenir un enjeu stratégique majeur à l'« âge des extrêmes », dans la première moitié du XX^e siècle. Faire l'histoire des pneus et des joints imperméables, si essentiels au déploiement des forces motrices, c'est aussi interroger les rapports économiques entre les principales régions consommatrices (d'abord les États-Unis et l'Europe) et les régions productrices de la zone tropicale dans lesquelles poussent les différentes espèces d'arbres à caoutchouc. L'historien australien John Tully, déjà connu pour ses travaux sur l'Indochine française, propose ici une histoire *globale* du caoutchouc. Son récit nous fait traverser le Congo belge, les plantations des colonies asiatiques et les centres industriels occidentaux. Il suit pour cela l'évolution des modes de production : le prélèvement direct sur les différents arbres à caoutchouc d'Amazonie ou d'Afrique, qui domine longtemps la production ; les plantations d'espèces acclimatées sous le contrôle de botanistes occidentaux, qui se développent à partir des années 1870 ; enfin la production de caoutchouc synthétique qui prend son essor pendant la Seconde Guerre mondiale. Ce parcours vaut à l'auteur des développements originaux sur les atrocités commises sous l'autorité de Léopold II à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle sur les plantations d'hévéas des grandes compagnies de pneumatique comme Michelin, Goodyear ou Firestone, ainsi qu'à deux petites monographies, l'une sur le centre de Firestone à Akron (États-Unis), et l'autre sur la production de caoutchouc synthétique par la main-d'œuvre servile dans l'Allemagne nazie par IG Farben, à Monowitz, l'un des sites de travail forcé qui étaient liés au camp de concentration d'Auschwitz.

Globale, cette histoire est aussi, et avant tout, *sociale*. S'inscrivant dans la tradition marxiste, l'auteur veut éclairer les rapports de production d'une marchandise cruciale du capitalisme moderne, en organisant son propos autour de quelques idées fortes. D'abord, le contraste entre le caractère très rudimentaire de la production de caoutchouc sauvage, souvent recueilli dans les conditions les plus précaires par des aventuriers travaillant à leur propre compte, et l'intégration du caoutchouc aux industries les plus modernes (le textile, puis l'automobile et l'aviation). Ensuite, la difficulté des ouvriers du caoutchouc, à Akron comme à Clermont-Ferrand, pour constituer un mouvement syndical suffisamment fort pour permettre une résistance efficace face à un patronat du caoutchouc qui privilégie une approche paternaliste et une main-d'œuvre d'origine rurale et peu politisée. La constitution, dans le cadre de l'économie de plantation, d'une « armée de réserve » du capitalisme mondial, sous la forme d'un prolétariat international de *coolies* issus d'Inde et de Chine, donne à cette histoire assez classique une dimension globale qui est l'un des points forts du livre. Enfin, Tully montre l'importance des cartels et des ententes transnationales, y compris entre les États-Unis et l'Allemagne nazie, dans l'émergence d'une industrie du caoutchouc synthétique à partir des années 1930. L'auteur s'intéresse également à la nature des liens juridiques entre capitalistes, entrepreneurs et ouvriers, aux conditions de travail, aux formes de la violence de part et d'autre, ainsi qu'aux modalités de l'action collective et à la formation d'une conscience de classe.

On peut regretter que l'approche d'histoire sociale fasse parfois perdre de vue la notion de « marchandise ». La double inspiration, à la fois « *socialiste humaniste* » et « *écologique* » (p. 15), que revendique l'auteur dans son introduction, et le fait que ce livre est publié par la *Monthly Review Press*, lieu

*Julien Vincent est historien, membre du collectif de rédaction de la *RdL*. Il a récemment édité, avec Christophe Charle, *La Société civile. Savoirs, enjeux et acteurs en France et en Grande-Bretagne, 1780-1914* (PUR, 2011).



d'expérimentation de la greffe théorique et politique entre marxisme et écologie, créait une attente quelque peu différente. Dans sa magistrale étude *Nature's Metropolis*, William Cronon a montré la pertinence de la notion de « marchandise » (et en particulier de la *commodity history*) pour contribuer à une histoire de l'intégration de la nature à l'économie capitaliste. Montrant par quelles techniques, matérielles, juridiques et intellectuelles, Chicago avait construit un marché du bois, du blé et de la viande, et imposé par là même son empire sur toute l'agriculture du Midwest, il laissait pourtant ouverte la question de savoir comment articuler une telle histoire matérielle avec l'histoire des groupes sociaux, du syndicalisme et des rapports entre travail et capital. L'ouvrage de John Tully, à l'inverse de celui de Cronon, souffre peut-être du « défaut » inverse : insistant sur la constitution des rapports de production, il est souvent trop rapide sur les propriétés matérielles du caoutchouc lui-même, vite évacuées dans un chapitre général en début d'ouvrage. Autrement dit, ce livre propose une histoire « matérialiste » au sens marxiste traditionnel, mais pas dans le sens renouvelé qui intégrerait une étude précise des conditions matérielles de la construction du marché. Aller dans cette direction aurait peut-être supposé – pour reprendre une formule récente de Tim Mitchell à propos du pétrole – de « suivre le caoutchouc » dans ses différentes propriétés chimiques et physiques, au cœur des enjeux scientifiques et techniques qui furent posés par la



production des différents objets, mais aussi des conflits sociaux constitutifs du capitalisme.

Cet ouvrage, servi par un authentique talent de vulgarisation, est à la fois un travail de synthèse par un historien expérimenté et une recherche inédite d'histoire globale, fondée sur une grande diversité de sources. Il s'agit d'un ouvrage accessible et néanmoins précis, qui contribue à une meilleure connaissance de l'histoire sociale d'un secteur important, mais trop souvent sous-estimé, de la première et surtout de la deuxième Révolution industrielle. Mais ce n'est pas un livre qui fait avancer le projet d'une histoire « écosocialiste », qui serait soucieuse d'intégrer l'histoire sociale des rapports de production et l'histoire environnementale des soubassements matériels du capitalisme moderne. ■

LA GRÈCE, DE L'ÉCRASEMENT DE LA RÉSISTANCE GRECQUE AU DÉNI DE DÉMOCRATIE EUROPÉEN

ENTRETIEN AVEC JOËLLE FONTAINE*

PROPOS RECUEILLIS PAR DANIEL ZAMORA**

À PROPOS DE

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946*, Paris, La fabrique, 2012, 384 p., 20 €

La situation actuelle de la Grèce s'éclaire singulièrement de la référence à son histoire, celle d'une nation qui n'a cessé, depuis le XIX^e siècle, de voir sa souveraineté déniée. De l'écrasement de la résistance grecque par les Alliés à la fin de la guerre au sabotage des possibilités d'évolution vers un régime démocratique, Joëlle Fontaine retrace l'histoire qui permet à l'Europe de prétendre aujourd'hui gérer autoritairement la Grèce et lui imposer des régressions sociales sans précédent.

La Grèce, un enjeu dans la Guerre froide

Votre livre sur la Grèce est édifiant. Au fond, comprendre l'histoire grecque est nécessaire pour comprendre le XX^e siècle. Vous dites d'ailleurs que la Guerre froide commence en Grèce. Pourquoi ?

Effectivement, on ne peut comprendre l'histoire de la Guerre froide, qui marque toute la seconde moitié du XX^e siècle, si l'on ignore – ou si l'on occulte délibérément – ce qui s'est passé en Grèce en 1944. L'opinion communément admise, déjà bien exposée par Churchill en mars 1946 dans son discours de Fulton, oppose les « démocraties occidentales », où règne la liberté, à la « sphère soviétique » où les peuples sont opprimés et où dominent des « gouvernements policiers ». Or c'est ce même homme qui, quelques mois auparavant, en décembre 1944, a détourné des troupes du front occidental alors en difficulté pour aller bombarder Athènes « *de la terre, de la mer et du ciel* », afin d'écraser la Résistance grecque ! Une Résistance qui selon lui menaçait les intérêts britanniques en Méditerranée orientale, chasse gardée de l'Empire. L'EAM, le grand Front de libération nationale grecque qui avait opposé pendant trois ans une résistance acharnée et massive aux occupants nazis, n'entendait pas en effet voir revenir à la tête du pays un roi honni par la population et compromis par son soutien au régime de dictature qu'avait connu la Grèce avant-guerre. Profondément implanté dans la population, il proposait, comme le Conseil National de la Résistance en France et la plupart des autres mouvements de Résistance

européens, de profonds changements démocratiques et sociaux. Il avait accepté de participer à un gouvernement d'union nationale et attendait d'une évolution démocratique appuyée sur des élections la réalisation de ses objectifs. Or c'est à ce processus que Churchill a mis brutalement fin par son intervention armée de décembre 1944, en contradiction complète avec les objectifs qu'il proclamait par ailleurs, par exemple dans la Charte de l'Atlantique signée avec Roosevelt en août 1941. Et lorsqu'il prononça son discours de Fulton, il osa ériger en exemple de « liberté » la Grèce, où venaient enfin d'avoir lieu des élections, mais dans une atmosphère de terreur et de fraudes sciemment entretenue par les autorités mises en place après le désarmement de la Résistance, en février 1945, appuyées sur les milices collaboratrices remises à l'honneur et sur les troupes britanniques qui continuaient à occuper le pays.

Cette violation brutale et meurtrière du droit des peuples à disposer du gouvernement de leur choix est incontestablement la première de la longue série de faits du même genre qui ont jalonné toute l'histoire de la Guerre froide. Et si la « sphère soviétique » n'en a pas été exempte, c'est en l'occurrence les Britanniques qui ont montré l'exemple, ce qui a permis par la suite à Staline de se prévaloir de cet précédent pour justifier ses propres interventions en Europe orientale, notamment en Pologne.

On peut même remonter un peu plus avant que décembre 1944, puisque Churchill avait, au mois d'avril de la même année, réprimé un soulèvement des forces armées grecques reconstituées en Égypte

*Joëlle Fontaine est diplômée de Sciences Po et agrégée. Elle a enseigné l'histoire en collège et lycée et travaille depuis longtemps sur la Résistance grecque. Elle a publié *L'Image du monde des Babyloniens à Newton* (avec Arkan Simaan, 1998).

**Daniel Zamora est chercheur en sociologie au GERME à l'Université Libre de Bruxelles.



après la défaite. Ces unités, qui avaient dès 1941 participé aux combats d'Afrique du Nord sous commandement anglais, réclamaient le remplacement des officiers royalistes par des éléments démocratiques et la constitution d'un gouvernement d'union nationale incluant la Résistance : ces revendications furent immédiatement réprimées, ce qui donna lieu à des mutineries et à une impitoyable intervention des troupes britanniques qui désarmèrent les rebelles et les internèrent dans divers camps des colonies anglaises d'Afrique. C'est d'ailleurs cette date d'avril 1944 qu'André Fontaine, dans son *Histoire de la Guerre froide*, retient comme celle de la première bataille de la Guerre froide.

En lisant votre ouvrage, on a presque l'impression que l'ennemi principal des Alliés n'était pas le nazisme mais le communisme. Qu'en pensez-vous ?

On ne peut pas exprimer les choses exactement de cette façon, mais on peut rappeler, d'abord, que dans les années précédant la guerre les gouvernements britannique et français ont toujours appliqué

le principe bien connu « Plutôt Hitler que Staline », laissant les mains libres au Führer, dont les ambitions déclarées se portaient vers l'est de l'Europe et vers l'URSS. En sont témoins la capitulation de Munich, les pactes anglo-allemand et franco-allemand qui se sont ensuivis, les tractations de la Grande-Bretagne avec l'Italie mussolinienne et le refus d'un véritable pacte d'assistance mutuelle avec l'URSS en cas d'attaque allemande – erreur stratégique fatale puisque cela eut pour conséquence le pacte germano-soviétique.

Le communisme, ennemi principal

Par ailleurs – et ceci est plus en rapport avec les événements que je décris dans mon livre –, la « Grande alliance contre le fascisme », dont l'idée a animé les mouvements de Résistance européens, ne pouvait être, comme l'a dit Eric Hobsbawm, qu'une « stupéfiante unité de contraires » dans laquelle les contradictions se sont vite fait sentir. Si la participation de l'URSS a fourni à Churchill un allié précieux au moment où il était seul à lutter contre l'Axe, il n'a pas pour autant abandonné l'anticommunisme



foncier qui l'avait poussé à prendre en 1919 la tête de la croisade antibolchevique. De façon générale, du côté anglo-saxon on ne croyait pas au début à une possible victoire soviétique, et l'idée était plutôt de laisser Allemands et Soviétiques s'épuiser mutuellement, plutôt que d'ouvrir rapidement le second front à l'ouest que Staline réclamait avec insistance. On connaît la phrase de Truman : « *Si nous voyons l'Allemagne gagner, nous devrions aider la Russie, et si la Russie est en train de gagner, nous devrions aider l'Allemagne, pour que le plus grand nombre possible périsse des deux côtés* ». Mais les victoires de Stalingrad et surtout de Koursk, en juillet 1943, ruinèrent ce scénario. À partir de là, il apparaissait clairement que l'URSS était en mesure de progresser considérablement hors de ses frontières, ce qui suscitait chez Churchill la hantise d'une « soviétisation » d'une partie de l'Europe, et notamment des Balkans auxquels il attachait une importance particulière. Il dit dans ses *Mémoires* : « *Le communisme dressait la tête derrière le front soviétique, tout grondant du tonnerre des canons : la Russie devenait la Rédemptrice, et le communisme, l'évangile qu'elle apportait* ».

L'objectif restait en principe la défaite du nazisme, mais, du côté anglo-saxon, il y a eu plusieurs tentatives de paix séparée avec l'Allemagne dénoncées par Staline (elles sont bien évoquées dans le livre de J. Pauwels, *Le Mythe de la bonne guerre*, que les éditions Aden ont publié en 2005) et il est évident que l'ennemi, pour Churchill, était maintenant au moins autant – si ce n'est plus – le communisme que le fascisme.

Les enjeux semblent pourtant assez contradictoires, entre, d'une part, les Américains, qui cherchent à étendre leur influence et, de l'autre, les Anglais, qui cherchent à ne pas la perdre. Comment ces différents intérêts ont-ils joué dans le cas de la Grèce ?

Au début des années 1940, la Méditerranée orientale restait une zone d'influence britannique et la Grèce y a toujours occupé une position stratégique de grande importance. Les Américains ne s'y introduisirent que progressivement, jusqu'à l'année 1947 où ils commencèrent à déployer leur 6^e flotte dans

cette zone. C'est cette année-là qu'ils intervinrent d'ailleurs directement en Grèce, prenant la relève des Britanniques qui ne pouvaient plus assurer le soutien de la droite grecque face aux résistants qui avaient repris le maquis l'année précédente, pour échapper à la terreur qui s'est abattue sur eux. Mais pendant la guerre, ils avaient pour l'essentiel laissé l'initiative aux Britanniques dans les affaires grecques, Roosevelt alternant, de manière pas toujours cohérente, soutien à Churchill (et même au roi de Grèce) et réserve, lorsque son partenaire britannique affirmait par trop crûment ses prétentions à garder sa zone d'influence. L'idée même de sphère d'influence était récusée par le secrétaire d'État, Cordell Hull, qui revendiquait la vision wilsonienne d'un monde ouvert, sans zones réservées à telle ou telle puissance coloniale entravant la pénétration des marchandises et des capitaux américains : on sait d'ailleurs que la Grande-Bretagne a dû se plier à cette exigence et accorder des bases aux États-Unis dans ses colonies d'Amérique pour obtenir le prêt-bail en mars 1941. Roosevelt mit en avant cette désapprobation des sphères d'influence pour refuser de participer à la conférence de Moscou en octobre 1944, où Churchill et Staline convinrent d'un « arrangement » concernant les Balkans, mais prêta ses bateaux et ses avions au Premier ministre britannique pour amener d'Italie en Grèce les troupes anglaises qui massacrèrent les résistants au mois de décembre suivant...

Des communistes hésitants et trop confiants dans une évolution démocratique

Loin d'une vision dogmatique et sectaire, vous dépeignez l'extrême prudence et l'ouverture dont font preuve les communistes. Cela n'a-t-il pas joué en leur défaveur ?

Contrairement à ce qu'ont affirmé les adversaires de l'EAM, celui-ci n'a jamais songé à prendre le pouvoir par la force, alors qu'il aurait pu le faire en octobre 1944, dans les jours qui ont suivi le retrait allemand d'Athènes : son bras armé, l'ELAS, contrôlait pratiquement tout le territoire de la Grèce et les forces britanniques dans ce pays étaient encore en petit nombre. En fait, les communistes qui participaient à la direction de l'EAM sont toujours restés fondamentalement fidèles à la stratégie frontiste définie dès 1934 par leur parti et par le Komintern : alliance entre partenaires d'idéologies différentes unis dans la lutte contre le fascisme et se proposant d'instaurer des changements sociaux et politiques par la voie démocratique et parlementaire. C'était aussi bien entendu le point de vue de leurs partenaires socialistes, qui les ont même poussés à des concessions qu'on peut juger excessives : par exemple la participation à un gouvernement d'union nationale constitué en Égypte, sous le patronage du roi et des Britanniques, alors que l'EAM avait créé en « Grèce libre », en mars 1944, un « gouvernement des montagnes » avec ses propres institutions d'auto-administration et avait même procédé à des élections.

EXTRAIT : « LA RACE DU MONDE LA PLUS PORTÉE À LA POLITIQUE »

Comment donc, d'un côté, s'entendre avec les Anglais et réaliser l'union nationale la plus large possible et, de l'autre, s'opposer au retour de la dictature et de la monarchie en s'appuyant sur la volonté populaire – alors que les partenaires sollicités par l'EAM [le Front de libération nationale grecque] en refusent à l'avance l'expression et sont bien décidés à l'empêcher par tous les moyens, y compris par la force ? Telle est l'impossible équation que doivent résoudre l'EAM et le KKE [le parti communiste grec], d'où leurs difficultés à définir une politique stable et cohérente. Il y a des moments de raidissement où ils engagent un rapport de force, donnant l'impression de vouloir s'imposer – ce que Pharakos appelle le « *syndrome du pouvoir* » et qui correspond aux aspirations d'une partie des militants communistes ; et d'autres où ils font au contraire des concessions excessives à l'objectif d'unité, comme le

réclament les dirigeants des petits partis socialistes membres de l'EAM.

De plus, les conditions de clandestinité entravent le fonctionnement démocratique des organismes dirigeants de l'EAM et d'un Parti communiste déjà fortement marqué par l'esprit de discipline : les responsabilités ont été concentrées dans les mains d'une petite poignée d'hommes, face à des adversaires redoutables et dans une situation exceptionnellement complexe et changeante, à laquelle ils n'ont pas toujours eu les capacités de faire face.

Jusqu'à l'été 1943, les Anglais sont surtout préoccupés par les intrigues qui se nouent au Caire autour du gouvernement Tsoudéros et des forces armées. C'est déjà, pour Churchill, le « *tourment grec* », titre du treizième chapitre du tome V de ses *Mémoires*, dont les premières phrases sont célèbres : « *Les Grecs sont, avec les Juifs, la*

race du monde la plus portée à la politique. Si désespérée que soit leur situation, si grave que soit le péril couru par leur pays, ils demeurent toujours divisés en nombreux partis, avec de nombreux chefs qui se combattent entre eux avec acharnement. » Vision méprisante, bien réductrice au vu de ce qui est en train de se passer dans les villes et les montagnes grecques – et même en Égypte. Car si effectivement de nombreux hommes politiques de la vieille école se pressent autour du gouvernement en exil pour tenter d'y obtenir un poste, les véritables questions sont clairement posées au sein des forces armées grecques immobilisées en différents lieux du Moyen-Orient.

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946*, Paris, La fabrique, 2012, p. 55-56.

Le problème a été que ni les Britanniques, ni la droite grecque qu'ils avaient réinstallée au pouvoir n'étaient prêts à accepter une évolution démocratique de la Grèce : elle avait toutes les chances, étant donné le poids de l'EAM, d'aboutir effectivement à de considérables changements par rapport à l'ordre ancien des choses. Mis devant cette « impossible équation », les communistes ont continuellement hésité entre l'unité à tout prix et la tentation d'établir un rapport de force pour contrer les tentatives évidentes de rétablissement de l'ancien régime.

Selon vous, quelles sont les causes de la défaite des partisans grecs ?

À la Libération, toujours au nom de l'unité antifasciste, l'EAM a accepté le débarquement des forces britanniques et du gouvernement d'union nationale constitué en Égypte, dans lequel il était peu représenté et qui était dirigé par un homme tout dévoué aux Anglais, Georges Papandréou. Non seulement les timides tentatives de réforme des ministres de l'EAM se sont heurtées à une opposition violente de la part des industriels et des spéculateurs enrichis pendant la guerre, mais de plus Papandréou et Scobie, le commandant des forces britanniques en Grèce, ont immédiatement exigé le désarmement des résistants, alors que les milices collaboratrices créées pendant la guerre continuaient à circuler impunément dans Athènes, armées jusqu'aux dents et pourchassant les partisans de l'EAM. Le refus de Papandréou et Scobie de procéder à un désarmement de tous les corps armés sans exception a conduit, au bout d'un mois de négociations sans résultat, à la démission des ministres de l'EAM du gouvernement et à une manifestation monstre à Athènes le 3 décembre, où la police n'a pas hésité à tirer, faisant une vingtaine de morts et plus d'une centaine de blessés. L'exaspération de la population était telle que les événements se sont enchaînés très rapidement à partir de là. Athènes et Le Pirée sont passés très vite presque entièrement aux mains des insurgés mais les dirigeants de la Résistance ont hésité une fois de plus entre négociation et offensive déterminée. Surtout, Churchill a jeté très vite des troupes considérables dans la bataille, jusqu'à 75 000 hommes s'ajoutant aux milices collaboratrices grecques, et il est même stupéfiant que les partisans athéniens aient réussi à tenir 33 jours face à cette force et à une puissance de feu sans aucun rapport avec la leur.

Cela dit, lorsqu'ils ont finalement accepté de rendre leurs armes unilatéralement en février 1945, le gouvernement « officiel » ne contrôlait vraiment que la capitale et l'EAM était toujours présent sur la presque totalité du territoire grec. Les dirigeants de

la Résistance n'ont pas voulu relancer dans la bataille une population épuisée et ruinée par la guerre et ont voulu croire à la possibilité d'une évolution pacifique. C'était sans compter sur l'acharnement de la droite grecque, épaulée et financée par les Britanniques toujours présents sur le terrain, qui a immédiatement déclenché une terreur sans précédent contre les résistants désarmés.

Churchill et la lutte contre la Résistance grecque

Un des personnages sur lequel on en apprend le plus dans votre livre est Churchill. Loin des portraits élogieux de nos manuels d'histoire, vous le décrivez presque comme un personnage d'extrême droite. Churchill n'est-il pas ce héros qui a tant fait pour la lutte contre le fascisme ?

Le rôle personnel de Churchill, notamment son entêtement incroyable concernant la question du roi, est très important dans l'affaire grecque. Son entourage, y compris Anthony Eden, le poussait à établir une régence pour calmer les inquiétudes de l'ensemble des démocrates grecs, et détourner ainsi les éléments les plus modérés de l'EAM de leur alliance avec les communistes. Mais Churchill s'y est toujours refusé, jusqu'à l'extrême fin de 1944, où il a opéré un retournement spectaculaire, mais bien tardif puisqu'on en était déjà à la quatrième semaine de combats acharnés dans la capitale et qu'il avait toujours refusé toute négociation avec l'EAM sur cette base.

Churchill est l'un de ces personnages historiques qui ont donné lieu aussi bien à l'admiration sans bornes de certains qu'à une « légende noire », tout à fait justifiée en ce qui concerne l'affaire grecque. Il y a fait preuve d'un cynisme inouï envers ces partisans alliés de l'Angleterre, qu'il a dû parfois féliciter mais qu'il a traité le plus souvent de bandits... mettant dans ses invectives tout le mépris – pour ne pas dire le racisme – des aristocrates de l'Empire envers les peuples colonisés. Il a employé tous les moyens pour diviser la Résistance grecque et a, dès l'été 1943, programmé l'intervention armée qui lui permettrait d'en venir à bout, après plusieurs mois de manœuvres politiques méthodiquement déployées, sachant parfaitement que cela plongerait le pays dans la guerre civile. Il suffit d'ailleurs de lire ses *Mémoires* – dans leur version intégrale – pour s'en convaincre. Il a systématiquement menti à ses collaborateurs, à Roosevelt, aux membres de la Chambre des Communes lors des débats houleux qui ont eu lieu à propos de la Grèce, se considérant comme seul habilité à prendre des décisions et faisant bien peu de cas de la démocratie dont il faisait de tels panégyriques. Le summum du

cynisme fut atteint lorsqu'il publia avec Roosevelt et Staline, à Yalta, le 12 février 1945, la Déclaration sur l'Europe libérée garantissant « *le droit de tous les peuples à choisir la forme de leur gouvernement* », le jour même où était signé à Varkiza l'accord qui entérinait la défaite de la Résistance.

Et si Churchill a certainement été un chef de guerre remarquable – encore que son entêtement dans la « stratégie périphérique » de débarquements en Méditerranée, au détriment d'une attaque de front de l'Allemagne par l'Atlantique, ait créé un certain nombre de problèmes –, ses motivations étaient assez loin de l'antifascisme affiché par la « Grande Alliance » : il a toujours été un grand admirateur de Mussolini, « *le plus grand législateur vivant* », « incarnation du génie romain », pour son efficacité dans la lutte contre le communisme, et il a eu tout au long de la guerre les meilleures paroles pour Franco... ce que lui reprochaient très souvent les parlementaires britanniques.

Le retrait de l'URSS

Votre ouvrage nous montre la (très) relative importance que l'Union Soviétique a donnée à la Grèce. Peut-on dire pour autant que l'URSS a « abandonné » la Grèce, comme on l'entend souvent ?

On ne peut pas dire que Staline a « abandonné » la Grèce, dans la mesure où les événements de décembre

1944 ont eu lieu en pleine guerre, à un moment où la priorité absolue pour l'URSS était de mettre fin à celle-ci, et où il était hors de question de fournir des prétextes à la rupture de cette Grande alliance si fragile. De toute façon, le messianisme révolutionnaire du Komintern, d'ailleurs dissous en 1943, n'était plus de mise depuis les années 1930 et les consignes

Churchill a toujours été un grand admirateur de Mussolini, « le plus grand législateur vivant », « incarnation du génie romain », pour son efficacité dans la lutte contre le communisme.

données par Moscou aux partis communistes étaient de participer aux gouvernements d'union nationale réunissant les partis alliés contre le fascisme. Staline se comportait fondamentalement en chef d'État réaliste, conscient des dispositions réelles de ses alliés à son égard et de leur supériorité aérienne et navale, et il tenait compte des sphères d'influence déjà établies avant la guerre : il était parfaitement au courant de l'importance que Churchill accordait à la Grèce, puisque d'ailleurs celui-ci lui proposa un arrangement à ce sujet dès le mois de mai 1944. Il ne put guère qu'en prendre acte, et cela lui permit de se réserver également

EXTRAIT : LE DIMANCHE SANGLANT

A lors que la tête de la manifestation était encore à 25 mètres environ, mon attention fut attirée par quelque chose qui ressemblait à un ordre, en grec, et qui venait du balcon au-dessus de moi. S. Barber, de la United Press, me dit plus tard que c'était un ordre d'ouvrir le feu, et tout de suite après les officiers de la police commencèrent à charger leurs armes, pas d'un seul mouvement comme le fait un corps discipliné, mais avec hésitation, l'un après l'autre, comme si certains d'entre eux n'étaient pas vraiment décidés à obéir. Je continuais à croire qu'il s'agissait d'une mesure préventive et je regardai à nouveau la foule qui s'approchait.

Ce qui suivit fut si irréel, si incroyable que cela ne pouvait arriver qu'au cinéma. Le détachement de policiers qui était au-dessus de moi tira en plein dans les manifestants [...]. J'avais vu des hommes que je connaissais et que j'aimais beaucoup mourir à mes côtés au combat, mais cela ne m'avait pas préparé à ce que je vis sur cette large avenue baignée de soleil, pour le malheur de gens

qui plaisaient et riaient, alors que les sons paisibles des cloches résonnaient encore dans l'air du dimanche. Au début je crus que la police tirait à blanc ou en l'air [...] mais le mal était fait. Des hommes, des femmes, des enfants, qui peu de temps auparavant criaient, pleins de vie, qui marchaient d'un pas décidé, qui riaient en faisant flotter leurs drapeaux et les nôtres, gisaient maintenant sur le sol [...]. Les tirs continuaient cependant, les balles sifflaient entre les hauts bâtiments [...]. Ce fut la panique, puis la fuite. En courant, les gens trébuchaient sur les corps pleins de sang [...].

Tout cela blessait profondément l'honneur des Anglais présents. Au début nous restâmes sans parole [...], mais nous commençâmes aussitôt à crier après les policiers [...]. Les tirs s'arrêtèrent. Les hommes commencèrent à se relever et à se regarder avec désespoir [...]. Plus de cent manifestants, hommes et femmes, gisaient morts ou blessés sur l'asphalte. Alors la foule est devenue furieuse. Des milliers de

bouches hurlaient des menaces et des défis à la police [...], entre-temps des tanks britanniques étaient arrivés et avaient pris position tout autour du bâtiment, formant un barrage d'acier pour protéger les deux côtés de la Direction de la police. Les manifestants restaient là, criant et pleurant, déchirant leurs chemises et hurlant : « Tirez, lâches, mercenaires de Papandréou ! » [...] La colère de la foule était telle que si cela n'avait tenu qu'à elle, la guerre civile aurait commencé immédiatement...

Récit par le lieutenant-colonel Byford-Jones de la répression d'une manifestation illégale le 3 décembre 1944 place Syntagma à Athènes, cité in Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946*, Paris, La fabrique, 2012, p. 231-232.



des « droits d'intervention » dans la zone qu'il jugeait nécessaire à la sécurité de l'URSS (et qu'il occupait à l'automne 1944) : Roumanie, Bulgarie, Pologne. C'est pourquoi l'Armée rouge, qui atteignit la frontière de la Grèce à la mi-septembre 1944, s'en détourna immédiatement, au grand regret des résistants grecs, pour poursuivre sa route vers la Yougoslavie.

Ce qu'on pourrait reprocher aux dirigeants de l'URSS en revanche, c'est d'avoir accordé bien peu d'importance à ce petit pays et de n'avoir pas assez clairement fait savoir aux communistes grecs qu'ils ne pouvaient pas compter sur leur aide et qu'ils devaient donc prendre leurs décisions en conséquence. Il n'y a d'ailleurs pas eu de communication directe entre les communistes des deux pays pendant la guerre, il n'y a eu que des « signes » indirects que les résistants grecs ont hésité à interpréter, même quand ils ont appris par exemple que Togliatti participait depuis avril 1944 à un gouvernement mené par le compagnon de Mussolini, Badoglio, sous l'égide du roi d'Italie... Et

cela est l'une des causes des hésitations qui ont été les leurs tout au long de l'année 1944.

D'hier à aujourd'hui, histoire d'un déni de souveraineté

Votre livre n'est pas simplement historique, il nous donne des clés de compréhension de ce qui se passe actuellement. L'histoire grecque se répète-t-elle aujourd'hui ?

La situation actuelle de la Grèce tient naturellement à de nombreux facteurs dont beaucoup sont intervenus bien après tous ces événements. Il n'en reste pas moins qu'on ne peut comprendre ce pays si on ignore que la voie démocratique et réformatrice qu'il aurait pu prendre après la Libération, comme d'autres pays européens, lui a été interdite par cette intervention britannique et par tout ce qui s'est ensuivi pendant trente ans : une guerre civile de trois ans, de 1946 à

1949, qui a achevé de ruiner des régions entières; puis un régime « d'exception » étouffant toute expression libre et maintenant en prison ou en déportation les éléments les plus démocratiques, qui a finalement abouti à la dictature des colonels en 1967. Ce n'est qu'à partir de 1974 qu'a eu lieu un véritable changement, que les Grecs appellent la *metapolitevisi*, avec l'alternance au pouvoir de la Nouvelle Démocratie et du PASOK.

Mais entre-temps le pays s'était vidé de ses éléments les plus dynamiques, les dirigeants maintenus au pouvoir par les Anglais puis par les Américains considérant comme une « bénédiction de Dieu » l'émigration massive qui les soulageait de la pression sociale et politique toujours présente. C'est de cette période aussi que date l'existence dans ce petit pays d'une armée totalement surdimensionnée, à la fois pour faire barrage aux contestations internes et pour faire jouer à la Grèce son rôle de « bastion avancé du monde libre » sous l'égide de l'OTAN, qu'elle a intégré en 1952. Ce qui avait également l'avantage pour ses « protecteurs » de permettre de lui vendre quantité d'armements, en lui proposant les crédits appropriés...

Certes, il y a eu de grands changements après 1974 et un relatif renouvellement des élites dirigeantes – malgré le maintien de « dynasties » politiques comme celle des Papandréou et des Caramanlis. Mais la nécessaire réforme de l'État n'a pas eu lieu. Les tentatives de mise en place d'une administration efficace se sont heurtées au maintien du traditionnel clientélisme, les emplois pléthoriques dans les services publics relevant plus de la fidélité à tel ou tel responsable politique que de la compétence professionnelle.

Et ce que révèlent crûment les *Dékemvriana*, les « événements de décembre », comme disent les Grecs pour désigner les débuts de la guerre civile, c'est que la Grèce a toujours été un pays dominé, depuis sa création en 1830 où on lui a imposé un roi bavarois, jusqu'à la situation actuelle où ses puissants « partenaires » de l'Union européenne n'hésitent pas à enjoindre son Premier ministre de renoncer à consulter le peuple sur un programme de régression sociale sans précédent.

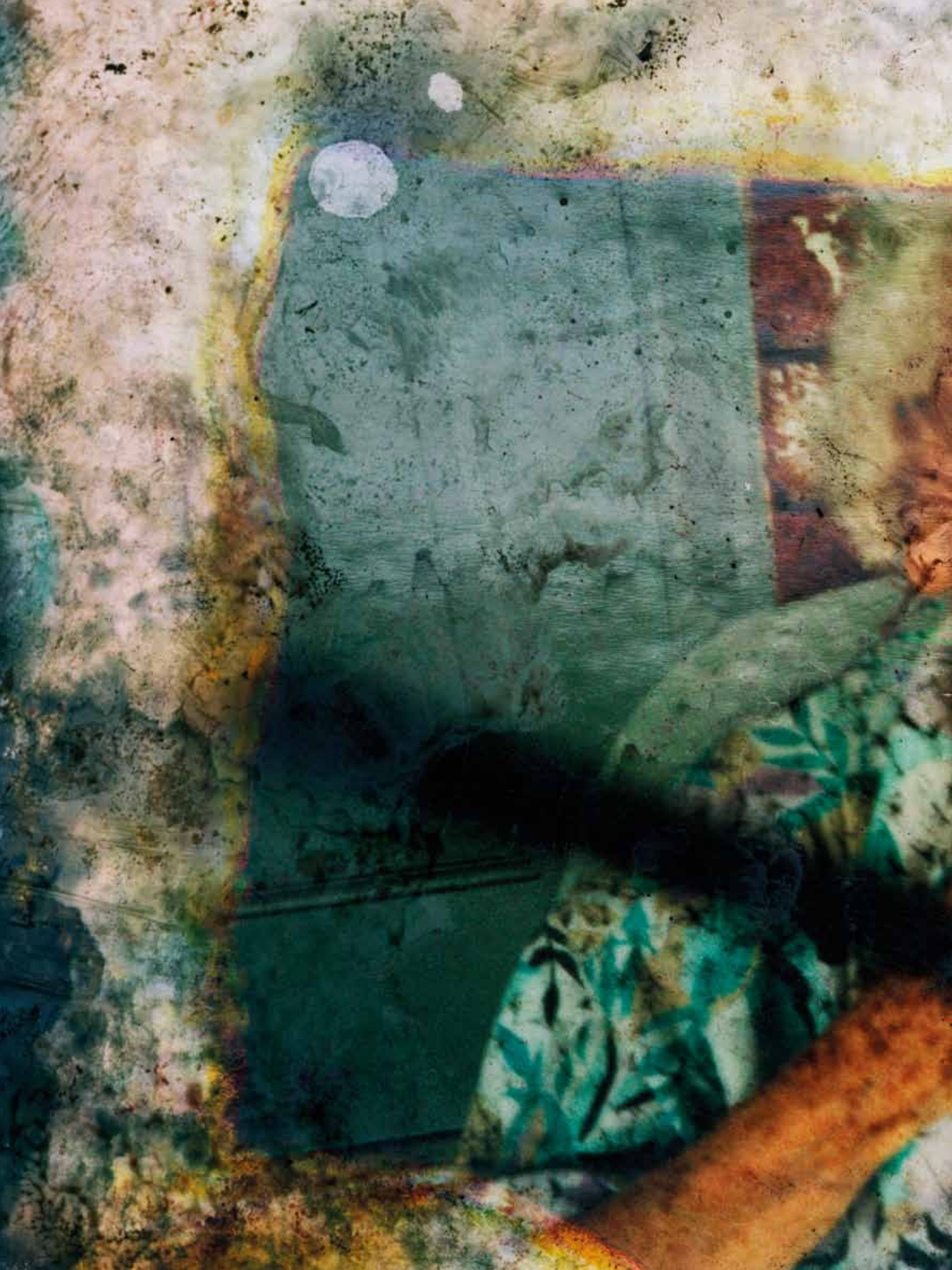
Histoire et avenir du fascisme en Grèce

**Que représente exactement le groupe néo-nazi Chryssi Avyi, qui semble en pleine ascension ?
Y a-t-il un péril fasciste aujourd'hui en Grèce ?**

La Grèce a connu avant la guerre une dictature menée par le général Métaxas, qui admirait ouvertement Hitler et Mussolini mais n'a jamais pu disposer comme eux d'un parti de masse. L'idéologie fasciste a cependant pénétré l'armée à la fin des années 1930

et lorsque les Britanniques ont « aidé » à la reconstitution de celle-ci après la guerre, ils y ont maintenu les officiers les plus réactionnaires, écartant bien sûr tous ceux qui avaient au contraire participé à la Résistance. Il s'est développé dans l'armée des organisations secrètes d'extrême-droite comme l'IDEA qui est considérée comme étant à l'origine du coup d'État des colonels, en 1967.

C'est de la très petite organisation de jeunesse créée par l'un de ces colonels, l'EPEN (Union Politique Nationale), qu'est issu Michaloliakos, le leader de Chryssi Avyi. Il s'agit d'une organisation clairement néo-nazie, dont les membres défilent parfois en uniforme, armés, au pas de l'oie, dans les quartiers d'Athènes où se trouvent beaucoup d'immigrés. Elle vient d'obtenir presque 7 % aux élections du 6 mai, et il n'est pas impossible qu'elle se développe, dans la mesure où la Grèce a connu depuis une vingtaine d'années une immigration massive, portant officiellement le nombre d'étrangers à 1 600 000 (soit 1/6e de la population!). Ce sont ces étrangers, d'origines très diverses (depuis les Albanais, dont beaucoup sont relativement intégrés maintenant, jusqu'aux Afghans, aux Pakistanais, aux Philippins et aux Africains, plus récemment arrivés), dont Chryssi Avyi se propose de débarrasser le pays, au nom de la pureté du sang, et on sait le succès de ce genre de discours dans les périodes de crise. Il est même étonnant – et réconfortant – que les Grecs n'aient pas été très sensibles jusqu'à présent à cette dérive, mais qu'en sera-t-il avec l'approfondissement prévisible des difficultés énormes que connaît la population ? ■





LE GRAND SECRET DE LA CIA

PAR AURÉLIEN BLANCHARD*

À PROPOS DE

Kubark. Le Manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la CIA,

trad. d'E. et J.-B. Bernard, Paris, Zones,
2012, 192 p., 16 €.

Une couverture élégante, du beau papier, un titre qui tape et, surtout, un sous-titre au parfum d'interdit : difficile de ne pas vouloir se procurer et lire *Kubark. Le Manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la CIA*. Mais quel sulfureux secret va donc nous y être révélé ?

Kubark, c'est le petit nom (secret) de la CIA pendant la guerre froide. Ce manuel d'interrogatoire destiné au contre-espionnage, rédigé en 1963, est rendu public en 1997, date à laquelle des journalistes du *Baltimore Sun* obtiennent sa déclassification au nom de la loi sur la liberté de l'information. Très court (un peu plus d'une centaine de pages sans l'introduction et la bibliographie), il est structuré en trois parties principales : la préparation de l'interrogatoire, « *l'interrogatoire de contre-renseignement non coercitif* » et « *l'interrogatoire coercitif de contre-renseignement avec des sources résistantes* ». On est ravi d'apprendre que les types sympas échappent à la torture.

Deux affirmations dans l'introduction de Grégoire Chamayou à l'édition française ont attiré mon attention. La première est que ce livre est écrit « *dans un style dont la lourdeur bureaucratique n'a d'égale que la fatuité des prétentions scientifiques* ». Laissons de côté le style, ignorants que nous sommes de ce que la traduction a fait subir au texte original. Ce qui est sûr, c'est que le texte français se lit avec autant si ce n'est plus de plaisir que la plupart des articles universitaires de nos compatriotes. La question des prétentions scientifiques est, elle, compliquée. D'un côté, on peut y lire un certain nombre d'absurdités fort comiques (ou glaçantes, selon le point de vue). Ainsi, on apprend au cours de deux paragraphes quelque peu délirants (p. 85-86), et qui prennent toute leur saveur au regard de la vacuité des outils psychologiques recensés dans l'ouvrage, qu'il peut être d'une importance capitale d'arriver, avant l'interrogatoire, à identifier la « *position ordinale* » du sujet, à savoir s'il s'agit d'un aîné, d'un fils unique, etc. (bizarrement, pour la CIA, l'agent communiste ne peut être qu'un homme). Point. Sans que l'on comprenne très bien, en l'absence d'autres éléments, comment l'on pourrait utiliser ces informations.

Dix pages plus loin, alors que l'ouvrage s'est jusqu'ici gardé de tout jugement de valeur sur les

personnes interrogées, et que, après une centaine de pages, avec un art consommé de l'euphémisme, pas une seule fois n'a été imprimé le mot « guerre », on découvre que, sous certaines conditions, la personne interrogée se refusera sans doute à confesser un acte « *mauvais ou démoniaque* ». Bigre, démoniaque !

Enfin, *last but not least*, on y apprend (p. 141) que certaines études laissent penser que « *la graphologie peut se révéler très utile pour détecter précocement le cancer...* » Dommage, on aurait bien aimé que cette vessie-là soit réellement une lanterne.

D'un autre côté, les auteurs font presque toujours montre d'une prudence étonnante quant aux résultats de la recherche scientifique de leur époque – peut-être à mettre sur le dos de la traditionnelle méfiance des militaires vis-à-vis des « intellectuels », mais tout de même –, et tout particulièrement quand il s'agit de la typologie des profils psychologiques (p. 73). Certes, leur classement est moins convaincant que la plupart de ceux que l'on peut lire dans les manuels de *management*, mais il n'en a pas non plus l'habituelle arrogance. En un mot, les auteurs, malgré quelques boulettes étourdissantes, ne sont pas si fats que ça. On sent bien plutôt se profiler le pragmatisme des hommes de terrain.

Avec la deuxième remarque de Grégoire Chamayou, on en vient à la raison d'être de cet article. Elle énonce que « *ce livre infect est à remiser dans les rayonnages de la grande bibliothèque des techniques de pouvoir* ». Certes. D'ailleurs, je l'ai acheté avec l'espoir secret d'être horrifié, et peut-être un peu souillé. (Je veux bien prétendre vouloir « *connaître les armes de l'ennemi* », mais il serait hypocrite d'affirmer qu'il s'agit de la motivation profonde et unique de mon achat). Une chose est sûre, tout lecteur s'attend à y découvrir des secrets.

Et là, surprise : *il n'y a pas de secret*.

On n'y apprend strictement rien d'important, comme si la CIA n'avait pas de cadavres dans les placards, de techniques de déstabilisation psychologique

*Aurélien Blanchard est éditeur et traducteur. Il est membre du collectif éditorial de la *RdL*.



sordides et surtout inconnues. Autant pour les fantasmes. Cette déception devant l'absence de secret, cette impression d'avoir été en quelque sorte floué par la CIA, comme si elle n'avait pas tenu son contrat narratif, son rôle de grand méchant aux moyens surpuissants et cachés, n'est pas sans rappeler l'impression que l'on a pu ressentir au lendemain des révélations de Wikileaks, quand Assange rendit publique l'intégralité des dépêches cryptées des ambassades américaines. On y « apprenait » que Nicolas Sarkozy était petit et colérique, ou encore que l'Iran était plutôt en froid avec Israël. À l'époque, dans une tribune intitulée « Hackers vengeurs et espions en diligence » (*Libération* du 2/12/2012), Umberto Eco écrivait : « *Il est vrai, Georg Simmel le disait déjà, qu'un vrai secret est un secret vide.* » Ou, dit autrement : le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret. Si le secret du pouvoir est un secret vide, il ne peut jamais être découvert, et le sortilège qui lui confère sa puissance ne peut jamais être rompu. Voilà une hypothèse fort séduisante, et qui donne envie de relire sous cet angle *Le Ravissement de Lol V. Stein* (M. Duras). Toutefois, on peut sans doute faire appel à des concepts moins aventureux pour expliquer cette déception, cette absence ahurissante de secret, et sauvegarder l'idée que, *oui*, la CIA a bien des choses à cacher.

Tout d'abord, un certain dispositif éditorial donne l'impression d'un secret caché dans le secret, ou sous lui. Quand le texte est devenu public, la CIA a décidé d'en censurer certains passages. De son côté, l'éditeur français a reproduit ces passages censurés sous la forme de lignes grisées, comme ceci [redacted]. Ces passages sont assez nombreux, et donnent l'impression au lecteur que l'information croustillante ou décisive, *secrète* en tout cas, est dissimulée sous ce caviardage. Il y a fort à parier que ces passages, en réalité, ne contiennent rien d'autre que des informations factuelles sensibles pour la CIA (comme le cryptonyme d'une « planque » encore utilisée, etc.). Toujours est-il que ce procédé renforce l'impression d'un secret qui nous échappe, d'une sorte de palimpseste, d'un texte sous le texte. Ce procédé éditorial, s'il n'est pas particulièrement écologique, est redoutablement efficace. La facilité avec laquelle le lecteur croit voir dans ces textes grisés la clé du chiffre qu'il a sous les yeux le pousse à essayer de remplir lui-même les trous, et à écrire un texte là où il n'y avait rien. Ce livre représente par conséquent une étrange machine fictionnelle que l'on devrait pouvoir joyeusement utiliser dans les ateliers d'écriture.



Ensuite – et je crois que c’est là que l’on peut trouver l’explication la plus simple à la frustration qu’engendre la lecture de cet ouvrage – de nombreux livres, bandes-dessinées, films ou séries nous ont beaucoup édifiés par le passé sur la torture en général et sur les interrogatoires en particulier. Ces derniers mettent en scène des protagonistes passés à la question (le héros des *Chemins de la liberté*, ou d’autres livres de Sartre, d’*Un métier de seigneur* de Pierre Boule, ou encore Sydney Bristow dans un épisode sur deux d’*Alias*) ou bien contraints eux-mêmes d’interroger une « source » ou un « agent hostile » (pour le coup, Jack Bauer dans un épisode sur deux de *24 H Chrono*). Autrement dit, dans *Kubark*, pour quiconque a lu ou vu une œuvre fictionnelle des cinquante dernières années, l’explication de la « technique du bon et du mauvais flic » (p. 130) sent un peu le réchauffé.

Dans cette optique, il y a d’ailleurs fort à parier que les scénaristes hollywoodiens gagneraient à s’inspirer de deux ou trois techniques de manipulation mentale encore peu connues et présentées dans ce livre. Ainsi de celle d’« *Alice au pays des merveilles* » (dans laquelle il s’agit, en gros, de briser les résistances d’un individu en le faisant vivre aussi longtemps que nécessaire dans un monde absurde, dans lequel le couple d’interrogateurs se comporte de manière

irrationnelle, et, à tout prendre, comique), ou encore, la technique particulièrement vicieuse de « Spinoza et Mortimer Snerd », dont je préserve la fraîcheur et que je vous invite à lire (p. 133). Ces quelques pages (p. 122-138) justifient à elles seules la lecture de cet ouvrage par ailleurs trompeur.

Ce qui marque avant tout à la lecture de *Kubark*, c’est la tristesse qui s’en dégage. Tel qu’il est donné à lire ici, l’univers psychique des services de renseignements est profondément triste et plat, ne serait-ce que parce que tout être humain y est réduit à un objet. Cette tristesse fondamentale et cette absence de dignité du sujet ne sont pas sans rappeler le très beau film d’Éric Rochant, *Les Patriotes*, dans lequel on suit la dérive d’un jeune agent du Mossad (Yvan Attal), triste et – sans jeu de mot – maussade. À la toute fin du film, quand son agent traitant lui glisse « *Tu vois tout en noir, Ariel* », le spectateur découvre avec soulagement qu’il existe peut-être d’autres manières de considérer le monde, que tout n’est pas définitivement condamné à rester *objet*. ■

LE MOMENT ESTHÉTIQUE DE L'ÉMANCIPATION SOCIALE

ENTRETIEN AVEC **JACQUES RANCIÈRE***

PROPOS RECUEILLIS PAR **ALIOCHA WALD LASOWSKI**

À PROPOS DE

Jacques Rancière, *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris, Galilée, 2011, 315 p., 27,40 €.

Les Écarts du cinéma, Paris, La fabrique, 2011, 158 p., 13,20 €, et

Béla Tarr. Le temps d'après, Paris et Nantes, Capricci, 2011, 96 p., 7,95 €.

Jacques Rancière vient de publier *Aisthesis*, résultat de quinze années de travail et de réflexion sur les liens entre l'art et la politique, *Les Écarts du cinéma*, qui analyse le rapport entre la vie collective et la langue du divertissement, et *Béla Tarr. Le temps d'après*, autour du cinéaste hongrois et de la politique des images. Paraîtra également en septembre 2012 *Figures de l'histoire*, consacré à l'utopie, la mémoire et l'engagement. C'est l'occasion de faire avec l'auteur de *La Nuit des prolétaires* le point sur les orientations profondes et les développements récents de ses recherches, ainsi que sur l'actualité.

La contre-histoire du mouvement esthétique que vous proposez dans *Aisthesis* tend à remettre en cause la séparation entre l'art et l'expérience ordinaire. Comment en êtes-vous arrivé à cette conclusion ?

Il y a très longtemps que la logique de mon travail m'a amené à remettre en cause les présuppositions d'une certaine idéologie moderniste, suivant laquelle la modernité artistique s'est constituée par autonomisation des arts, séparation de l'art avec les formes de la culture populaire et marchande et concentration de chaque art sur son matériau et son langage propres. Cela avait commencé par mon travail sur la littérature. La *doxa* dominante faisait de Mallarmé le poète de la recherche d'un langage pur, séparé des « mots de la tribu ». Or mon travail me montrait que Mallarmé était quelqu'un qui avait, à l'inverse, cherché le modèle d'un langage nouveau dans les arts du mouvement et de l'espace, et tout particulièrement dans les pantomimes des petits théâtres ou les spectacles de danse des music-halls. Cela a été ma première rencontre avec Loïe Fuller qui est l'une des figures emblématiques d'*Aisthesis* : une danseuse qui dessinait des formes dans l'espace avec ses voiles au lieu de faire des pas pour illustrer des histoires mais qui aussi mêlait cette danse des formes aux couleurs produites par les nouvelles ressources de la projection électrique. Le poète pur par excellence s'en allait chercher des modèles pour la poésie à venir dans un spectacle multimédia des Folies Bergère.

Comme Flaubert qui a travaillé à raconter des histoires triviales ?

Oui, de la même façon. Ce champion supposé de l'art pour l'art, Flaubert, s'est efforcé toute sa vie de retrancher de sa prose tout ce qui pouvait signifier la différence de l'art. La peinture se séparait de la tradition représentative non pas en s'éloignant de la réalité prosaïque, mais en réfutant la hiérarchie ancienne opposant la peinture d'histoire à la peinture de genre, en peignant les loisirs populaires ou en adoptant des formes de simplification et de stylisation des lignes qui étaient aussi celles du design publicitaire. Petit à petit j'en suis venu à toute une révision de l'histoire du modernisme, en montrant que c'est la fusion de l'art et des formes de l'expérience commune qui est l'élément déterminant et non l'inverse. *Aisthesis* montre comment les formes du spectacle populaire, des Hanlon-Lees à Charlie Chaplin, les recherches des arts décoratifs pour changer le décor de la vie quotidienne, les propriétés réalistes des techniques nouvelles comme la photographie, ou le désir d'exprimer au plus près l'expérience quotidienne, de Walt Whitman à Dziga Vertov, ont constitué la modernité bien plus que, par exemple, la naissance de l'abstraction ou du dodécaphonisme.

Vous soulignez la façon dont se constitue la communauté sensible : le peuple est-il aujourd'hui le nouveau sujet de l'art ? L'art (roman, théâtre,

* **Jacques Rancière**, philosophe, est professeur émérite à l'université Paris 8 (Saint-Denis). Il est notamment l'auteur de *La Nuit des prolétaires* (1981), *Le Philosophe et ses pauvres* (1983), *Le Maître ignorant* (1987) et *La Méésentente* (1995).

photographie ou cinéma) rend-t-il plus libre ? La révolution sociale est-elle fille de la révolution esthétique ?

L'art en général ne rend pas plus libre. Simplement les pratiques artistiques et les expériences esthétiques définissent des formes de partage du sensible qui

L'égalité esthétique contribue à un monde égalitaire à sa façon, mais ce n'est justement pas celle d'un instrument au service d'une cause.

bouleversent les formes dominantes de l'expérience sensible. Entre la fin du XVIII^e siècle et le milieu du XIX^e, il y a eu une révolution esthétique : les œuvres d'art se sont détachées des fonctions qui étaient les leurs comme d'illustrer la foi ou de célébrer les puissants. Elles se sont offertes dans les musées au regard de n'importe qui. Littérature ou arts plastiques ont aboli la vieille hiérarchie des sujets, un mouvement qu'ont prolongé la photographie et le cinéma. En même temps, des hommes et des femmes du peuple ont découvert qu'ils n'étaient pas simplement des êtres voués à la production et à la reproduction, qu'ils avaient part aussi aux jouissances que procure le jeu avec les mots ou la contemplation désintéressée du monde. Ce moment « esthétique » de prise de conscience d'une capacité dépassant les limites imposées par une condition a été très important dans l'émancipation sociale. Il faut distinguer cela de l'idée selon laquelle les œuvres produiraient en elles-mêmes des effets de connaissance ou de dynamisation des luttes. Aujourd'hui ces effets sont sans doute plus diffus. Mais les pratiques artistiques contribuent toujours à produire des distances par rapport aux visions consensuelles qu'imposent les médias dominants. Beaucoup d'artistes aujourd'hui travaillent plus à constituer une circulation différente des informations et des images du monde contemporain qu'à présenter des œuvres qui auraient leur fin en elles-mêmes.

Vous avez beaucoup travaillé sur le XIX^e siècle politique et poétique. Comment une pratique politique radicale peut-elle naître d'une autre circulation entre les sujets, les mots et les choses ?

La radicalité, c'est d'abord une manière de changer la distribution des places et des identités, des espaces et des temps. Dans la France des années 1830, il y a dans le monde ouvrier deux transformations de ce genre qui se nourrissent l'une l'autre. D'une part,

les ouvriers inventent la grève, à la place de ce qui s'appelait avant la coalition, c'est-à-dire qu'ils transforment le simple rapport de force entre ouvriers et employeurs d'un métier en construction d'une scène publique de manifestation d'une capacité intellectuelle et pratique du collectif ouvrier comme tel. D'autre part, un certain nombre d'entre eux décident de s'approprier ce langage poétique qui était normalement le privilège des hommes de loisir. C'est-à-dire qu'ils refusent d'être cantonnés du côté des choses et des mots utiles en laissant le reste aux privilégiés. Il est clair que la littérature et l'art nouveau sont pris eux aussi dans cette abolition des privilèges : il n'y a plus de sujets ni même de langage réservés de l'art. Il est alors permis aux plus humbles de s'emparer de toutes les virtualités des mots pour représenter autrement leur monde et inventer d'autres avenir.

Cette instabilité du régime esthétique et sa transformation sont au cœur de vos deux livres récents consacrés au septième art, *Les Écarts du cinéma* et *Le Temps d'après*. Comment expliquer votre rapport privilégié au cinéma ? À quand remonte votre passion de cinéophile ? Est-ce le même mouvement qui vous portait à vous intéresser au marxisme ?

Je suis devenu cinéophile autour de 1960 parce que mon voisin de table en khâgne l'était. Un peu plus tard j'ai échangé un marxisme à la Sartre pour celui d'Althusser. Entre les deux, c'est un rapport compliqué. La cinéphilie, à l'époque, était marquée par une volonté de renverser les hiérarchies du monde culturel, notamment en valorisant les genres et les auteurs que la culture dominante méprisait : Minnelli ou Cukor et la comédie musicale, Ford ou Anthony Mann et le western, Hawks ou Walsh et le film policier, etc. D'un autre côté, c'était bien difficile de trouver une justification marxiste pour l'admiration portée à des films célébrant par exemple l'épopée américaine des conquérants des terres vierges. Au fond, c'était déjà la tension sur laquelle je travaille encore : l'égalité esthétique qui fait que les malheurs d'un fermier du Wyoming n'est pas moins digne de l'art que les états d'âme métaphysiques d'une grande bourgeoise de Paris ou de Rome n'est pas ce qui fait que son histoire est, plus que l'autre, utile au combat politique des opprimés. L'égalité esthétique contribue à un monde égalitaire à sa façon, mais ce n'est justement pas celle d'un instrument au service d'une cause.

Le cinéma concerne typiquement l'art du XX^e siècle. Y retrouvez-vous les préoccupations politiques sur la classe ouvrière, le combat contre



l'inégalité sociale, le matérialisme (entre le visible et le sensible)?

Le cinéma est né sous une double étoile : comme le divertissement populaire de l'âge industriel et comme le langage d'un nouveau monde où le prosaïsme de l'industrie ne devait plus s'opposer à l'élévation de l'art, mais où tous deux devaient s'unir pour créer l'étoffe d'un nouveau monde égalitaire. C'est-à-dire que, au départ, c'est le dispositif cinématographique qui était pensé comme égalitaire, et non pas les effets de l'intérêt du cinéma pour les inégalités et les luttes sociales. Dans les années 1930 il y a eu la double normalisation par laquelle l'État stalinien et l'industrie hollywoodienne ont voulu ramener le cinéma à une fonction de divertissement de masse. Mais le cinéma n'a jamais obéi strictement à aucune des deux logiques. Il a toujours en même temps inventé des mondes à part et regardé le monde qui l'entourait. Il a intégré à sa propre dynamique le regard sur les inégalités sociales et sur les luttes. On reste ahuri encore aujourd'hui à voir la violence des images de lutte des classes portées par un film hollywoodien comme *Les Raisins de la colère* et à

penser qu'un grand producteur les a acceptées et même encouragées : il pensait simplement qu'elles faisaient un bon film.

Si le cinéma est une fenêtre ouverte sur le monde, retrouve-t-on la même philosophie chez les artistes soviétiques, italiens, américains ou français? Y a-t-il la même écriture, chez Eisenstein, Rossellini, Hitchcock ou Bresson?

D'emblée, il y a eu une tension qui est liée à la nature double du dispositif cinématographique. D'un côté, c'était un instrument exact à la disposition des fins de l'art. De l'autre, c'était un œil qui voyait des choses que l'œil humain ne voyait pas. Dans la Russie des années 1920, Vertov s'attache à assembler en une symphonie commune des spectacles que l'objectif a saisis un peu partout, chez les éleveurs sibériens comme dans les rues de Moscou ou les usines métallurgiques d'Ukraine. Eisenstein déclare, lui, que le film doit être un tracteur labourant les consciences. Dans les années 1950 ou 1960, Rossellini s'emploie à laisser la vérité des situations et des êtres affleurer lentement dans les attitudes et sur les visages, alors



que Bresson veut construire cette vérité par un montage très serré et une automatisation des paroles et des attitudes ou que Hitchcock se pense comme un grand manipulateur des apparences. Et pourtant la manière dont un visage, un mouvement, une phrase nous touchent échappe finalement à la volonté des cinéastes.

Pour vous, l'acte politique fondamental est l'expression dissensuelle et vivante par ceux qui n'ont aucun titre à exercer le pouvoir. Le mouvement des « Indignés » et le « printemps arabe » inventent-ils de nouvelles formes de vie et d'organisation politique ?

En tout cas, ils ont rappelé le principe même de la politique : il y a de la politique lorsqu'il y a un peuple, lorsque ce peuple ne se confond pas avec sa représentation étatique, mais se déclare et se manifeste lui-même en choisissant ses lieux et ses temps. On oppose toujours spontanéité et organisation. Mais le premier problème est de savoir ce qu'on organise. C'est une chose de faire une machine pour prendre

le pouvoir ou, à tout le moins, quelques ministères. C'est tout autre chose d'organiser des formes d'expression autonomes du peuple qui fassent droit à la capacité de tous et qui se fixent d'autres agendas que les agendas officiels. C'est vrai que ni les Indignés ni les manifestants du printemps arabe n'ont encore pu inventer de nouvelles formes inscrivant dans la durée leur mouvement. Mais ils ont en tout cas secoué les logiques de consentement qui étaient devenues écrasantes et rappelé les conditions d'un vrai mouvement populaire. ■

L'ETHNOCENTRISME DU BANANIER

PAR HÉLÈNE QUINIOU*

À PROPOS DE

David Bellos, *Le Poisson et le Bananier*.
Une histoire fabuleuse de la traduction,
trad. D. Loayza avec la collaboration de l'auteur,
Paris, Flammarion, 2012, 416 p., 22,90 €

Un essai sur la traduction qui suscite l'intérêt d'un large public, dépassant largement le cercle des traductologues patentés, voilà une bonne nouvelle. Mais il fallait aller y voir de plus près : quelle politique de la traduction promet donc ce livre ?

Peu de livres sur la traduction ont attiré autant d'attention que *Le Poisson et le Bananier* de David Bellos, professeur de littérature française et comparée à Princeton, mais aussi traducteur et biographe de Romain Gary et de George Perec. C'est à la fois une bonne et une mauvaise nouvelle. L'essentiel de la bonne nouvelle est à chercher à la toute fin du livre, dans un épilogue intitulé « Adieu Babel », où Bellos revient sur l'« *attention invraisemblable* » accordée par la traductologie au récit biblique de l'origine de la pluralité des langues : au commencement, « *la terre entière n'avait qu'une seule langue* », puis la chute. Il y montre aussi comment, de façon plus inattendue, une hypothèse semblable a imprégné la linguistique historique des XIX^e et XX^e siècles, dans ses efforts pour regrouper les langues en « familles » et faire remonter le sanscrit, le grec, le latin et le vieux perse à une source unique, le proto-indo-européen, puis plus en amont encore au nostratique, l'ancêtre commun supposé du proto-indo-européen et d'autres groupes de langues européennes et asiatiques, puis enfin à un parler « proto-sapiens », équivalent de la langue adamique d'avant Babel. En se représentant la diversité des langues comme l'aboutissement d'un processus de différenciation à partir d'une langue originelle et unitaire, ce darwinisme linguistique a corroboré le mythe babélien en suggérant que l'intercompréhensibilité et la communication seraient l'idéal ou la « *nature essentielle* » du langage.

Bellos prend le contre-pied de cette tournure d'esprit : la « *fonction sociale primordiale* » du langage n'est pas la communication, mais la différenciation ou la « *distinction* » (pour preuve l'infinie diversité des accents et des dicions britanniques, révélateurs de l'appartenance du locuteur à tel ou tel groupe social). La parole a une fonction d'individuation non seulement sociale, mais subjective : « *si la diction*

individuelle varie, écrit Bellos, *ce n'est pas en fonction de nécessités physiques ou intellectuelles, mais parce que l'un des buts fondamentaux, et peut-être originels, de la parole est d'être un instrument de différenciation – non seulement d'indiquer sous forme distincte votre provenance, votre rang, votre clan, votre bande, mais de proclamer : "Je ne suis pas vous mais moi." »*

Ce renversement aurait dû mettre l'auteur sur la voie d'une véritable critique de la conception (platonicienne) traditionnelle de la traduction comme communication d'un sens premier (transcendant) et représentation (dégradée) de l'original, le texte « source » jouant la même fonction par rapport à ses traductions que la langue adamique par rapport aux langues naturelles. Or c'est le contraire qui se passe quand Bellos affirme que « *la première tâche d'une traduction est de représenter ce que veut dire un texte étranger* », critiquant notamment la philosophe Gayatri Chakravorty Spivak pour avoir rendu, dans sa traduction de *De la Grammatologie* de Derrida, « *recherches positives* » par *positive researches*, quand l'expression anglaise correspondante, d'après lui, aurait été *empirical investigation*. Non seulement sa proposition évacue la référence au positivisme comtien présente dans Derrida, ce qui a pour effet de rabattre le spécifique sur du déjà connu, mais elle repose sur une prémisse fautive. Pour percevoir l'écart introduit par la traduction de Spivak, explique en effet Bellos, il faudrait que le lecteur puisse identifier l'expression originale à travers sa traduction, donc maîtriser parfaitement le français. Or les défenseurs contemporains de cette stratégie de traduction dite « étrange » (consistant à projeter le lecteur en terre inconnue, par opposition à la proposition « ethnocentrique » de David Bellos) ne se préoccupent plus, comme Schleiermacher (qui en prit

* Hélène Quiniou (quiniou.helene@gmail.com) a traduit Adrian Johns, Katharine Park, Marcus Rediker, Stuart Hall, Lorraine Daston et Peter Galison, Santiago Dabove et Unica Zürn. Elle est membre du collectif de rédaction de la *RdL*.



notoirement le parti dans *Des différentes méthodes du traduire*), de faire entrevoir le « caractère étranger authentique » de la langue originale, mais bien de décentrer le lecteur, notamment lorsqu'il parle une langue aussi hégémonique que l'anglais.

De même qu'il n'est pas nécessaire de savoir comment fonctionne sa langue pour savoir la parler, nul besoin d'adopter une position surplombante ni de contempler l'origine pour identifier l'étrangeté dans sa langue – c'est-à-dire l'écart introduit par rapport à la norme *de sa propre langue* (seule manière du reste de concevoir la subjectivation dans et par le langage dont il était pourtant question, c'est-à-dire aussi la puissance subversive du discours, qui autrement resterait l'outil exclusif des possédants). Bellos confond ici étrangeté et exotisme : la politique de traduction « étrangeante » ne conviendrait selon lui qu'à un traducteur qui travaillerait à partir d'une langue avec laquelle la langue cible et sa culture ont déjà établi des liens – un traducteur anglophone, écrit-il, ne saurait ainsi « représenter » (le terme en soi est significatif) autre chose que la « francité », l'« hispanité », à la rigueur la « germanité » ou l'« italianité ».

« Mais qu'en est-il du yoruba ? du marathi ? du chuvash ? », s'interroge-t-il. On se le demande en effet, de même qu'on se demande ce que Bellos fait de l'histoire coloniale britannique et d'auteurs comme le Nigérian Amos Tutuola, dont les œuvres littéraires hybrides et « translinguistiques » reposent précisément sur des pratiques de traduction subversives (du yoruba à l'anglais, en l'occurrence). C'est que la déviation par rapport à la norme va à l'encontre de la tendance instinctive du traducteur à montrer sa plus belle langue. Or justement, Bellos achève d'évacuer la question politique en faisant l'apologie du style. Et voilà la mauvaise nouvelle : ce n'était pas un bananier, c'était un marronnier. ■

LE RYTHME APRÈS LE RYTHME

PAR GÉRARD DESSONS*

À PROPOS DE

Henri Meschonnic, *Critique du rythme*.
Anthropologie historique du langage,
Paris, Verdier, 2009 (1982), 713 p.,
18,77 €.

Traducteur, poète et essayiste, Henri Meschonnic a contribué à la création du Centre universitaire expérimental de Vincennes en 1968, puis enseigné la linguistique et la littérature à l'université Paris 8 jusqu'en 1997. L'étude de l'hébreu appris pendant la guerre d'Algérie en autodidacte le mène à entreprendre des traductions bibliques, point de départ d'une réflexion sur la théorie générale du langage et sur le rythme, identifié comme marqueur d'une subjectivation « *dans et par le langage* » (selon l'expression d'Émile Benveniste). Alors que paraît *Langage, histoire, une même théorie*, le livre « infaisable » de toute une vie, Gérard Dessons revient ici sur l'*Anthropologie historique du langage* dont Henri Meschonnic avait jeté les fondements dans son ouvrage *Critique du rythme* publié en 1982. Il reprend pour nous les fondamentaux d'une réflexion qui reste, trois ans après la disparition d'Henri Meschonnic, moins méconnue qu'évitée, comme le montre le traitement actuel de la notion de rythme, qui tend à en reverser la conceptualisation dans une métaphysique déniée.

Une anthropologie historique du langage

Il faut, dès le départ, insister sur le fait que ces trois termes, qui constituent le sous-titre de *Critique du rythme*, sont solidaires, au sens où cette anthropologie du langage que construit Henri Meschonnic n'a de sens que si elle intègre l'histoire, l'historique, comme dimension fondamentale.

L'idée d'une anthropologie du langage, c'est l'idée que toute conception du langage est une conception de l'humain. L'homme dont le langage est analysé par la grammaire logique n'est pas, dans la conception qu'on peut avoir non seulement de sa parole mais aussi de ses idées, le « même » que l'homme dont le langage est analysé par la linguistique pragmatique : à l'image d'un homme logique se substitue l'image d'un homme social, d'un homme politique.

Dans le détail du regard qu'on pose sur le langage, quel est le statut d'une notion telle que le silence ? Une absence du langage, comme dans la philosophie du langage ? Ou une catégorie du langage à part entière, comme en avaient eu l'intuition, bien avant les linguistiques conversationnelles, les moralistes avec leur théorie des silences éloquents, ou les poètes symbolistes dans la lignée de Mallarmé et de Maeterlinck dont les œuvres expérimentaient avec le silence une signifiante autre que celle du signe, autre que celle du mot ? Sur le plan politique, comme sur le plan éthique, que faire d'un énoncé logiquement

contradictoire ? Que faire, par exemple, de cette description d'un oiseau de Braque par Saint-John Perse : « *comme il passait, noir – c'est-à-dire blanc – sur le miroir d'une nuit d'automne¹* » ? Mais surtout, que faire de son auteur ? Quelle place lui assigner dans la cité ? Dans quelle mesure – et à quel prix – Homère, mis au ban de la république, est-il encore un citoyen ?

Mais cette idée d'une anthropologie du langage ne suffit pas à dire quelque chose de vraiment spécifique. De nombreuses disciplines relevant des sciences humaines et/ou sociales, c'est-à-dire plaçant l'humain au centre de leurs préoccupations, peuvent se retrouver sur l'idée que l'homme se définit par le langage, et souscrire sans difficulté à cette proposition du linguiste Émile Benveniste : « *le langage enseigne la définition même de l'homme* ».

L'introduction de la dimension de l'histoire dans cette anthropologie implique que la place du langage n'y est pas prédéterminée par une métaphysique considérant l'homme comme un animal qui possède le langage, et impliquant même qu'il l'ait reçu. L'idée d'une anthropologie historique du langage signifie la constante invention de l'homme dans son langage. De l'homme comme individu empirique, mais aussi, fondamentalement, de l'homme comme *idée* de l'homme.

*Gérard Dessons, professeur de langue et littérature françaises à l'université Paris 8, membre du groupe POLART - poétique et politique de l'art, est notamment l'auteur de *La Manière folle. Essai sur la manie littéraire et artistique* (Manucius, Le Marteau sans Maître, 2010).

Vers le sujet du poème

Dès la constitution de son anthropologie historique du langage (*Critique du rythme* est paru en 1982), bien avant le « tournant éthique » qui allait succéder, dans les sciences sociales, au « tournant linguistique » des années structuralistes, Henri Meschonnic avait mis en avant une définition éthique du langage, quand

La notion de rythme, telle que l'a conceptualisée Henri Meschonnic, se présente comme une mise en crise radicale du principe qui préside à l'interprétation du monde dans les sociétés occidentales.

régnait les approches fonctionnalistes et communicationnelles. En se démarquant des travaux centrés alors majoritairement sur le fonctionnement structurel des langues, ou sur la représentation simpliste d'un échange d'informations entre des individus locuteurs, il relayait sur ce terrain la proposition d'Émile Benveniste « bien avant de servir à communiquer, le langage sert à vivre² ».

Une telle position implique de regarder le langage en tant que pratique collective, et non plus en tant qu'instrument, véhicule surdéterminé par les conceptions expressives du langage. Il n'y a pas de positivité, au sens positiviste du terme, du langage, lequel n'est pas les langues (le fait qu'on ne puisse les dissocier n'empêchant pas, évidemment, de les distinguer). Quand on considère le langage, on ne trouve que des locuteurs. Dire qu'avant d'être une réalité « linguistique » le langage est une réalité éthique, c'est dire que dans le langage il n'y a que des discours, des manières de dire. Il n'y a que des sujets, individuels ou collectifs, individuels et collectifs.

C'est ce qui explique que, contrairement au raisonnement sociologique qui fait du langage le reflet d'une donnée sociale préexistante, la société se tient dans le langage, qui la constitue et lui donne forme. Là encore, la démonstration de Benveniste, reprise par Henri Meschonnic, apparaît efficiente, qui rapporte la société aux relations interindividuelles qui se créent entre locuteurs par le fait même de parler. La collectivité est en effet impliquée par la capacité du langage d'instaurer une relation dialectique entre un *je* et un *tu*, deux instances de parole ayant la propriété de permuter indéfiniment, non seulement entre deux individus, mais au sein de chaque locuteur. D'un point de vue anthropologique, la société dans sa globalité – du fonctionnement dialogique à l'élaboration

des lois qui structurent la cité – ne préexiste pas à sa fondation par l'instanciation d'un sujet dialogique et donc pluriel.

Cette position prend donc à contre-pied le point de vue sociologique, où le langage a le statut d'un objet considéré de l'extérieur, au même titre que n'importe quelle autre pratique sociale. Ce qui revient à ne pas tenir compte de la spécificité anthropologique du langage, c'est-à-dire de sa faculté de fonder une individualisation subjective et sociale. Pour le dire autrement, le langage étant une pratique, l'observateur ne peut s'en extraire sans que son objet d'analyse cesse d'exister. L'observateur du langage est nécessairement dans l'objet qu'il observe, puisqu'il en constitue, collectivement, l'existence même. Cela explique que la société soit dans le langage et non l'inverse³, le langage ne pouvant être surdéterminé par ce qu'il constitue.

En face de l'épistémologie spécialisée des sciences humaines, lesquelles se donnent un même objet d'étude – *anthropos* – mais chacune produisant son propre modèle du sujet, le seul sujet transversal est le sujet du discours, avec sa force éthique et critique quand il devient le « *sujet du poème* », instance qu'Henri Meschonnic définit comme un processus de transformation réciproque entre une forme de vie et une forme de langage, entre une manière de vivre et une manière de dire.

Le rythme

Critique du rythme est le titre général de l'ouvrage qui construit une anthropologie historique du langage. Le fait qu'une notion, le rythme, relevant ordinairement de la poétique, voire de l'esthétique, puisse constituer le socle conceptuel d'une anthropologie a pu surprendre. En réalité, l'ouvrage mettait le rythme à sa juste place, qui n'était plus alors celle d'une notion technique, traditionnellement définie, depuis Platon, comme le retour à période régulière d'un même élément, mais le terme fondateur d'une épistémologie critique reposant sur la conception présocratique du rythme telle qu'Émile Benveniste l'avait exposée : configurations particulières du mouvant, manières de fluer.

La notion de rythme, telle que l'a conceptualisée Henri Meschonnic, se présente comme une mise en crise radicale du principe qui préside à l'interprétation du monde dans les sociétés occidentales : le signe et sa composante linguistique, le sens. Cette critique s'est constituée en même temps que l'élaboration du concept de *poème*, qui désigne alors bien autre chose que l'objet formel à finalité esthétique des histoires littéraires. Le poème représente ici l'état du langage dans son efficacité éthique maximale, ce moment où le langage est à la fois sa propre historicité, sa propre invention, et celle d'un sujet qui se

constitue en s'énonçant. En cela, il mobilise, dans la pratique des langues, l'entier du langage (non seulement le lexique ou la structure logique des phrases, qui sont des catégories discontinues, mais aussi les chaînes prosodiques et l'organisation accentuelle, constitutives du continu de tout discours), sans se contraindre à ordonner des signes selon une syntaxe prédéterminée.

La conséquence, c'est que le poème comme concept implique une méfiance envers les mots; dans le cas contraire, toute la poésie moderne basculerait dans le n'importe quoi et le délire. La signifiante du rythme traverse les signes, qui ne sont plus alors ni l'origine ni la finalité de la signification, mais les divers moments de son devenir.

Il faut rappeler que la conceptualisation du rythme n'est pas, dans les années 1980, un phénomène inédit. Elle était déjà au centre du travail des linguistes de la phonétique expérimentale et des poètes du vers libre à la fin du XIX^e siècle, lesquels, loin de perpétuer la conception platonicienne de la répétition, l'associaient déjà à une pensée de l'individuation en établissant que chaque sujet s'énonce selon son propre rythme. Mais ce travail sera oublié par le structuralisme pour cause de subjectivisme (la conception du sujet étant, chez ces linguistes, de nature psychologique) et de collusion avec une métaphysique du temps héritée de Bergson et de sa conception de la durée, à un moment décrété comme l'«*époque de l'espace*⁴» génératrice d'une épistémologie générale du discontinu.

Si le rythme est une organisation du sens et du sujet dans le discours, il n'est plus un niveau dans le langage (le supra-segmental des linguistes). En tant que catégorie éthique, il s'identifie, au contraire, totalement au langage lui-même (il n'y a pas de langage qui ne soit pas le langage d'un sujet). La conséquence, c'est qu'à partir d'un travail de théorisation de la

À partir d'un travail de théorisation de la notion de rythme, on n'aboutit pas à une théorie du rythme, résumée dans un concept de rythme, mais à une théorie du sujet et de la société.

notion de rythme, on n'aboutit pas à une théorie du rythme, résumée dans un concept de rythme, mais à une théorie du sujet et de la société.

L'étymologie du rythme et le monde contemporain

Je voudrais pour terminer évoquer la situation actuelle de la notion de rythme en la comparant au statut qu'elle a dans le travail d'Henri Meschonnic.

On peut dire, sans exagérer la réalité, que le rythme, actuellement, se porte bien (et Henri Meschonnic n'y est sans doute pas pour rien). Des journées d'étude, des colloques, des ouvrages sont consacrés à cette notion. Un site lui est dédié⁵. Mais ce constat d'une

EXTRAIT : L'ÉCRIT, LE PARLÉ, L'ORAL ET LA LITTÉRATURE

Il ressort de la définition du rythme comme continu trois conséquences pour une anthropologie historique du langage.

La première est la transformation de la notion d'oralité. Dans la régie du signe, la division même du signe en un signifiant et un signifié, du son et du sens, ne laisse place qu'à la dualité de l'oral (au sens courant d'oralisation, lié à l'étymologie du mot, de *os*, *oris*, en latin, la bouche) et de l'écrit. Aucun troisième terme n'est possible. L'oral, depuis Platon, est la voix vivante, l'élément phonique et auditif du parlé; l'écrit n'en est que la transcription graphique. Un discours est soit oral, soit écrit. Cette dualité est le cadre des pédagogues, et celui des ethnologues, qui parlent ainsi de civilisations orales, au sens où elles ignorent l'écriture. Mais si le rythme est l'organisation du mouvement d'un discours par un sujet, avec son accompagnement prosodique, sa signifiante, on peut distinguer trois termes et non plus deux: l'écrit, le parlé, et un troisième mode,

que le dualisme du signe masquait: on peut appeler *oral* le mode de signifier caractérisé par un primat du rythme et de la prosodie dans le mouvement du sens. Pourquoi *oral*? Mais parce que, pour raisonner comme Bergson dans le passage cité précédemment, avec l'*oralité*, c'est exactement du *rythme* au sens nouveau d'*organisation du mouvement d'une parole dans le langage* qu'il s'agit.

En ce sens, le paradoxe de la littérature, dans l'infinité de ses réalisations, c'est d'être le lieu même où s'accomplit au maximum cette oralité. La littérature est l'oralité maximale.

Cette distinction permet de ne plus confondre l'oral, au sens d'une maximisation du rythme dans le mode de signifier d'un discours, avec le parlé, particulièrement avec l'imitation du parlé. Chez Céline, par exemple, il y a du faux parlé.

L'oral, ainsi nouvellement défini, peut advenir autant dans le parlé que dans l'écrit. Cette notion ne fait que permettre de penser

l'évidence, que Rabelais, Joyce, Stramm ont une écriture orale. Que chaque écrivain, ayant son rythme, a son oralité.

L'*oralité* est alors le mode de signifier où le sujet rythme, c'est-à-dire subjective au maximum sa parole. Le rythme et la prosodie y font ce que la physique et la gestuelle du parlé font dans la parole parlée. Ils sont ce que le langage écrit peut porter du corps, de corporalisation, dans son organisation écrite.

Des langues et des cultures diverses peuvent diversement réaliser cette oralité, qui peut ainsi permettre à l'ethnologie de mieux entendre des spécificités elles-mêmes porteuses de poétiques, au lieu du binaire simplisme qui oppose civilisations écrites et civilisations orales, en leur faisant à chacune une injustice différente.

Gérard Dessons et Henri Meschonnic, *Traité du rythme. Des vers et des proses*, Paris, Dunod, 1998, p. 45-46.



actualité du rythme va de pair avec celui d'un statut très différent de celui que la notion a dans la théorie d'Henri Meschonnic. De concept de poétique, fait pour penser le singulier et le spécifique, il est (re) devenu un universel. On cherche «une définition du concept de rythme⁶» en général, sous prétexte que dans le monde il y a une «présence du rythme⁷», que le rythme est «partout» (*ibid.*). On convoque des artistes, des linguistes, des philologues, des physiiciens, des biologistes, et on leur pose cette question: «Où s'origine le rythme? Quelle est sa nature?» (p. 9). Pour rechercher cette «nature» du rythme, on se propose, en bonne méthode positive, de réaliser «l'inventaire des faits rythmiques» (*ibid.*), sans voir que pour faire ce recensement, il faut déjà savoir comment identifier un fait rythmique, donc avoir une conception *a priori* du rythme.

D'autre part, et la chose est, entre autres causes, à mettre au crédit des travaux d'Henri Meschonnic reprenant le travail d'Émile Benveniste, la dimension historique de la notion de rythme, c'est-à-dire le caractère nécessairement provisoire de la conception qu'on en a, s'est imposée contre l'essentialisation platonicienne du rythme-répétition. Simplement, alors qu'Henri Meschonnic avait choisi de travailler à partir d'une conception du rythme, celle, présocratique,

du rythme comme «organisation du mouvant», on assiste à une promotion de l'étymon du mot rythme – *rhein*, couler⁸ –, ce choix se faisant en quelque sorte «antérieurement» aux conceptions présocratique (mouvante) et platonicienne (répétitive) du rythme.

La notion de rythme ainsi rapportée à son étymon, «convient, comme le précise Benveniste, au pattern d'un élément fluide⁹» et se trouve dans la situation de jouer un rôle de premier plan dans «une représentation de l'univers où les configurations particulières du mouvant se définissent comme des "fluements"» (*ibid.*). L'étymologisme comme théorisation du rythme, avec une possible valeur originiste, correspond à l'air du temps et à la promotion du fluide et du liquide comme catégories signifiantes dans l'interprétation du monde contemporain¹⁰. Le sociologue Zygmunt Bauman, dans ses livres successifs – *Liquid modernity*¹¹ (2000); *Liquid Love*¹² (2003); *Liquid Life*¹³ (2005); *Liquid Times*¹⁴ (2007) – a enfoncé le clou d'un changement de modalité du monde: «La modernité est en train de passer d'une phase "solide" à une phase "liquide"¹⁵», générant «un authentique *perpetuum mobile*¹⁶» dans lequel est prise la société, mais également la vie elle-même. Plus récemment, le biologiste Joël de Rosnay publiait un ouvrage de vulgarisation intitulé *Surfer la vie. Comment sur-vivre*

dans la société fluide¹⁷. L'ouvrage répète en boucle cette nouvelle doxa : «*Surfer la vie c'est comprendre que notre société devient fluide, fondée sur des rapports de flux plutôt que sur des rapports de force*¹⁸», avec cette vision globalisante : «*La vie est un flux, et le flux, c'est la vie*» (*ibid.*). On se trouve ainsi devant la situation particulière d'une société qui, en s'auto-définissant comme une interaction de flux, légitime par anticipation la capacité du concept de rythme à analyser la réalité de cette même société.

On voit que la vertu heuristique et critique que la conception du rythme avait dans le travail d'Henri Meschonnic s'est quelque peu émoussée, puisque le rythme, ainsi vérifié par l'objet de son analyse préalablement fluidifié, se retrouve dans la situation de partenaire dans la constitution d'une doxa du présent. ■

NOTES

1. Saint-John Perse, *Amers* suivi de *Oiseaux*, Paris, Gallimard, «*Poésie*», 1963, p. 226.
2. Émile Benveniste, «*La forme et le sens dans le langage*», in *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 217.
3. Le langage est certes un objet social, marqué par des usages sociaux spécifiques, mais dans ce cas il s'agit du langage vu de l'extérieur, au même titre que les modes vestimentaires par exemple. Le point de vue qui est développé ici est différent : il est interne au langage, en ce sens qu'il pose que toute socialité – au sens spécifiquement anthropologique du terme (incluant dans sa définition le dialogue, le débat d'idées, la production de valeurs individuelles et collectives) c'est-à-dire, donc, en dehors de la question des «*sociétés*» animales – n'est possible que par la faculté du langage à constituer la réciprocité intersubjective fondatrice des sociétés humaines.
4. M. Foucault, «*Des espaces autres*» (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octobre 1984, p. 46 (repris dans *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 752).
5. Rhuthmos : www.rhuthmos.eu
6. P. Sauvanet, «*Paul Klee, En rythme, de l'image au concept*», *Ritm*, n° 9, 1994, p. 13.
7. *Rythmes de l'homme, rythmes du monde*, C. Doumet et A. Wald-Lasowski (dir.), Paris, Hermann, 2010, p. 7.
8. C'est le choix qu'a fait, dans son intitulé, le site *Rhuthmos*.
9. Émile Benveniste, «*La notion de "rythme" dans son expression linguistique*», *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1962, p. 333.
10. On assiste à une généralisation du modèle fluide dans la pensée des relations humaines. Il est inutile de donner ici des exemples, n'importe quel journal fera l'affaire. La politique est en passe de se ramener à une «*gestion des flux*» humains, et notamment des «*flux migratoires*». Il est difficile de mesurer ce que la notion de «*flux tendus*» en gestion de la production masque de la «*gestion*» de l'humain, en termes de contrat de travail par exemple. On connaît l'emploi de la notion de flux dans le domaine des sciences humaines, et notamment dans la pensée du langage. On pense particulièrement à la notion de «*flux de conscience*». Mais dans cet exemple, l'usage de *flux* participait d'une réflexion critique – historique, située – sur la représentation du langage, l'idée d'un continu discursif ininterrompu et incontrôlé venant remettre en question la suprématie de la conception maîtrisée et donc discontinuée de la parole.
11. *Liquid modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.
12. *Liquid Love*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2003. Traduction française : *L'Amour liquide, De la fragilité des liens entre les hommes*, trad. C. Rosson, Rodez, Éditions Le Rouergue / Chambon, 2004.
13. *Liquid Life*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005. Traduction française : *La Vie liquide*, trad. C. Rosson, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2006.
14. *Liquid Times, Living in an Age of Uncertainty*, traduction anglaise du titre de l'édition originale *Modus Vivendi. Inferno e utopia del mondo liquid*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 2007. Traduction française : *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. L. Bury, Paris, Seuil, 2007.
15. *Le Présent liquide*, *op. cit.*, p.7.
16. *La Vie liquide*, *op. cit.*, p. 20.
17. Joël de Rosnay, *Surfer la vie. Comment sur-vivre dans la société fluide*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2012.
18. Extrait du «*Mot de l'éditeur*».

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

JACQUES ELLUL, UNE PENSÉE DE LA CONTRADICTION À L'ORIGINE DE L'ÉCOLOGIE

PAR STÉPHANE LAVIGNOTTE*

Jacques Ellul est aujourd'hui une référence pour beaucoup d'écologistes, notamment parmi les objecteurs de croissance (comme Serge Latouche ou Alain Gras) qui ont contribué à remettre sa pensée à l'honneur à partir des années 2000. Ils en retiennent tout particulièrement la critique radicale de la technique. Comment ce point central de sa réflexion prend-il place dans son parcours d'homme et de penseur, de théologien protestant et de polémiste atypique ?

En 1929, Jacques Ellul a 17 ans, et il vit à Bordeaux. La crise a mis son père au chômage. Adolescent à la recherche d'absolu, jeune adulte voulant comprendre cette économie qui s'effondre, il découvre au même moment deux mondes qui vont changer sa vie. D'un côté, il lit Marx. De l'autre, il connaît une conversion personnelle au christianisme (dont il ne fera d'ailleurs jamais le récit). Il trouve dans le premier une explication convaincante à la situation que vit son père en même temps qu'il est frappé par les analyses de l'aliénation – comment la division du travail fait que l'homme ne s'appartient plus – et de l'idéologie – comment la réalité des choses peut nous être masquée. L'aliénation par l'économie sera le modèle qui lui permettra de penser la domination de la technique. Pourtant, ses contacts avec les militants communistes le déçoivent : pas assez intellectuels et trop dogmatiques à son goût. Il connaît une déception semblable lors de ses premiers contacts avec l'Église protestante. Le pasteur qu'il rencontre ne sait pas répondre à ses questions sur la Bible, tandis que les débats entre libéraux et orthodoxes le lassent. Il va chercher son inspiration chez des théologiens alors atypiques, qui dépassent ces clivages : Sören Kierkegaard et Karl Barth. Du premier, il retire notamment l'idée que toute pensée qui cherche la non-contradiction est un système mortifère. Pour cette raison, il invite le lecteur de la Bible à toujours choisir une compréhension des textes qui le met en porte-à-faux avec ses convictions, comme lui-même cherchera toujours à critiquer les opinions admises.

Anti-conformiste parmi les anti-conformistes

Plutôt que de choisir entre le monde communiste et le monde religieux, Ellul participe à l'invention d'un troisième monde, dans un dialogue critique avec les

deux premiers, démarche qu'il reproduira bien des fois dans son cheminement. Il crée un groupe personnaliste à Bordeaux, en lien avec la revue *Esprit* d'Emmanuel Mounier. Il partage avec ces militants chrétiens le refus simultané du capitalisme, du fascisme et du communisme, mais aussi de l'urbanisme moderne et de la production de masse : ils y perçoivent des machines à écraser la « personne ». L'humain, affirment-ils au contraire, doit être appréhendé dans ses besoins tant matériels que spirituels, comme capable d'une réflexion éminemment personnelle, mais attaché à des réalités concrètes comme l'identité d'un territoire ou d'un paysage. Se lisent déjà là la critique des modes de vie modernes ou la valorisation des cultures régionales qui seront à l'origine de la pensée écologiste.

Ellul, étudiant en droit, rencontre à la faculté de Bordeaux Bernard Charbonneau, étudiant en histoire et géographie, qui sera jusqu'à la fin son compagnon de réflexion. L'un et l'autre sont atypiques au sein même du personnalisme : ils reprochent au mouvement d'être trop parisien et intellectuel, ils appellent de leurs vœux une fédération de petits groupes de vie et de militance et passent aux travaux pratiques en organisant des camps dans les Pyrénées. Là naissent deux idées maîtresses de leur future réflexion. En 1935, dans les *Directives pour un manifeste personnaliste*, se mettent en place les fondements de la critique ellulienne de la technique : facteur explicatif plus encore que l'économie, celle-ci s'autonomise et prend des dimensions gigantesques, écrasant l'humain. En 1937, Bernard Charbonneau écrit le texte « Le sentiment de la nature, force révolutionnaire », où il décrit le besoin de l'humain de se confronter à la nature comme une force subversive capable de contrer la déshumanisation du monde.

*Stéphane Lavignotte, militant écologiste, est pasteur et directeur de La Mission populaire de La Maison verte (Paris XVIII^e), paroisse protestante inclusive et maison de quartier, lieu d'expérimentation solidaire et écologique. Il est membre du collectif de rédaction de la RdL. Derniers ouvrages : *La Décroissance est-elle souhaitable ?* (Textuel, 2010) et *Jacques Ellul, l'espérance d'abord* (Olivétan, 2012).



À la veille de la guerre, Jacques Ellul est déjà dans une position atypique, non-conformiste au sein d'une pensée non-conformiste, rétive aux jeux intellectuels parisiens et ancrée dans son Sud-Ouest natal.

La guerre puis la Libération vont être les étapes décisives qui vont le conforter dans cette position décalée. À peine nommé professeur à Clermont-Ferrand, il est révoqué pour une remarque désobligeante sur Pétain. Avec sa femme, ils vont survivre de leur autoproduction dans une ferme de Gironde, participant à la Résistance, cachant juifs et prisonniers en fuite – en 2002, huit ans après sa mort, il sera fait Juste parmi les nations pour cette action de protection des juifs. À la Libération, il espère des nouveaux partis politiques issus de la Résistance qu'ils bousculent le jeu des partis et des dogmes idéologiques d'avant-guerre, aussi bien quant au rôle de l'État que quant à la place de l'économie, et qu'ils renouvellent profondément leurs cadres. Mais son mandat de conseiller municipal, six mois durant, à Bordeaux, le déçoit rapidement. Il fait l'expérience de l'impuissance des élus, réduits à avaliser des décisions présentées par les services de gestion de la ville comme les seules possibles en vertu d'un savoir technique impossible à discuter – et il subit une lourde défaite aux législatives où il représentait l'Union

démocratique et socialiste de la Résistance (UDSR). La politique a repris son cours d'avant-guerre. Elle se fera sans lui.

Protestantisme et écologie

Il s'engage alors dans le protestantisme. Il devient l'une des plumes de l'hebdomadaire protestant *Réforme* et publie une multitude de tribunes et de billets dans *Sud-Ouest* ou *Le Monde*. Ses premiers livres paraissent à la même époque et portent tant sur les origines théologiques du droit que sur la forme que doit prendre pour les chrétiens la «*présence au monde moderne*». Au total, il publiera une quarantaine d'ouvrages de théologie, de commentaires bibliques et, bien sûr, de critiques de la technique.

Beaucoup de militants chrétiens de gauche de l'époque, après avoir participé à la résistance, se posent la question du rapprochement avec le Parti communiste – question récurrente jusqu'aux années 1980, et qui s'élargit aux autres courants de la gauche révolutionnaire après 1968. Ellul défend à ce sujet une position atypique. Il critique aussi bien le capitalisme que le communisme, qui ne sont pour lui que des matérialismes – jumeaux dans leur soumission au développement de la technique – transformant l'homme en simple facteur de production. Pourtant

il rejette également l'idée d'un « système chrétien ». Les principes de la Bible ou de la morale chrétienne ne peuvent, selon lui, régir la politique ou l'économie, car ils sont inévitablement subvertis par les réalités qu'ils prétendent régler. Les États chrétiens, se trouvant la plupart du temps en contradiction avec les valeurs de l'Évangile, l'ont montré à travers l'histoire.

À l'époque des Trente Glorieuses, alors que l'augmentation de la production est érigée en devoir national, il met déjà en garde dans ses conférences contre l'exploitation sans limite de la nature.

Pour Ellul, la foi chrétienne est fondamentalement une critique des réalités du monde, une force d'ouverture face aux pouvoirs ou aux logiques de système et non l'idéologie possible d'un régime politique ou économique. Il appelle les chrétiens à constituer une force d'opposition permanente, à développer des styles de vie alternatifs au cœur de la société, à être le levain qui fait lever l'ensemble de la pâte – travaillant le monde de l'intérieur – plutôt qu'une boule supplémentaire, distincte, à côté de celle des progressistes.

À l'époque des Trente Glorieuses, alors que l'idée de progrès n'est guère remise en cause et que l'augmentation de la production est érigée en devoir national, il met déjà en garde dans ses conférences contre l'exploitation sans limite de la nature. En 1957, il publie son premier ouvrage sur la technique, *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Le livre, traduit

rapidement aux États-Unis à l'initiative de Lewis Mumford, sera notamment lu par Ivan Illich, entraînant dans son sillage toute la pensée écologiste dans la critique de la technique. Jacques Ellul reste jusqu'à aujourd'hui plus connu dans les milieux universitaires américains que français, et ses ouvrages sont présents dans la plupart des bibliothèques universitaires américaines, ce qui est loin d'être le cas en France.

À la fin des années 1950, bien des thèmes de l'écologie politique sont déjà présents dans sa pensée. Il participe alors aux premières mobilisations contre la destruction du milieu naturel. Au cours de la décennie suivante, il rejoint le mouvement de dénonciation des risques de l'exploitation du pétrole et du gaz dans les Pyrénées-Atlantiques, et il participe, dans les années 1970, au mouvement d'opposition à l'aménagement de la côte Aquitaine, qui prévoyait la construction de grands lacs artificiels pour accueillir un tourisme de masse. Enfin, il est signataire du manifeste du premier mouvement écologiste européen – Ecoropa – en 1976. Toute une génération de futurs écologistes du Sud-Ouest, comme José Bové ou Noël Mamère, le fréquente alors.

La critique, au risque du dérapage

Mais, là encore, Ellul s'en distance par son esprit corrosif et a autant d'avance sur la critique de l'évolution de l'écologie qu'il en avait sur les thèmes écologistes. *L'Illusion politique*, publié en 1965, critique l'entrée des écologistes dans le jeu politique ; dès 1972, alors que le ministère de l'Environnement est créé en France, il met en garde contre l'illusion que les destructions de l'environnement ne seraient que des ratés du système technique et soutient qu'elles lui

LA CRITIQUE ELLULIENNE DE LA TECHNIQUE

Pour Ellul, la technique n'est pas quelque chose qui relèverait d'un champ précis, comme la science, la technologie ou l'appareil de production : elle est plutôt l'ensemble des mécanismes qui répondent à la recherche de l'efficacité en toutes choses. Pour lui, la technique – qu'il saisit d'abord par ses effets, dans une sorte de phénoménologie sociale – est rationnelle, et elle exclut toute créativité ou spontanéité. Elle est artificielle et elle artificialise le monde ; elle devient le nouvel environnement de l'homme et se substitue à l'ancien, naturel.

La technique se trouve dans une dynamique d'extension universelle. Elle étend sa logique à l'ensemble du monde et des activités humaines : la politique, l'art ou les loisirs deviennent des activités techniques. Elle fonctionne de manière automatique et autonome : l'homme n'a plus

le choix, la technique elle-même induit les bifurcations qu'il doit affronter. La politique n'a dès lors plus de prise sur le lieu réel du choix. De plus, selon Ellul, la technique connaît un auto-accroissement que rien ne peut arrêter, selon l'adage « On n'arrête pas le progrès ». Les techniques entraînent la création d'autres techniques selon un enchaînement inéluctable, y compris quand elles échouent : la technique crée des problèmes pour la résorption desquels on crée d'autres techniques, qui elles-mêmes créent des problèmes, etc. La technique est insécable : on ne peut choisir, n'en conserver que certains aspects et pas d'autres, séparer le civil du militaire ou l'immoral du moral. La technique renforce l'État qui renforce à son tour la logique technicienne, ce qui ne peut qu'inquiéter l'ancien résistant, amoureux de la liberté, qu'est Ellul. Il insiste

sur le fait que la technique est un système. Le problème ne vient pas d'un objet isolé, mais de l'interconnexion croissante de tous les objets techniques qui accentue les caractéristiques évoquées et rend la technique incontrôlable, socialement et politiquement.

Ellul développe sa pensée de la technique dans trois ouvrages généraux (*La Technique ou l'enjeu du siècle* (1957), *Le Système technicien* (1977) et *Le Bluff technologique* (1984)) et dans des monographies sur l'influence de la technique sur des champs particuliers : *Propagandes*, en 1962, à propos de l'information, *L'Illusion politique*, en 1965, sur la vie politique, *Les Nouveaux Possédés*, en 1972, sur la religiosité technique des loisirs de masse.

sont au contraire consubstantielles. Lui, le militant écologiste de terrain, se prononce « *contre la défense de l'environnement* », car elle minimise la nécessité de s'opposer avant tout au système technicien.

Par ailleurs très actif dans sa région bordelaise, il crée l'un des premiers clubs de prévention de la délinquance, couvre des avortements clandestins dans une clinique où il a des responsabilités, use de son autorité de professeur de droit et d'ancien résistant pour témoigner lors de procès d'objecteurs de conscience – qui risquent alors la prison à cause de leur refus de se soumettre au service militaire. Il entre en contact avec les situationnistes, se sentant suffisamment proche d'eux pour vouloir les rejoindre. Ceux-ci rejettent toutefois la requête d'Ellul, estimant qu'elle n'est pas conciliable avec sa foi chrétienne. Dans le foisonnement intellectuel des années 1960-1970, il reste donc à part. Entre lui et les intellectuels de gauche de cette époque – y compris au sein du protestantisme, où il s'oppose au théologien Georges Casalis, qui a fait connaître en France la théologie de la libération –, la méfiance est réciproque, en raison de la foi d'Ellul mais aussi de sa critique sévère du marxisme et d'une critique de la technique qui est peu comprise et souvent assimilée, sans autre forme de procès, à une position réactionnaire.

Et effectivement, sur la fin de sa vie, la volonté de s'en prendre à ce qu'il percevait comme les conformismes de son temps, et peut-être la persistance de la croyance en un ordre naturel des choses (d'ailleurs contradictoire avec la théologie de Karl Barth, à laquelle il se réfère) joueront des tours à Ellul¹. Dans les années 1980, il écrit ainsi quelques articles qui suscitent l'indignation de ses lecteurs et qui ont nourri depuis la suspicion à son égard. Il voit dans le sida la punition divine d'une liberté sexuelle généralisée contraire à ce qu'il considère comme l'ordre sexuel naturel. Alors que Pierre Joxe et Michel Rocard (protestants comme lui) mettent en place une première instance représentative du culte musulman, il s'en prend à l'Islam dont il pense – à partir de ce qu'il comprend de l'histoire de son expansion et du Coran – qu'il est une religion intrinsèquement violente. Pour cette raison, il n'hésite pas à écrire qu'il faudrait expulser tout musulman qui tenterait de propager sa foi en France... Enfin il minimise la réalité de l'apartheid en Afrique du Sud et dénonce l'ANC, coupable de se référer au marxisme et de préparer ainsi l'instauration d'une dictature communiste. Ces textes le font apparaître comme un réactionnaire et l'isolent jusque dans le protestantisme.

Toutefois, on a redécouvert aujourd'hui toute la force de sa pensée écologiste, grâce notamment à l'ouvrage de Jean-Luc Porquet *Jacques Ellul, l'homme qui avait presque tout prévu*, publié pour les

dix ans de sa mort, en 2004. L'actualité de sa critique de la technique est criante, sur des questions aussi diverses que celles des OGM, des nanotechnologies ou de la vidéosurveillance. Et dans les temps troublés que nous vivons, il est précieux de rappeler la distinction que faisait Ellul entre l'espoir et l'espérance : « *Tant que, dans une situation terrible, [l'homme] s'imagine qu'il y a une porte de sortie, il ne fait rien pour changer la situation. C'est pourquoi depuis tant d'années, j'essaie de fermer les fausses issues du faux espoir de l'homme. Ce que l'on prend pour du pessimisme²* », écrit-il en 1972, alors que les petites pollutions locales ne laissent pas encore imaginer la future catastrophe climatique. À cela, il oppose l'espérance, vision radicalement différente du monde, qui oblige à bousculer les évidences : « *c'est la passion de l'impossible. Elle n'a de sens, de lieu, de raison d'être que là où rien n'est effectivement plus possible [...], elle fait appel non pas à la dernière ressource de l'homme, ou à quelque second souffle, mais à la décision extrinsèque qui peut tout transformer³* ».■

NOTES

1. Stéphane Lavignotte, « Quand trop d'Ellul piège Ellul ? », *Foi et vie*, n° 2, vol. CXI, juin 2012.
2. Jacques Ellul, *L'Espérance oubliée*, Paris, La Table ronde, 2004 (1972), p. 189.
3. *Ibid.*, p. 192.



LE RÉSEAU TERRA VITAE

ENTRETIEN AVEC JÉRÔME DEHONDT*

PROPOS RECUEILLIS PAR STÉPHANE LAVIGNOTTE
ET CHARLOTTE NORDMANN**

Raréfaction des terres arables, appauvrissement des sols, dépendance aux énergies fossiles... — ces problèmes massifs, aux conséquences dramatiques, peuvent susciter le découragement. Des expériences comme celle de la micro-ferme du Bec Hellouin, d'où est né le réseau des fermes Terra vitae, nous montrent cependant que des solutions existent pour cultiver, travailler et vivre autrement, en rupture avec un modèle qui ne cesse de démontrer combien il est peu viable.

Dans un premier temps, on aurait aimé vous poser des questions sur la constitution du projet Terra vitae, donc d'abord sur la fondation de la ferme du Bec Hellouin. Quel était l'objectif au départ, et sur quelles références s'appuyaient ses fondateurs (en termes aussi bien d'expériences pratiques que de connaissances théoriques)?

À l'origine du réseau Terra vitae, créé en 2010, il y a la fondation de la ferme du Bec-Hellouin par Charles et Perrine Hervé-Gruyer en 2004. Il s'agissait pour eux de créer un lieu en mesure d'accueillir leur famille, et où ils pourraient produire de quoi la nourrir saine-ment. «Non issus du monde agricole» (selon l'expression consacrée), ils ne possédaient pas les codes et les usages de ce milieu, ni par ailleurs de connaissances acquises lors de formations professionnelles, mais ils ont appliqué les enseignements de leurs vies passées et de leurs nombreuses lectures.

Leurs sources d'inspiration étaient diverses : d'abord, la permaculture bien sûr, mais aussi les écrits d'agronomes américains comme Eliot Coleman¹ et John Jeavons², ou encore les maraîchers parisiens de la fin du XIX^e siècle. Charles avait également été marqué par son expérience aux côtés des peuples premiers, rencontrés à l'occasion de ses voyages à bord de Fleur de Lampaul³. C'est la synthèse de ces diverses influences qui a donné la méthode mise en œuvre et enseignée sur le site de la ferme du Bec Hellouin.

Le petit jardin vivrier initial, au pied de la longère familiale, s'est rapidement agrandi lorsque Charles et Perrine ont acquis un terrain agricole attenant, de l'autre côté du petit canal nommé le Bec. Charles souhaitait alors devenir un véritable agriculteur, et produire des légumes de qualité au-delà de sa propre

famille. Aux difficultés initiales, notamment dues à un terrain inadapté au maraîchage (fond de vallée n'ayant jamais accueilli que des pâtures pour l'élevage), ils ont réagi en commençant à appliquer les principes de la permaculture, que des proches leur avaient fait découvrir et sur laquelle ils avaient beaucoup lu (Perrine est d'ailleurs plus tard allée se former en Grande-Bretagne).

La petite ferme (quatre hectares) très vertueuse qu'ils ont alors réussi à créer est ainsi pour eux la réponse, à leur échelle, aux grands enjeux écologiques et sociaux de notre société, comme la raréfaction des terres agricoles ou encore la forte dépendance de l'agriculture aux énergies fossiles.

La permaculture, une source d'inspiration majeure

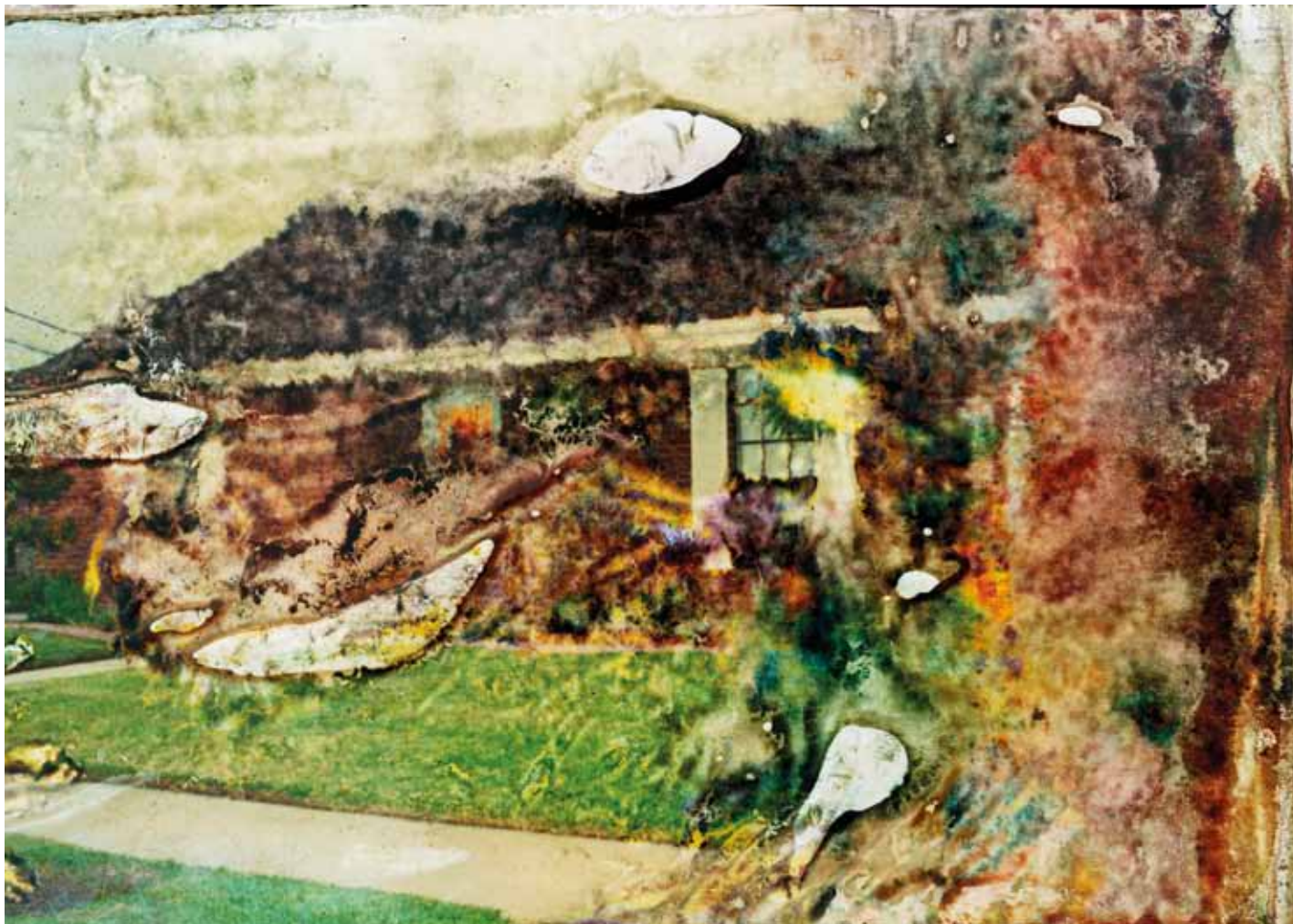
Pourriez-vous nous en dire plus sur la permaculture, qui paraît être l'une de vos références principales? Quel rôle joue-t-elle dans le projet? Et s'agit-il d'une branche dissidente de l'agronomie?

La permaculture a permis à Charles et Perrine de donner une assise conceptuelle à leur démarche, au départ très intuitive et développée en réaction aux difficultés rencontrées. Ainsi, pour donner un exemple, le fait de n'avoir qu'une vingtaine de centimètres de sol avant d'atteindre la roche-mère calcaire (ce qui est très peu), les a amenés à pratiquer la culture sur buttes et à gagner ainsi de précieux centimètres de substrat.

Mais il ne faudrait pas réduire la permaculture à un ensemble de techniques : celle-ci est avant tout une méthode de conception innovante, fondée sur

* Jérôme Dehondt est l'un des co-fondateurs et l'actuel administrateur chargé de la direction de l'association Terra vitae (terra-vitae.org). Il est issu du militantisme associatif agricole (AMAP). Il vient de fonder la ferme des Petits Pas, dans le Maine-et-Loire, où il pratique le maraîchage bio (durablement.blog.lemonde.fr).

** Stéphane Lavignotte et Charlotte Nordmann sont membres du collectif de rédaction de la RdL.



l'observation et la tentative de reproduction des écosystèmes naturels et des principes qui les régissent, notamment l'interdépendance des différents éléments d'un système, la façon dont ils interagissent positivement. À partir d'une éthique universelle (« prendre soin de la terre, prendre soin de l'humain, partager équitablement »), les permaculteurs déclinent un certain nombre de principes directeurs qui vont constituer un mode de pensée, une vision et une compréhension du monde.

Si la permaculture ne se définit pas par principe contre une forme d'agronomie dominante, elle a néanmoins été fortement influencée par des scientifiques comme Masanobu Fukuoka (agriculteur et auteur, en 1975, de *La Révolution d'un seul brin de paille*), prônant une agriculture où l'homme travaille avec la nature plutôt que contre elle, une agriculture peu mécanisée donc, minimisant les intrants, sans engrais ou désherbants chimiques et reposant de façon générale sur la limitation de l'intervention humaine. C'est à partir de cette forme d'agriculture du non-agir qu'est née l'idée de *permanent*

agriculture, ou permaculture, qui vise à construire des systèmes agricoles durables, résilients, et qui répondent aux besoins humains. Mais si la notion de « permaculture » concernait d'abord seulement l'agriculture, dans les années 1970, à sa création par Bill Mollison et David Holmgren, elle s'est étendue ensuite rapidement à la culture prise au sens large, tant les aspects culturels et sociaux se sont avérés essentiels à la durabilité d'un système efficient.

Vous avez cependant pris de la distance vis-à-vis de certains principes de la permaculture. Pourquoi ?

L'objectif de la ferme, sa raison d'être, était comme on l'a vu de produire des fruits et des légumes, au-delà de la dimension vivrière et à destination de la communauté (les paniers étaient essentiellement commercialisés en vente directe, en AMAP notamment⁴).

C'est pourquoi il s'est vite avéré que les techniques fréquemment utilisées par les permaculteurs (butte



en synergie par exemple) pouvaient être contraignantes ou bien qu'elles devaient être adaptées afin d'obtenir la productivité nécessaire. Ce terme ne doit pas nous rebuter : il s'agit de permettre au producteur de vivre correctement de son travail, c'est-à-dire d'en tirer un revenu décent sans non plus se tuer à la tâche. Et il faut d'ailleurs noter que la productivité de la ferme du Bec Hellouin est remarquable.

Pour illustrer à nouveau mon propos, je prendrai l'exemple des salades qui étaient initialement plantées là où de la place était disponible, de manière à favoriser au maximum les associations positives et à ne pas avoir une concentration de salades à un même endroit (aubaine pour les limaces et autres amateurs de feuilles tendres). Le problème se posait lorsque, le moment de la récolte venu, il fallait partir à la recherche du nombre de salades nécessaires pour composer les paniers... Ce véritable jeu de piste a cessé avec une certaine « spécialisation » des buttes et la mise en place d'un assolement⁵ plus classique.

Fédérer des initiatives convergentes, constituer une boîte à outils

Dans un deuxième temps, le projet de la ferme s'est élargi à un réseau : le réseau des fermes Terra vitae. S'agit-il de fermes qui se sont constituées au sein du projet ou d'exploitations qui ont rejoint le projet ? Comment fonctionne le réseau : il permet une entraide, une diffusion d'informations, d'autres circulations ?

Ce dont nous n'avions pas conscience au départ, c'était que de nombreuses autres personnes s'étaient lancées dans une démarche similaire, à savoir appliquer les principes de la permaculture à l'échelle d'une ferme. Qu'ils soient déjà installés ou en voie de l'être, les porteurs de projet étaient nombreux et il était impératif de les soutenir dans leur démarche – là où aucun organisme institutionnel ou alternatif n'était à même (ou désireux) de le faire.

C'est pourquoi nous avons fondé l'association Terra vitae, afin de faciliter la tâche de ces pionniers, de leur donner le maximum d'outils pour créer plus

facilement leur ferme. La première action d'envergure a d'ailleurs consisté à créer un cursus de formation à une forme de maraîchage appliquant les principes de la permaculture, et dont le premier cycle se termine cet été à la ferme du Bec Hellouin.

Les fondamentaux ayant été établis, il s'avérait pertinent de s'ouvrir à ces acteurs, ainsi qu'à d'autres – chercheurs, personnes-ressource, jardiniers expé-

Il nous paraît illusoire de vouloir modéliser cette démarche : il y a autant de fermes, existantes ou en devenir, que de porteurs de projet.

mentés... Nous avons donc ouvert l'association et nous comptons à présent plus de 80 adhérents, dont plusieurs personnes morales; parmi elles, un groupe de recherche, un centre de formation et plusieurs fermes.

Il y a donc au sein de ce réseau des fermes existantes, ayant peu ou prou suivi une démarche permaculturelle pour se constituer, ou bien ayant choisi de faire évoluer leur ferme pour en appliquer les principes. Mais il y a surtout un grand nombre de fermes en devenir, projets portés par des personnes de tous horizons et aux parcours extrêmement divers.

Le réseau Terra vitae regroupe donc des fermes pratiquant une forme nouvelle d'agriculture – et au-delà des lieux de vie incluant les autres dimensions dans une même démarche. Ses principales caractéristiques sont la pratique d'une agriculture biologique, une faible mécanisation (et donc une faible dépendance aux énergies fossiles), des associations culturelles systématiques et une grande diversité cultivée, la présence de l'animal sur la ferme, une valorisation des produits issus des jardins par vente en circuit court et transformation. Et surtout une réflexion poussée sur les interactions entre les différents éléments qui composent cet écosystème complexe.

Pour paraphraser un enseignant-chercheur d'AgroParisTech, partenaire de notre aventure, la ferme Terra vitae est plus à imaginer comme l'extension du potager que comme la réduction de l'exploitation maraîchère.

Vous évoquez un partenariat avec AgroParisTech. Comment cela s'est-il organisé, et qu'est-ce que vous en attendez ?

Tout est parti d'une rencontre avec des chercheurs, organisée au moment de la création de l'association sur le site de la ferme du Bec Hellouin. Pour ces scientifiques, cette initiative rejoignait les recherches qu'ils

menaient et illustrait la complexité mais aussi l'intérêt de pratiques écologiques. De ces premiers échanges est ressortie l'idée que notre association devait aussi avoir pour but de susciter des études permettant de modéliser les éléments de la ferme Terra vitae, ou du moins d'inviter les instituts de recherche à nous aider à résoudre certaines questions techniques, voire à donner un fondement scientifique à certaines pratiques empiriques.

Se posait toutefois la question de la répliquabilité de l'expérience initiale, de la viabilité économique d'une telle forme d'agriculture. C'est donc à cela que s'intéresse notre premier projet de recherche. Il s'agit d'une étude portant sur la performance économique mais aussi sur d'autres aspects, comme la modification de la relation au travail et la «soutenabilité» sur le plan humain. Elle est aussi l'occasion d'élaborer des méthodes et des itinéraires techniques sous l'œil averti d'agronomes expérimentés.

Estimez-vous qu'il est possible de « modéliser » le fonctionnement de la ferme ? Est-ce par une telle modélisation que vous envisagez la possibilité de sa « dissémination » ?

Il nous paraît illusoire de vouloir modéliser cette démarche : il y a autant de fermes, existantes ou en devenir, que de porteurs de projet. Et cette « biodiversité » est d'ailleurs une richesse qu'il ne faut surtout pas perdre au détour d'une louable volonté d'extension et de changement d'échelle.

Ce qui est en revanche modélisable, ce sont les différents éléments qui composent une ferme : bâtiments, production d'énergie, système de culture... C'est l'ambition que se donne Terra vitae, à savoir élaborer différents modèles de ces éléments afin de constituer une précieuse boîte à outils qui permettra aux porteurs de projet de se concentrer sur le cœur de celui-ci en s'appuyant sur un travail conceptuel que personne ne pourrait réaliser isolément.

Ces modèles, ces outils, seront mis à la disposition de tous afin que s'opère une dissémination que l'on pourrait qualifier de « libre », une pollinisation anémophile en quelque sorte – le précieux pollen (l'information) étant transporté par le vent (les médias) jusqu'au stigmate de la fleur (le porteur de projet) qui pourra alors donner un fruit (sa ferme en devenir). Mais cette pollinisation pourra aussi être le résultat de l'accompagnement par un membre de Terra vitae, afin d'apporter l'information la plus adaptée et un soutien plus efficace.

Cet accompagnement se formalisera dans les prochains mois sous différentes formes, allant de la visite de fermes et l'organisation de rencontres, jusqu'à la mise en place de parcours de compagnonnage ou la

création de lieux sur lesquels les porteurs de projet pourront tester leur activité.

Vers une dissémination du modèle des fermes Terra vitae ?

Pensez-vous que les principes mis en œuvre dans le projet Terra vitae puissent être généralisés à l'ensemble de l'agriculture, pour qu'elle soit enfin vraiment viable ?

Comme nous l'avons vu, les principes de la permaculture sont avant tout des principes qui s'inspirent de ceux qui régissent les écosystèmes naturels. Si l'on souhaite que l'agriculture soit plus soutenable, n'épuise pas les ressources naturelles et travaille plus en synergie avec son environnement, on ne peut que souhaiter qu'elle évolue dans ce sens.

En revanche, le type d'agriculture que nous défendons, à l'échelle d'une micro-ferme, n'a pas, lui, vocation à se généraliser. Nous osons espérer que de nombreux types d'agriculture, de pratiques, répondent aux critères de viabilité et de soutenabilité ; c'est ce panel d'agricultures qui permettra de répondre aux enjeux de notre société.

Néanmoins, tout en travaillant sur la brique de base que constitue la micro-ferme maraîchère, nous réfléchissons à une application à plus grande échelle. Le projet de Terra vitae est un édifice à plusieurs étages dont la micro-ferme (qui peut avoir une surface d'un hectare) est le socle (et la permaculture les fondations). Il nous paraît intéressant de se pencher dès à présent sur le cas des fermes de taille moyenne (44 hectares en France), dont un grand nombre ne vont pas trouver repreneur dans les années à venir, alors que l'âge moyen des agriculteurs est de 47 ans et qu'il n'y a qu'une installation pour deux départs à la retraite. Dans le cadre étudié par Terra vitae, combien de fermes, d'emplois, d'activités rattachées pourrions-nous y développer ? Et quel impact pour le territoire d'accueil, en matière de souveraineté alimentaire, de résilience, de qualité de vie ?

Travaillez-vous justement à l'inscription dans le territoire de l'expérience de la ferme, et comment ? Dans votre réflexion et vos démarches pour l'extension du projet et pour la multiplication des « micro-fermes », est-ce que vous visez certains territoires en particulier ? Les zones urbaines et péri-urbaines sont-elles unes de vos cibles ?

Le territoire est l'écosystème de la ferme, et les acteurs du territoire des éléments qui pourront être en interaction avec elle. Il est donc primordial de penser dès le départ cette inscription dans le

territoire ; ce que, dans la méthode du design permaculturel, nous désignons sous le vocable de *boundaries* ou bordures.

Une ferme Terra vitae peut bien entendu s'inscrire dans tout type de territoire. Mais l'une de ses caractéristiques essentielles, sa faible superficie de terres cultivées au regard de sa finalité, à savoir générer un revenu décent pour celui qui les cultive, en fait un objet tout à fait intéressant pour les territoires urbains et périurbains. C'est pourquoi nous travaillons spécifiquement à l'élaboration de micro-fermes urbaines, à leur intégration au territoire d'ancrage grâce à la méthode du design permaculturel et à l'effet qu'elles pourraient avoir sur la résilience territoriale, sur la souveraineté alimentaire locale notamment (mais pas uniquement). Nous débutons actuellement une étude dans ce sens, étude qui se veut pratique puisqu'elle portera en même temps sur des cas concrets de création de lieux répondant à ces préoccupations.

L'autre question que nous nous posons est celle de votre rapport à d'autres mouvements ou d'autres pratiques du monde agricole. Avez-vous des liens avec le mouvement du « retour à la terre » et les néoruraux qui se sont installés et ont voulu faire revivre les campagnes depuis les années 1970 ? Avez-vous des liens avec la Confédération paysanne ?

Quels sont par ailleurs vos rapports avec les « villes en transition », qui elles aussi s'appuient sur les principes de la permaculture et cherchent à trouver les moyens pratiques de limiter notre dépendance au pétrole ?

Les liens qui existent avec d'autres acteurs de la société civile et mouvements du monde agricole sont le fait de l'appartenance de nos adhérents à ces mouvements. C'est ainsi que notre président est par exemple administrateur de l'association Terre de Liens Île-de-France⁶, ou que j'étais – il y a encore peu de temps – l'un des porte-parole du MIRAMAP⁷. Plusieurs d'entre nous sont impliqués dans le mouvement des « villes en transition », très naturellement puisque ce mouvement a été lancé par un professeur de permaculture, Rob Hopkins.

En revanche, nous n'avons pas de liens avec les néoruraux des années 1970 (mais peut-être certains de nos membres en sont-ils) ni avec la Confédération paysanne. En effet, pour le monde paysan, nous apparaissions encore comme un OVNI difficilement classifiable et parfois mal perçu (on nous voit parfois comme des « bobos », ou on nous reproche de véhiculer une image de la campagne qui ne correspondrait pas à la dure réalité).

Par ailleurs, vous parlez de « solidarité » ou de dimension « sociale » de votre projet. En quoi consiste-t-elle ? À vous entendre, le projet n'est pas simplement guidé par des préoccupations écologiques au sens restreint, mais aussi par un souci de changer notre rapport au travail ou à la communauté. Pourriez-vous nous expliquer le lien entre ces dimensions ?

Les gens qui se lancent dans la création d'une ferme appliquant les principes de la permaculture ne veulent pas seulement produire des fruits, des légumes ou autre chose ; ils veulent en tout premier lieu changer de vie.

Nous ne pourrions en fait pas dissocier ces différentes dimensions car nous nous intéressons avant tout à des projets de vie. Les gens qui se lancent dans la création d'une ferme appliquant les principes de la permaculture ne veulent pas seulement produire des fruits, des légumes ou autre chose ; ils veulent en tout premier lieu changer de vie, choisir une voie qui leur convienne mieux, à eux et à leurs proches.

C'est pourquoi ils n'envisagent pas la pratique de leur nouveau métier comme le feraient la plupart des agriculteurs. Leurs attentes sont aussi celles de personnes non issues du monde agricole, ayant connu le salariat, une vie sociale et culturelle dense ; ces attentes doivent être entendues si nous voulons qu'une nouvelle génération de paysans et de paysannes trouve sa place dans le monde agricole.

Bilan d'étape et perspectives

Vous insistez beaucoup sur le fait que la ferme du Bec Hellouin et le réseau Terra vitae constituent une « expérimentation », une recherche. Quelles sont les questions que vous explorez, quels sont les problèmes que vous cherchez à résoudre ?

S'il s'agit d'une expérimentation, c'est que rien n'est abouti. Nous construisons en avançant, ce qui est passionnant et nous amène à ne pas considérer que nous soyons arrivés où que ce soit, mais aussi à rester ouverts aux autres innovations et acteurs du champ.

Les questions que nous nous posons touchent à de nombreux domaines : agronomique bien sûr (comment maintenir la fertilité du sol d'une butte dont le sol ne serait jamais travaillé, tout en assurant un bon apport de nutriments aux légumes successivement

plantés ?), écologique (comment favoriser les interactions entre l'écosystème naturel du territoire de la ferme et les espèces cultivées ou élevées ?), économique, comme nous l'avons vu avec l'étude menée en partenariat avec AgroParisTech ; mais aussi social (comment favoriser une approche collective de l'installation, à rebours de ce qui est promu par les organismes institutionnels ?), architectural (quelles possibilités de constructions écologiques pour des bâtiments s'inscrivant dans le patrimoine local ?) ou encore énergétique (quelles sources d'énergie pour permettre une autonomie maximale et un impact écologique minimal ?).

Toutes ces questions pourraient trouver des réponses grâce à la coordination d'équipes pluridisciplinaires. Nous retrouvons l'idée d'une modélisation des éléments du système, ou des interactions entre certains de ces éléments, la méthode du design permaculturel venant ensuite apporter la cohérence d'ensemble, l'approche globale.

Sans vouloir faire le « bilan » d'une expérience en cours, nous aurions aimé vous demander ce que vous pensez que ce projet apporte dès à présent, ce qu'il a permis, ce qu'il rend possible.

Avant tout, il a permis de donner un espoir à de nombreux porteurs de projet, l'espoir de voir un jour leur projet se réaliser. L'existence de la ferme du Bec Hellouin permet de dessiner un champ des possibles qui était auparavant difficilement envisageable. Sa grande force est de susciter le rêve et de donner la force d'aller plus loin pour s'approcher de sa vision.

Terra vitae a permis d'élaborer les premiers outils et surtout de donner un interlocuteur, un point d'entrée, aux créateurs de ferme appliquant les principes de la permaculture. Les projets ne manquent pas, et nous souhaitons notamment apporter notre contribution à la réflexion sur l'agriculture urbaine.

Ce qu'il faut à présent, c'est donner les moyens au plus grand nombre de passer du rêve à la réalité. Car les fermes Terra vitae répondent aux enjeux de société auxquels nous commençons déjà à devoir faire face, ainsi qu'aux aspirations d'un nombre de plus en plus important de citoyens du monde.

Par rapport au projet des « Transition Towns » (villes en transition), partir du développement d'une agriculture biologique durable, plutôt que de partir de notre dépendance au pétrole et du modèle de civilisation qu'elle suppose, n'est-ce pas un peu éviter de poser les questions qui fâchent ? Cette expérience n'aurait pas de sens, ou beaucoup moins, si elle restait isolée, mais



alors, pour qu'elle puisse vraiment engager des perspectives plus générales, n'y a-t-il pas des questions politiques, forcément plus polémiques, à poser, comme celle de notre modèle de société?

À chacun son rôle. Un mouvement comme celui des villes en transition a justement pour vocation de poser la question du modèle de société, en s'appuyant sur des initiatives concrètes et locales comme les nôtres pour mettre en œuvre l'ébauche d'un nouveau modèle. Nous sommes heureux de pouvoir ainsi contribuer en construisant une brique de l'édifice.

Ce qui n'enlève rien à la dimension politique de notre initiative : nous sommes des acteurs de nos territoires et avons des messages à faire passer, messages que nous énoncerons lorsque notre légitimité aura été acquise. Notre militance se fait sur le terrain, en réalisant une utopie.

Faire et le faire savoir, «*mettre les décideurs devant le fait accompli*» (pour citer Sjoerd Wartena, de Terre de Liens), telle est notre manière d'agir et de participer à la transition de notre société.■

NOTES

1. Agriculteur américain, auteur notamment de *The New Organic Grower* (1989) et de *Four Season Harvest* (1999). Voir son site : www.fourseasonfarm.com.
2. Agriculteur américain, auteur de *How to Grow More Vegetables (and Fruits, Nuts, Berries, Grains, and Other Crops) Than You Ever Thought Possible on Less Land Than You Can Imagine* (8^{ème} éd., 2012). Voir son site : www.johnjeavons.info.
3. Un voilier-école sur lequel Charles Hervé-Gruyer, alors éducateur, a vécu pendant plus de vingt ans (de 1979 à 2001) avec des enfants et adolescents, pour étudier l'océanographie et les rapports entre les hommes et la nature.
4. Association pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne, qui vise à favoriser l'agriculture paysanne et biologique en établissant un lien direct entre paysans et consommateurs.
5. Division d'une zone en parties (nommées soles), en vue d'y exercer des cultures différentes.
6. L'association Terre de Liens, fondée en 2003, accompagne – notamment par l'acquisition et la transmission de terres agricoles – les porteurs de projets pour l'accès au foncier en milieu rural et périurbain. Elle vise ainsi, selon ses propres termes, à «*concourir à la création d'activités écologiquement responsables et socialement solidaires*».
7. Mouvement Inter-Régional des AMAP.

LES ARMÉES DES PURS : LA QUESTION DU FASCISME INDIEN

PAR DILIP SIMEON*

Peut-on parler d'un « fascisme indien » ? C'est ce que soutient l'historien Dilip Simeon, affirmant que les différences historiques entre les mouvements « communalistes » – qui prônent l'unification d'une communauté sur une base religieuse – qui se sont développés en Asie du Sud depuis l'indépendance et le fascisme des années 1930 en Europe ne doivent pas nous masquer une filiation avérée. Si ces mouvements n'ont pas encore accédé au pouvoir ni déclenché une guerre proprement dite, on aurait tort de sous-estimer la violence et la destruction de l'État de droit dont ils sont porteurs.

« *La militarisation continue de la société nécessite un ennemi permanent.* »

(Hoodboy et Nayyar, 1986)

Le terme de fascisme est-il pertinent, appliqué à l'Inde ? Tout dépend de ce que l'on entend par fascisme. J'emploie quant à moi généralement ce terme pour décrire l'émergence de dictatures de droite, marquées par des idéologies ultranationalistes, l'abolition de l'État de droit et la destruction des institutions démocratiques. Le fascisme s'empare de la sphère publique en contrôlant les foules et entretient une pulsion génocidaire à l'encontre d'« ennemis intérieurs » imaginaires. L'exterminisme a eu différents aspects, dont le darwinisme social et l'eugénisme. Mais l'un de ses éléments fondamentaux est l'expression de l'unité nationale par l'octroi d'un statut inférieur à une communauté entière.

Le fascisme constitue une attaque sur la politique, en ce qu'il substitue au dialogue démocratique l'intimidation violente, l'acclamation spectaculaire et des schémas de comportements automatisés. Il renforce en même temps considérablement le lien entre nationalisme et bellicisme, déjà avéré avec l'émergence des États-nations. C'est un projet idéologique qui construit un État criminel et vise la militarisation de la société civile. Aussi ne peut-il pas être compris en termes simplement utilitaristes, par exemple comme un instrument de la bourgeoisie. Le fascisme est l'expression puissante d'un désir d'annihilation, endémique dans la modernité capitaliste (qui en compte aussi d'autres). C'est un mouvement populiste, qui mobilise la plupart des éléments les plus bas et destructeurs de la psychologie de masse. Pour reprendre la formule de l'ancien nazi Herman Rauschning, c'est la révolution du nihilisme.

Les événements historiques ne se répètent pas selon un modèle préétabli. Mais au départ, le fascisme n'a pas été un événement, mais plutôt un processus progressif, dont les formes politiques et institutionnelles demeurent reconnaissables, au-delà des différences de contexte. Il ne s'est pas toujours manifesté par une prise de pouvoir ou l'éclatement d'une guerre. Pour l'identifier, il faut savoir être attentif aux tendances politiques en jeu. Or ces tendances, au-delà de leur singularité, sont bien présentes dans l'Inde coloniale et dans les États qui lui ont succédé. Le dénominateur commun des fascismes est que leur succès repose davantage sur l'influence idéologique que sur l'affiliation organisationnelle. En Inde, cette idéologie se manifeste dans ce que nous appelons le « communalisme » (*communalism*), et elle implique la diabolisation de communautés entières, à l'instar de l'antisémitisme en Occident. À mon sens, le communalisme est la version indienne du fascisme.

Violence communaliste

L'indépendance de l'Inde et du Pakistan a été précédée de nombreux massacres. Il n'y a pas une décennie depuis les années 1890 qui n'ait été le théâtre de violences communalistes, pour certaines spontanées. À partir des années 1940, on a vu se développer une instigation délibérée de la violence. La tuerie de 1946, à Calcutta, qui causa la mort de 5 000 personnes, fut un tournant à cet égard¹. Après la partition (qui fut perçue comme une victoire pour les partisans d'une nation musulmane), des massacres eurent lieu dans tout le Nord de l'Inde et au Bengale. Des deux côtés de la nouvelle frontière, quelque quinze millions de personnes se virent contraintes de migrer. Près d'un million de personnes furent tuées.

Après 1947, les massacres se poursuivirent, avec des victimes musulmanes à Hyderabad (Inde) en

*Dilip Simeon est écrivain et historien du travail en Inde, auteur notamment de *The Politics of Labour under Late Colonialism* (1995) et de *Revolution Highway* (2010), premier récit de fiction en anglais sur le mouvement naxalite des années (1968-1972). Il a participé, de 1984 à 1992, à une campagne contre la violence communaliste et pour la justice, après le carnage anti-sikh de 1984.



1948, puis hindoues dans le Pakistan oriental en 1949 et 1950, et ahmadies [Ndt: communauté musulmane dissidente] dans le Pakistan occidental en 1953, et ainsi de suite². Plus récemment, des incidents majeurs ont ému l'opinion internationale: les pogromes de sikhs à Delhi en 1984, de musulmans dans le Gujarat en 2002 et de chrétiens dans l'Orissa en 2008. Dans les années 1980, au Punjab, l'insurrection séparatiste sikh [Ndt: qui revendique la création d'un État sikh, le Khalistan, ou « Pays des purs »] causa la mort de milliers de sikhs et d'hindous. La campagne pour la destruction de la mosquée de Babur dura huit ans (de 1986 à 1992) et fit entre quatre et cinq mille morts. L'insurrection au Kashmir fit des dizaines de milliers de victimes, principalement des musulmans. Environ 300 000 hindous du Kashmir furent forcés de quitter la vallée dans les années 1990 et plus de 400 d'entre eux furent tués par des groupes terroristes séparatistes ou/et islamistes. (Ces chiffres sont indicatifs, car il n'existe pas de données plus précises.)

Ces événements traumatiques ont laissé de profondes cicatrices dans la psyché collective et ont contribué à la stabilisation de l'identité communaliste. La peur est cruciale dans le projet fasciste

– comme en témoigne la stratégie consistant à tirer profit des blessures psychologiques pour provoquer la violence des foules. La désignation à la vindicte des femmes et des jeunes gens, à qui l'on reproche leurs codes vestimentaires ou l'adhésion à une culture « étrangère » est également un phénomène marqué. L'intimidation violente par les communalismes, aussi bien hindou que musulman, a reçu une réponse des plus modérées de la part des forces de l'ordre, et elle affecte la sécurité des femmes, la recherche universitaire et la création artistique.

Comprendre le communalisme indien

Certains universitaires estiment qu'il faut établir une distinction nette entre le communalisme *hindou* et *musulman*, tandis que d'autres se réfèrent seulement aux notions de majorité et de minorité. Pour ma part, je considère plutôt que le communalisme est une idéologie générique, qui a diverses expressions³. Dans l'Inde coloniale, on désignait par communalisme l'idée que partager des croyances religieuses impliquait une communauté d'intérêts politiques. Mais les Indiens avaient également d'autres affiliations: à leur caste, à leur région et à la langue parlée.

Le communalisme fondé sur la religion désigne donc une visée, et non une réalité, et les idéologies communalistes reposent sur le rêve d'une unité religieuse idéale. Lorsque la nation était définie en termes religieux, le communalisme et le nationalisme se mêlaient l'un à l'autre. Inévitablement, le langage d'inclusion et d'exclusion des communalistes était alors fondé sur des critères religieux.

L'historiographie communaliste est quant à elle un discours propagandiste, un récit de conquêtes et de défaites. Pour les communalistes, les leaders idéaux

L'une des manifestations de la perversion du langage politique communaliste est sa façon de réduire la démocratie à une affaire de chiffres.

sont des monarques – ou bien leur version moderne, les présidents permanents. Les communalistes ont toujours rêvé de parvenir à asservir militairement leurs prétendus ennemis. Ce n'est d'ailleurs jamais l'Empire britannique qui a incarné cet ennemi, mais une autre communauté. Le communalisme a toujours été, et il demeure aujourd'hui, une bataille politique sur le langage. Il serait absurde d'appeler les hindous ou les musulmans à « s'unifier » s'il régnait déjà entre eux une unanimité. Ces slogans constituent donc plutôt une tentative pour *créer* un intérêt communaliste. Par ailleurs, le communalisme n'est pas la somme de divers fanatismes, mais un mouvement politique singulier aux manifestations diverses. Si les idées communalistes ne sont pas l'expression d'une réalité, on ne peut pas non plus balayer du revers de la main leur caractère fasciste simplement parce que les communalistes n'ont pas (encore) pris le contrôle de l'État. En effet, le fascisme ne devient pas fascisme seulement lorsqu'il accède au pouvoir total. Il constitue un mouvement contestataire, et l'issue de ce mouvement n'est pas donnée.

La politique communaliste s'est développée avant le suffrage universel. 2,7 % de la population avaient le droit de vote en 1919, pourcentage qui fut étendu à 12 % en 1935. La restriction de l'électorat était un terrain favorable au développement d'une politique marquée par l'étroitesse d'esprit, et les Britanniques alors au pouvoir en tiraient parti pour contrer l'agitation nationaliste. En 1909, ils octroyèrent aux musulmans un électoral séparé. À partir du milieu des années 1920, le gouvernement britannique adopta une position relativement clémente envers les émeutes communalistes. Il utilisa également l'instruction, les manuels scolaires et les

informations filmées pour véhiculer l'image d'une Inde irrémédiablement divisée.

L'une des manifestations de la perversion du langage politique communaliste est sa façon de réduire la démocratie à une affaire de chiffres. En Inde, il est courant de dire que « *la démocratie, c'est la loi de la majorité* ». Mais le terme de majorité reste vide tant qu'on ne sait pas ce qu'on compte. La position communaliste – qui bénéficie d'un très large assentiment – présuppose que l'on compte toujours des communautés religieuses, dont les traits distinctifs s'imposeraient avec évidence. Mais la démocratie nécessite un pouvoir judiciaire indépendant, une presse libre et un État de droit. Elle suppose également la liberté de parole, de croyance et de réunion, le droit d'association et la résolution pacifique des conflits. Elle ne peut être réduite à « la loi de la majorité ». Pourtant, tous les programmes communalistes postulent que l'arithmétique religieuse est le facteur le plus significatif en politique, et que la démocratie est avant tout affaire de chiffres, et non de liberté. En ce sens, le communalisme est une philosophie politique du nombre.

La mentalité fasciste des communalistes

L'un des partis dominants de l'Inde, le BJP [Bharatiya Janata Party, Parti du peuple indien], est l'organisation de façade du RSS [Rashtriya Swayamsevak Sangh (volontaires nationalistes), organisation extrémiste nationaliste hindoue], une organisation paramilitaire fondée en 1925 par M. S. Golwalkar, un avocat du nationalisme hindou. Cette doctrine sacralise le territoire et prône une définition raciale de la nation. Les hindous y sont considérés comme la race nationale, tandis que les musulmans, les chrétiens et les communistes sont définis comme des corps étrangers. M. S. Golwalkar appelait à l'unification nationale sur une base raciale, religieuse et culturelle. Sa position envers les minorités était la suivante : « *les éléments étrangers peuvent vivre dans la mesure où la race nationale le tolère [...] et doivent quitter le pays selon le bon vouloir de la race nationale. C'est là l'unique solution valable au problème des minorités* ».

V.D. Savarkar, président d'une autre organisation ultra nationaliste, le Hindu Mahasabha, fut également un fervent nationaliste hindou. Son slogan favori était « *Hindouisez toute la politique et militarisez l'hindouisme!* » En 1942, il exhorta ses membres à rejoindre les forces armées dans le cadre du mouvement de militarisation hindou et à « *s'emparer de tous les centres du pouvoir politique* », c'est-à-dire les assemblés législatives, les comités de défense et les ministères. Cette stratégie a été suivie par le RSS/BJP. Il est à noter que Savarkar fut l'un des inculpés dans l'assassinat de Gandhi – le rôle central qu'il y a

joué apparaît clairement dans le rapport officiel qui fut établi à la suite de cette inculpation⁴.

Si le RSS ne joua aucun rôle dans le mouvement nationaliste, il s'épanouit dans les années 1940. À la fin de l'année 1947, l'organisation fut qualifiée de milice privée par le Congrès indien. Dans un décret d'interdiction promulgué après l'assassinat de Gandhi, il lui était reproché d'avoir été à l'origine d'«*actes de violence comprenant des incendies criminels, des vols, des actes de banditisme et des assassinats*», «*de stocker illicitement des armes et des munitions*», «*de faire circuler des tracts incitant le peuple à user de méthodes terroristes pour stocker des armes à feu*», «*d'attiser la révolte contre le gouvernement et de soudoyer la police et l'armée*». Selon ce même décret, «*le culte de la violence cautionné [...] par les activités [du RSS] a fait de nombreuses victimes. La dernière en date – et la perte la plus grande – fut Gandhi lui-même*». L'organisation fut interdite de nouveau en 1975, puis en 1992 après la démolition de la mosquée de Babur, à l'issue d'une campagne menée par le leader du parti BJP, L.K. Advani.

Aujourd'hui, le RSS s'appuie sur un vaste réseau, actif sur les terrains les plus divers : des syndicats aux écoles, en passant par des organisations de jeunes et de femmes, des académies militaires et des œuvres de charité prétendument religieuses. Il s'est préparé à une bataille prolongée pour l'hégémonie culturelle et idéologique. Son leadership se renouvelle lui-même par la nomination du leader suprême par son prédécesseur. Il a mis au point une tactique consistant à utiliser la Constitution et le pouvoir pour se travestir (contrairement aux formes classiques du fascisme des années 1920). Chaque fois qu'il bénéficie de la protection de l'État, il étend son influence aux structures de la bureaucratie, de la police et de l'éducation.

Historiquement, communalistes hindous et musulmans ont tous deux invoqué le sort des juifs d'Europe pour faire entendre leur discours contre les minorités indésirables. Voici ce que disait Golwalkar en 1938 : «*pour conserver la pureté de sa race et de sa culture, l'Allemagne choqua le monde en purgeant le pays de la race sémite : les Juifs. La fierté de la race, portée à son comble, s'est manifestée là. C'est une bonne leçon pour nous, en Hindoustan, et nous devons nous en inspirer*». Savarkar fut cité par la presse nazie en 1939 : «*une nation est constituée de la majorité qui y vit. Que faisaient les juifs en Allemagne ? En tant que minorité, ils furent expulsés d'Allemagne*». En décembre 1939, il avait encore dit : «*les musulmans indiens, à l'instar des juifs en Allemagne, sont en général plus enclins à s'identifier et avoir des intérêts communs avec les musulmans hors de l'Inde qu'avec les hindous qui vivent au coin de leur rue*⁵». Le génocide des Roms n'est pas l'objet, en Inde, d'une grande

attention dans l'opinion publique, bien qu'ils aient été d'origine indienne. L'une des raisons qui l'expliquent est la façon dont le nazisme a été nettoyé de ses traits les plus choquants et rendu présentable dans le cadre du mouvement nationaliste⁶.

En 1950, le premier ministre pakistanais de la Justice, Jogindranath Mandal, un leader «*intouchable*» qui avait rejoint la ligue musulmane, quitta ses fonctions. Sa lettre au premier ministre, Liaquat Ali Khan, condamnait les atrocités commises sur les hindous dans le Pakistan oriental. Il citait les propos de Maulana Akram Khan, président de la Ligue musulmane du Pakistan, qui citait lui-même le prophète demandant que les juifs soient chassés d'Arabie. Mandal parlait avec amertume des 10 000 hindous tués dans les violences communales de février 1950 et d'un projet d'expulsion des hindous vers l'Inde afin de consolider l'unité musulmane. Il évoquait des violences et une exploitation généralisées : «*il n'y a ni loi, ni justice, ni aucune règle de décence qui vaille au Pakistan, quant il s'agit d'hindous*». Et il concluait en disant que le Bengale oriental avait été transformé en une colonie du Pakistan occidental⁷.

Les idées communalistes passent aujourd'hui pour banales en Asie du Sud. La façon dont l'État pakistanais entreprend d'imposer le respect de la doctrine religieuse est manifeste avec l'instauration d'une loi sur le blasphème et la persécution des musulmans ahmadis. Quant aux classes dirigeantes en Inde, elles traitent les islamistes comme des ennemis de la nation tandis qu'elles considèrent avec bienveillance les membres du RSS comme des patriotes égarés. Cette attitude perdure alors même que le dernier exemple en date d'émeutes de masse inspirées par le RSS ne remonte qu'à 2008. Des organisations et des individus associés au RSS ont également été inculpés dans l'attentat à la bombe perpétré en 2007 dans un train de voyageurs pakistanais, au cours duquel 69 personnes ont trouvé la mort. Les activités du RSS violent la Constitution indienne. Le problème central demeure leur addiction à la violence, mais cet aspect est toujours minimisé dans les discussions publiques. Alors que la violence maoïste est condamnée par tous, les infractions à la loi du RSS bénéficient d'un soutien ou d'une tolérance complices. Nombre de policiers, notamment parmi les plus âgés, qu'ils soient à la retraite ou en service, ont des accointances avec le RSS. Au sein du communalisme, les idées les plus extrémistes ont gagné une respectabilité. Des personnes haut placées croient en la culpabilité collective, en la violence de la foule et en l'efficacité des milices privées.

Le fascisme en Asie du Sud

Le xx^e siècle a été le théâtre d'un mouvement continu, d'une grande complexité tactique, de transformation



totalitaire de la politique en Asie du Sud. Les formes opposées du communalisme marchent ici de pair, comme les deux pôles d'un aimant initient un mouvement. La partition de l'Inde et les évolutions du Pakistan font partie de cette histoire. Le développement du fascisme en Asie du Sud institue une situation plus complexe que ne l'était celle de l'Europe dans l'entre-deux-guerres. Elle nous oblige à repenser ses éléments constitutifs. Avant tout, la préparation de fait à la guerre civile se manifeste par une entreprise de militarisation systématique de l'espace public. Alliée à d'autres tendances illégales, elle exprime le basculement vers un fonctionnement criminel de la sphère politique. Jusqu'à quel point ce processus est-il allé dans les différents États successeurs de l'Inde britannique ? Ceci est un autre débat.

Malgré ces tendances, la Constitution indienne n'est en aucun cas lettre morte. Mais le danger subsiste. En tant que discours communalistes, les nationalismes hindou et musulman sont des projets qui visent la conquête de l'État par des conceptions exclusives de la nation. Et ils travaillent sans relâche à accomplir ce projet.■

Traduit de l'anglais par Anne Joly.

NOTES

1. Voir les recherches de Claude Markovits sur cet épisode : mass-violence.org/The-Calcutta-Riots-of-1946.
2. L'enquête sur les émeutes contre les Ahmadis a mis en évidence l'érosion du sentiment de la légitimité des tribunaux : « *si par démocratie on entend la soumission de la justice à des fins politiques, alors mieux vaut se fier à Allah et nous achèverons nous-mêmes l'instruction* ». (thepersecution.org/dl/report_1953.pdf).
3. Cette approche est développée ici : dilipsimeon.blogspot.in/2012/08/communalism-in-modern-india-theoretical.html.
4. Le rapport peut être lu ici : dilipsimeon.blogspot.in/2012/03/report-of-commission-of-inquiry-into.html.
5. Les recherches sur le fascisme et le nationalisme hindou de Marzia Casolari peuvent être lues ici : sacw.net/DC/CommunalismCollection/ArticlesArchive/casolari.pdf.
6. Pour en savoir plus sur la militarization de la politique indienne : dilipsimeon.blogspot.in/2012/06/hard-rain-falling-on-death-of-tp.html.
7. La lettre de Mandal peut être lue ici : dilipsimeon.blogspot.in/2011/11/pakistans-first-law-labour-minister.html.

LA RÉVOLUTION DU SALAIRE

ENTRETIEN AVEC BERNARD FRIOT

2ÈME PARTIE

À PROPOS DE

Bernard Friot, *L'Enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012, 216 p., 15 €.

Comment expliquez-vous que les forces de gauche paraissent aujourd'hui si démunies face aux menées des réformateurs, au chantage à l'emploi et à la dette ? Comment comprendre que « l'enjeu du salaire » ne soit pas manifeste ?

C'est que nous sommes orphelins de la classe ouvrière et que nous l'évoquons sur le mode de la nostalgie. Quand je dis « nous », je parle de la gauche de gauche, du syndicalisme de transformation sociale et du milieu associatif, où je constate un certain désarroi intellectuel qui contraste avec la détermination incontestable de la mobilisation. La classe ouvrière, c'est-à-dire la CGT, le Parti communiste, le discours autonome construit autour de « nous sommes les seuls producteurs de la valeur » et leur capacité à entraîner le mouvement syndical et populaire, la classe ouvrière donc a pu construire des institutions salariales anticapitalistes. La marginalisation de la classe ouvrière est un fait dramatique pour tous et particulièrement douloureux pour celles et ceux qui l'ont fait vivre et auxquels nous ne serons jamais assez reconnaissants. Ces militantes et militants sans grade qui organisèrent les grèves pour soutenir la négociation des conventions collectives – ils sont nombreux à y avoir laissé leur santé, leur emploi, leur famille –, ces militants de premier plan aussi, comme Ambroise Croizat mettant sur pied la sécurité sociale contre vents et marées, sont les héros de cette histoire. J'espère qu'un jour leur mémoire balayera l'indécente attribution de paternité de la convention salariale du travail à De Gaulle ou au compromis fordiste.

Être fidèle à la subversion du salaire, conquête de la classe ouvrière

Mais notre reconnaissance envers ces héros n'a de sens qu'active : être fidèle au Conseil national de la Résistance, ça n'est pas multiplier les cérémonies mémorielles, c'est faire pareil. Or que fait Croizat lorsque, dans le premier semestre de 1946, il mobilise la CGT pour créer le réseau des caisses de sécurité sociale ? Il reprend les caisses départementales d'assurances sociales de 1930 avec leurs salariés et leurs

administrateurs (nous sommes avant les premières élections sociales de 1947). Il ne part pas de rien, il ne fait pas du passé table rase : *il sait voir ce qu'il y a de subversif dans le réel*. Et il le pousse plus loin : l'acte politique décisif est de doubler le taux de cotisation. Les cris d'orfraie du patronat sont à la hauteur de ceux que moque Marx à propos de la fameuse onzième heure lors de l'introduction de la législation sur les dix heures. Parce qu'elle a un discours autonome et des organisations, la classe ouvrière passe outre et prouve en marchant que la hausse du taux de cotisation est une contribution décisive à la croissance du PIB. Elle aura encore la capacité de faire doubler le taux entre 1945 et 1995, et cela sur la base d'une augmentation considérable du salaire de référence par le dé plafonnement, comme je l'ai dit tout à l'heure. Arrêtons de surestimer les circonstances prétendument favorables de l'après-guerre tout en sous-estimant la portée révolutionnaire de ce qui s'y est construit. Faire pareil que les militants qui nous ont précédés suppose bien sûr la construction d'organisations du salariat sur laquelle je n'ai aucune compétence pour intervenir. Mais ce que je peux dire sur l'autre terrain décisif, celui des récits du réel, c'est qu'un gros travail est à faire pour populariser un récit du salariat en acte (comme il y a eu un récit de la classe ouvrière accompagnant son action) et pour sortir ainsi les militants d'analyses qui les inscrivent dans un statut d'opposants voués à des luttes défensives et donc à la défaite. Revenons à l'exemple des retraites.

Les réformateurs vont couinant que la hausse de l'espérance de vie pose un problème démographique... et fondent sur ce diagnostic leur entreprise de remplacement du salaire à vie, tellement subversif, par le revenu différé du régime suédois qui met la cotisation au service d'une restauration de la convention capitaliste du travail. La seule attitude responsable de celles et ceux qui se réclament du CNR et des combats de la classe ouvrière est de s'appuyer sur l'immense acquis de la cotisation finançant le salaire à vie des retraités pour revendiquer sa généralisation à tous les retraités d'une part, à tous les actifs d'autre part.

Aller au bout de la construction de la pension comme salaire continué suppose la suppression



des annuités et des comptes de points : à l'âge de la retraite, chacun doit avoir à vie 100 % de son meilleur salaire net quelle que soit sa durée de cotisation. C'est cela, la généralisation du salaire à vie à tous les retraités. Et cette revendication immédiate doit se doubler d'une autre, à réaliser progressivement : ce qui est bon après 60 ans est encore meilleur avant, et chacun doit, de sa majorité politique à la mort, être titulaire d'une qualification et donc d'un salaire à vie. Mais vous voyez que la poursuite de la construction du salaire à vie déjà anticipé chez les fonctionnaires et chez une partie des retraités suppose que soit assumé clairement le conflit de conventions de valeur. Il m'est impossible de m'opposer au projet réformateur tant que je pense que les cotisations figurant sur ma feuille de paye sont (prélevées sur) *mon* salaire, que c'est moi qui, dans mon emploi, ai produit la valeur correspondante et non pas les soignants, s'agissant de la cotisation maladie, ou les retraités, s'agissant de la cotisation vieillesse.

Si l'on est démuné de ce récit autonome du salariat, celui de la convention salariale de la valeur et de la cotisation comme *ajout de valeur anticapitaliste*, que va-t-on dire face au projet réformateur de recul de

l'âge de la retraite ou d'adoption du régime suédois ? On va dire qu'il y a « *d'autres solutions* » au problème démographique, dans la poursuite des gains de productivité, dans la création d'emplois. Ou que le système par points ou par comptes notionnels est « *plus individualiste* » ou « *plus injuste* » qu'un système par annuités dans lequel on aurait ramené la carrière complète à 37,5 ans, introduit les années d'études dans le compte des annuités et ramené le salaire de référence aux dix meilleures années. Bref, on va inscrire le diagnostic et les solutions dans la convention capitaliste de la valeur et courir après nos adversaires sans jamais porter le conflit sur notre terrain en assumant enfin notre histoire.

Depuis le début des années 1980, la gauche de gauche peine à formuler des objectifs politiques unificateurs et mobilisateurs, réalistes et révolutionnaires. Deux propositions, d'ailleurs souvent présentées comme concurrentes, ont cependant émergé dans le débat : la réduction massive du temps de travail et le revenu optimal garanti (universel). Pour André Gorz, par la réduction

du temps de travail ou le revenu universel, qu'il a soutenus successivement, il s'agissait d'assurer le développement d'une sphère d'activité gratuite, non-marchande. En quoi la perspective de la révolution du salaire diffère-t-elle de cette stratégie de «*containment*» de la marchandisation du monde ?

Les deux propositions que vous évoquez sont typiques de ces revendications défensives à la remorque du récit réformateur faute d'une analyse suffisante du déjà-là révolutionnaire. Tant qu'elle est inscrite dans la convention capitaliste de valeur, la réduction du temps de travail – que je désignerai, si vous le voulez bien, par l'expression plus exacte de «*réduction du temps d'emploi*», pour éviter la confusion entre travail et emploi qui précisément est au cœur de cette convention (et la guerre des mots est décisive) –, la réduction du temps d'emploi donc, même si elle a des effets positifs provisoires sur la création d'emplois (comme l'a très bien montré Michel Husson pour les 35 heures) et sur certains emplois du temps, comme on le voit chez les cadres qui apprécient la RTT, a d'abord pour résultat massif l'intensification du travail et une course encore plus effrénée à la réduction du temps de travail par unité produite. Bref, les effets sur le travail concret sont désastreux.

Seconde conséquence négative : elle inscrit encore davantage dans la réalité de nos vies le partage entre le temps d'emploi qui serait celui de la production de valeur, de l'hétéronomie, de la contrainte, et le temps hors-emploi qui serait celui du loisir, de l'utilité sociale sans production de valeur, de l'autonomie, de la liberté. Et nous retrouvons la seconde proposition, celle d'un revenu inconditionnel d'existence, qui exalte ce partage du temps et revendique un revenu du hors emploi. Comment ne pas voir, quand on analyse ces deux propositions du point de vue de la convention salariale du travail initiée par la classe ouvrière et qui n'attend, pour s'imposer face à la convention capitaliste, que l'action déterminée et explicite d'un salariat enfin institué «*pour soi*», combien elles sont en-deçà, et combien, loin d'être à tout le moins «*un premier pas dans la bonne direction*», elles nous emmènent sur de fausses pistes ?

Libérer le travail plutôt que nous libérer du travail

Nous n'avons pas besoin de plus de hors emploi qui rendrait l'emploi acceptable faute de mieux, ou qui permettrait à d'autres actifs d'entrer dans l'exploitation de l'emploi. Nous n'avons pas besoin de temps d'autonomie à côté d'un inévitable temps d'hétéronomie. Certes nous ne pouvons pas libérer

le travail de l'hétéronomie, sauf à renoncer à faire société, parce que le travail engage la valeur économique et que la valeur économique est marquée dans toute société par de l'extorsion au bénéfice d'une minorité. Mais une libération de taille est à notre portée : celle de l'hétéronomie capitaliste du travail. Parce que nous le faisons déjà à grande échelle, nous pouvons supprimer la propriété lucrative, le marché du travail et ses emplois, nous pouvons supprimer la si mortifère mesure du travail abstrait par le temps, nous pouvons poser comme un droit politique attribué à chacun le jour de sa majorité, y compris s'il est par exemple marqué par un handicap congénital, une qualification et un salaire à vie.

Le capitalisme ne peut ponctionner une partie de la valeur que nous créons qu'en déniait notre qualification, c'est-à-dire notre capacité à définir, à produire et à maîtriser le devenir de la valeur économique, et en réservant la qualité d'acteurs économiques aux seuls propriétaires lucratifs. Contre cette violence, le salariat ne peut se poser comme classe alternative qu'en postulant le caractère universel de la qualification et en enrichissant de la maîtrise populaire de la valeur le sujet politique, aujourd'hui confiné dans un droit universel de suffrage certes appliqué à des objets essentiels mais sans prise sur cette institution décisive qu'est la valeur économique.

Constituer le salariat comme classe suppose d'oser faire le même pas que celui du suffrage universel : attribuer à chacun un droit politique – donc sans condition et irrévocable – à la qualification. On devine toute la *terra incognita* qui s'ouvre ici à la citoyenneté active : non plus celle de citoyens responsables qui payent des impôts à la mesure de leurs revenus tout en veillant à ce que (ou en s'accommodant que) la valeur économique reste soigneusement hors du champ politique, mais celle de citoyens responsables dont la contribution à la valeur économique, reconnue par une qualification irrévocable, produit les cotisations du salaire universel. Universel puisque pour tous, de la majorité politique à la mort, et sans besoin d'un «*second chèque*» sur le marché du travail, et pour tout, y compris le financement exhaustif de l'investissement à la place du profit et du crédit qu'il génère, puisqu'il n'y a de prêteurs que s'il y a des profiteurs.

Votre affirmation selon laquelle on ne changera pas le travail concret et les valeurs d'usage produites sans changer la mesure de la valeur économique devrait intéresser les militants de l'écologie politique et les objecteurs de croissance qui s'inscrivent dans une perspective de critique du capitalisme. Comment abordez-vous

les questions écologiques et la problématique de la décroissance ?

C'est un terrain sur lequel je me suis encore peu aventuré¹, et je voudrais mettre ici mes propos encore trop peu réfléchis sous le regard de Denis Bayon², un ami décroissant pour lequel j'ai beaucoup de

Je voudrais mettre ici mes propos encore trop peu réfléchis sous le regard de Denis Bayon, un ami qui me dit en gros : « Bernard, encore un effort pour être décroissant ! »

respect et qui me dit en gros : *« Bernard, encore un effort pour être décroissant ! »* Il n'échappera pas au lecteur de cet entretien que je suis marxiste, et la définition de nos sociétés comme enfermées dans un modèle de développement productiviste marqué par le culte fétichiste de la croissance et la croyance aveugle dans les bienfaits des progrès technoscientifiques m'est étrangère, voire suscite chez moi beaucoup de réticence. Dans les pays très anciennement capitalistes comme les nôtres, ce qui me frappe au contraire, c'est, d'une part, l'incapacité de la convention capitaliste de valeur à donner au travail concret toute sa valeur anthropologique, à permettre à chacun et aux collectifs de travail de déployer de manière réfléchie toute leur aspiration à produire des valeurs d'usage, et cela non pas à cause d'un fétichisme technoscientifique ou d'un toujours-plus productiviste (la convention capitaliste de valeur met à mal le progrès scientifique et technique et se révèle incapable de produire des biens de première nécessité), mais à cause de son caractère fondamentalement non démocratique et des enchaînements mortifères de la valeur travail ; et, d'autre part, le bonheur au travail de ceux des retraités qui sont dotés à vie d'un salaire proche de leur salaire d'activité et qui trouvent dans la convention salariale du travail, dont ils sont une anticipation puissante, le support d'un travail enfin humanisant. Encore une fois, les combats de la classe ouvrière ont construit les outils d'une émancipation possible du travail concret du carcan de la convention capitaliste de valeur et d'une exploration de chemins nouveaux pour le travail. Ces outils macrosociaux (statut de la fonction publique, cotisation finançant du salaire socialisé, mesure du travail abstrait par la qualification) sont disponibles, et les décroissants, ni plus ni moins d'ailleurs que les autres composantes de la gauche de gauche, en les sous-estimant, se tirent une balle dans le pied.

Cela dit, trop de mes anciens étudiantes et étudiants, et parmi les meilleurs, explorent les chemins d'une vie sobre, fraternelle, inscrite dans un territoire, intransigeante sur la qualité des valeurs d'usage produites, laissant le moins de place possible aux consommations qui valorisent le capital, voire à la monnaie, pour que leur témoignage ne m'oblige pas à pousser plus avant le débat et à m'interroger sur mes pratiques et sur leur éventuelle incidence sur ma démarche scientifique. La question reste pour moi ouverte.

On serait bien en peine aujourd'hui de trouver du côté du Parti socialiste des discours et des perspectives politiques un tant soit peu hétérogènes à la réforme néolibérale. Thomas Piketty s'efforce cependant d'infléchir le projet réformateur à travers sa proposition de *« révolution fiscale »*. Il s'agit de créer un nouvel impôt sur le revenu, en remplacement d'un grand nombre de taxes existantes, notamment la contribution sociale généralisée (CSG) et l'actuel impôt sur le revenu. Piketty précise que ce nouvel impôt sur le revenu sera prélevé à la source sur les revenus du travail et du capital (comme l'actuelle CSG), suivant un barème progressif (comme l'actuel impôt sur le revenu), et qu'une partie des recettes de ce nouvel impôt sera affectée aux dépenses sociales, de la même façon que l'actuelle CSG. **Que vous inspire cette « révolution fiscale » ? Et comment évaluez-vous, du point de vue de *L'Enjeu du salaire*, les orientations prises par les socialistes depuis leur retour aux affaires ?**

J'avoue avoir des difficultés avec le terme « néolibéral », qui me semble une façon dommageable d'éviter le terme « capitaliste ». C'est le symétrique, avec les mêmes effets cognitifs et politiques désastreux, de la qualification de « fordistes » des prétendues Trente Glorieuses. L'évidente périodisation du capitalisme est une chose, mais que le couple fordisme/néolibéralisme en rende compte correctement en est une autre. La période qui va de 1920 à 1980 est celle de la construction de la convention salariale, alternative à la convention capitaliste. Nul compromis fordiste dans cette affaire ; au contraire, une lutte de classes particulièrement forte menée selon la rhétorique de la classe ouvrière qui permettait au mouvement syndical de s'appuyer sur un discours autonome. La réforme a été rendue possible par la perte de cette autonomie, et elle a comme caractéristique non pas un « néolibéralisme » dérégulateur, selon une formulation qui empêche de la penser, mais la restauration de la convention capitaliste du travail dans ses principales institutions, menacées par la montée en



puissance de la convention salariale : le marché du travail, la propriété lucrative, la création monétaire à l'occasion du crédit bancaire, la valeur travail. Que face à la réforme la rhétorique de la classe ouvrière soit forclos ne peut que nous déterminer, en nous appuyant sur les acquis immenses de son combat, à construire un nouveau discours autonome, celui du salariat. C'est ce à quoi j'emploie toute mon énergie.

Mais revenons à votre question. Quelle « inflexion » voyez-vous dans les positions de Thomas Piketty ? Il est un des intellectuels majeurs de la réforme. De même que c'est chez Michel Rocard que l'on trouve l'argumentaire fondateur de la réforme (c'est sous son gouvernement que, de 1988 à 1991, on trouve tous les éléments des réformes postérieures³), de même c'est chez Piketty que l'on trouve aujourd'hui son actualisation la plus aiguë⁴. De quoi s'agit-il ? Piketty propose une lecture fiscale de la cotisation, et sur cette base son remplacement par la CSG (la contribution sociale généralisée, créée en 1990 pour, selon ses promoteurs, « diversifier » le financement de la protection sociale, prendre en compte la généralisation à tous les résidents en France des prestations de la sécurité sociale et alléger le poids des cotisations sociales sur les salaires par la prise en compte de tous les revenus). Le remplacement de la cotisation

sociale par la CSG est au cœur du projet réformateur, animé, comme je l'ai dit tout à l'heure, par la volonté de changer le sens du financement en répartition de la protection sociale en mettant en avant une « *révolution fiscale* » reposant sur la conviction qu'un impôt plus juste permettrait une société plus juste : Piketty est d'ailleurs aussi le promoteur du régime suédois de pensions.

L'impôt, une redistribution de richesses qui légitime la définition capitaliste de la valeur

En finançant la moitié du PIB, impôt et cotisation sociale prouvent la vitalité de la convention salariale du travail, fondée sur la qualification des personnes et la production sans marché du travail et sans profit. Mais il y a une différence radicale entre la cotisation et l'impôt. La cotisation est une composante directe du PIB, comme le profit et les salaires directs du secteur marchand : l'ajout de valeur non capitaliste produite par les retraités ou les soignants est reconnu par une cotisation. Ainsi, chaque fois qu'une croissance du taux de cotisation vient nourrir la croissance du PIB, cela marginalise deux institutions centrales du capitalisme, le profit et le marché du travail.

Prenons un PIB de 1 000, partagé entre profit et salaires directs du secteur marchand. S'il passe à 1 500 grâce à des cotisations sociales qui reconnaissent 500 de valeur ajoutée par le travail de retraités ou de soignants, profit et marché du travail ne représentent plus que les deux tiers du PIB. La cotisation affirme ainsi la valeur non capitaliste en s'imposant contre les institutions capitalistes. L'impôt, lui, le fait en s'appuyant sur elles.

La cotisation affirme ainsi la valeur non capitaliste en s'imposant contre les institutions capitalistes. L'impôt, lui, le fait en s'appuyant sur elles.

Que se passerait-il si les réformateurs réussissaient à remplacer la cotisation par la CSG ou par la TVA ? Au lieu d'augmenter le taux de cotisation pour reconnaître la valeur ajoutée supplémentaire, on « taxerait le capital et le travail », pour reprendre une expression qui a été malheureusement popularisée tant par les réformateurs que par leurs opposants. Le PIB serait entièrement affecté au profit et aux salaires directs du secteur marchand. Ensuite, des taxes seraient affectées à la sécurité sociale : une taxe sur les produits financiers ou une CSG patronale, une CSG sur les revenus des ménages ou une TVA sociale. Bref, profit et marché du travail se partageraient seuls la valeur ajoutée, et l'impôt viendrait ensuite financer

la sécurité sociale. Certes, la répartition finale entre profits nets d'impôts, salaires directs nets d'impôts et impôts serait la même que si on avait d'emblée reconnu par une cotisation sociale le travail des fonctionnaires, des soignants, des retraités, des chômeurs, des parents. Mais on voit que les effets sont très différents : les deux institutions capitalistes du profit et du marché du travail continuent à se partager le PIB. *L'impôt légitime la répartition capitaliste en la corrigeant.* La cotisation est une alternative à la propriété lucrative et au marché du travail, l'impôt est un correctif qui les légitime. La cotisation se substitue au profit et aux salaires liés au marché du travail alors que l'impôt laisse intacte la place de ces institutions capitalistes.

L'existence d'une autre pratique du travail et de la valeur, affirmée par la cotisation sociale dans la répartition primaire, est niée par la nature redistributive de l'impôt. Du coup, l'objectif assigné à l'impôt n'est pas d'émanciper la valeur économique de sa pratique capitaliste, de pousser à sa maîtrise populaire alors qu'elle est usurpée par les propriétaires lucratifs et les prêteurs : c'est de réduire les inégalités et de modifier la répartition de la valeur ajoutée au bénéfice des travailleurs sans remettre en cause l'existence de la propriété lucrative, du marché du travail et de la mesure de la valeur par le temps de travail. L'impôt est une institution à mi-chemin : il reconnaît une autre valeur que la valeur capitaliste tout en laissant croire qu'il n'y a de valeur que capitaliste ; il cantonne la valeur non capitaliste à un espace minoritaire à la légitimité toujours contestée parce qu'il en propose une lecture aliénée. C'est pourquoi il est aujourd'hui

EXTRAIT : RÉGULATION PUBLIQUE DU CRÉDIT OU AFFIRMATION DE LA PROPRIÉTÉ D'USAGE ?

Ce qui est à l'ordre du jour n'est pas la régulation du crédit mais sa suppression. Et tout ce qui élude cet objectif n'est pas « un premier pas dans la bonne direction » : c'est un pas qui recule le moment où il faudra de toute façon affronter cette suppression, c'est donc un pas qui entretient le chaos des marchés au risque de conduire au pire. La nouvelle citoyenneté, celle du droit universel à la maîtrise de la valeur économique, doit être armée de l'exclusivité populaire de la décision d'investissement sans quoi elle s'épuise dans des attributs fictifs. La propriété lucrative doit disparaître pour céder la place à une propriété d'usage aujourd'hui largement refusée. Et c'est dans la généralisation de la propriété d'usage que pourra s'épanouir la qualification. La distinction entre ces deux formes de propriété, même si elle est simple à énoncer,

est loin d'être familière. Évidemment, toute l'astuce des propriétaires lucratifs est d'entretenir la confusion entre propriété lucrative et propriété d'usage. Leur ligne de défense est claire : comment, vous osez vous attaquer à la propriété ? Vous voulez socialiser les biens, empêcher que l'on soit propriétaire de sa maison, interdire l'héritage !

Propriété d'usage de tous les outils de production sans exception, qu'elle soit le fait de l'individu en cas de travail indépendant, d'un collectif de travail en cas de production engageant des enjeux locaux ou ponctuels, de collectivités plus larges et jusqu'à la Nation en cas de production aux enjeux décisifs. Propriété d'usage des lieux que l'on habite en résidence principale ou secondaire, que l'on en soit d'ailleurs propriétaire ou locataire : il faut en finir avec cette pratique

aliénante qui veut qu'un locataire rende son lieu d'habitation dans l'état où il l'a trouvé. Propriété d'usage transmissible par héritage dès lors qu'elle reste propriété d'usage et ne se transforme pas en propriété lucrative : un paysan pourra bien sûr transmettre sa ferme à ses enfants, tout comme une maison de famille se passera de génération en génération. En tout cas, l'abolition du crédit lucratif va pouvoir s'accompagner de l'affirmation de la propriété d'usage interdite aujourd'hui à tant de travailleurs indépendants dont la propriété du patrimoine est formelle ou hypothéquée, à tous les salariés s'agissant de leur outil de travail, à tant de familles mal logées et à des prix indécents.

L'Enjeu du salaire, Paris, La Dispute, 2012, p. 161-162.

l'outil essentiel des réformateurs dans leur entreprise de restauration de la convention capitaliste de la valeur. En naturalisant une lecture de la cotisation comme «*prélèvement obligatoire*», comme «*taxe sur les revenus du travail et du capital*», les réformateurs imposent une lecture fiscale de la sécurité sociale qui leur permet de proposer son financement par l'impôt : les plus déboulinés avancent la TVA sociale, impôt antiredistributif, les plus soucieux d'équité avancent la généralisation et la progressivité de la CSG.

Ainsi, l'affrontement entre la cotisation sociale et l'impôt est frontal. Il ne sera possible, pour les opposants à la réforme, d'empêcher le remplacement de la cotisation par la CSG qu'en préconisant le remplacement de l'impôt par la cotisation et l'affectation de tout le PIB à la cotisation. Et dans cette affaire, leurs adversaires seront bien sûr le Medef et la droite, mais aussi le Parti socialiste qui parle d'autant plus volontiers de «*révolution fiscale*» qu'il y trouve une des façons d'empêcher la révolution tout court.

Réalisme et subversion

D'un côté, vous insistez sur le fait que le salaire, la qualification et la cotisation sont révolutionnaires, sont des institutions radicalement anti-capitalistes, et vous indiquez qu'il s'agit de faire des entreprises la propriété d'usage de tous. De l'autre, vous semblez vouloir rassurer vos lecteurs en insistant sur le fait que ces institutions ont déjà

une réalité et que cette réalité ne demande qu'à être étendue graduellement, sans grand chambardement. N'y a-t-il pas là un risque de sous-estimation du bouleversement des rapports de pouvoir qu'entraînera le salaire à vie et donc la suppression de la contrainte au travail ?

Rassurer mes lecteurs ? Je constate sans inutile fausse modestie que je suscite plutôt leur enthousiasme : c'est ce qu'ils me disent, heureux d'entendre enfin un discours qui sort à la fois de la plainte sur les malheurs du temps et des accommodements qu'elle rationalise (la peste), et du volontarisme qui mobilise sur la base d'un désespoir intellectuel (le choléra). Je ne rassure pas mes lecteurs, je les déstabilise et je les réveille. Ils trouvent dans mes propos à la fois le diagnostic qui met les mots sur les causes de l'impasse de leur mobilisation, dont ils avaient jusque-là une conscience muette, et la fraîcheur, l'allégresse sereine, le réalisme opératoire qui naissent d'une lecture du réel attentive au déjà-là de l'émancipation.

Je ne sous-estime pas du tout l'âpreté de la lutte de classes qui pourra rendre possible la révolution salariale. Cela dit, quelle démarche révolutionnaire ? Graduelle ? Évidemment. Il a fallu plusieurs siècles pour que le capitalisme s'impose, et la révolution salariale n'est pas affaire de grand soir. Disons qu'elle est en route depuis un siècle dans les pays bismarckiens, qu'un grand chemin est déjà parcouru et qu'il reste encore beaucoup à faire ! Sans grand chambardement ? Bien sûr que non. 1935-1937, 1944-1947,

EXTRAIT : LA RELIGION DES MARCHÉS

La croyance dans une accumulation de valeur dans des titres financiers est un des dogmes les moins discutés de la religion si mortifère à laquelle nous sacrifions notre bonheur collectif. Aujourd'hui même, alors que « les marchés » étalent leur nocivité, leur caractère parasitaire n'est absolument pas mis en avant dans le débat public. Nous faisons pourtant l'expérience depuis 2007 que la prétendue « monnaie virtuelle » créée dans la bulle financière se révèle pour ce qu'elle est quand éclate la bulle : rien comme monnaie mais beaucoup comme droit de propriété lucrative autorisant les détenteurs de titres à ponctionner sur la valeur que nous sommes en train de créer par notre travail. Ces titres ne valaient plus rien en 2007, et les propriétaires lucratifs ont eu le poids politique d'obtenir qu'une création monétaire insensée par les banques centrales vienne remplacer la fausse monnaie de la bulle. Et ils ont aujourd'hui le poids politique

d'obtenir que cette création monétaire ne soit pas à son tour création de fausse monnaie par la planche à billets mais qu'elle corresponde bien à la valeur économique que dix ans d'austérité vont leur permettre de ponctionner.

Or cette mise en coupe réglée de notre travail par des parasites avérés n'est possible que parce que nous les honorons comme des dieux : « les marchés sont inquiets », « quels sacrifices pourrions-nous faire pour apaiser les marchés ? », « malgré des décisions courageuses, les marchés s'affolent toujours ». On reste stupéfait qu'une religion païenne aussi fruste, avec des marchés qui évidemment ne s'apaisent pas quand on leur offre des sacrifices (il faudrait qu'ils soient bien bêtes pour le faire), mobilise des sociétés aussi prétendument laïques que les sociétés européennes. Et on se prend à rêver d'un combat laïque qui abandonnerait ses chimères, comme « l'affaire du voile »

opportunément mise sur le tapis par Chirac en 2003 pour faire diversion au lendemain de sa difficile victoire dans la réforme des pensions, pour s'opposer à l'emprise dans l'espace public de la religion aujourd'hui la plus oppressante, celle des Marchés. Contre la croyance en une accumulation de valeur par « les marchés », la cotisation rappelle qu'on ne peut investir qu'une part de la valeur en train d'être produite et nous donne la clé de la suppression de la propriété lucrative et du crédit. Il suffit d'étendre au financement de l'investissement la technique réussie dans le financement des pensions et de la santé : c'est-à-dire de créer, sur le modèle de la cotisation sociale, une cotisation économique.

Bernard Friot, *L'Enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012, p. 106-107.

1967-1970 sont des années de grand chambardement, dont il faut savoir lire le caractère révolutionnaire au lieu de les euphémiser dans le flou des « avancées démocratiques », voire de les disqualifier dans l'imposture fonctionnaliste des « nécessités du capital » et de l'approfondissement subtil de sa domination.

L'essentiel à retenir, c'est qu'il n'y a pas de révo-

L'essentiel à retenir, c'est qu'il n'y a pas de révolution sans classe révolutionnaire.

lution sans classe révolutionnaire. Les institutions de la révolution salariale ont commencé à s'affirmer quand une telle classe révolutionnaire a existé avec la classe ouvrière. Une classe, c'est à la fois l'en-soi d'une position, décisionnelle ou assujettie, dans les institutions de la valeur économique, et le pour-soi d'organisations, d'actions et de discours constituant la classe comme telle, c'est-à-dire la rendant apte à lutter pour maintenir sa position dominante ou pour sortir de sa position dominée. Comme le dit Marx de la paysannerie dans *Le 18 Brumaire*, elle est à la fois une classe et pas une classe, précisément parce qu'elle n'a pas d'organisation et de discours autonomes, ce qui réduit chaque paysan parcellaire à n'être qu'une pomme de terre parmi d'autres dans un sac. À l'inverse, les travaux des Pinçon-Charlot montrent combien la classe capitaliste est encore en mesure de se constituer pour soi.

Pourquoi la révolution du salaire connaît-elle une pause depuis trente ans ? Parce que la classe ouvrière n'est plus en mesure de l'assumer et que son relais n'est pas encore institué. Rien n'est plus urgent que de constituer le salariat comme classe, et on mesure tout le travail qu'il reste à accomplir quand on sait que ceux qui veulent émanciper le travail abstrait de sa convention capitaliste continuent à rabâcher qu'il faut abolir le salariat, faute de voir que la classe ouvrière a commencé à faire du salaire une institution anticapitaliste, et que tout l'enjeu est d'activer ces acquis en les portant plus loin. ■

NOTES

1. Guillaume Desguerriers a mené un entretien très pédagogique d'une centaine de pages avec Bernard Friot dans *Comprendre l'écologie politique*, 2012, www.ufal.org/livres.
2. Denis Bayon, Fabrice Flipo et François Schneider, *La Décroissance, 10 questions pour comprendre et en débattre*, Paris, La Découverte, 2010.
3. Dans *La Retraite des syndicats* (Paris, La Dispute, 2009), Nicolas Castel en fait la démonstration s'agissant de la réforme des retraites, et elle peut être étendue à la réforme de tous les droits salariaux.
4. Camille Landais, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, *Pour une révolution fiscale, un impôt sur le revenu pour le xxie siècle*, Paris, Seuil La République des idées, 2011 ; Antoine Bozio, Thomas Piketty, *Retraites : pour un système de comptes individuels de cotisations. Propositions pour une refonte générale des régimes de retraite en France*, note du 7 avril 2008, 69 p.

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

nouveautés • automne • 2012



sortie :
21/09
22 euros
480 p.



sortie :
21/09
13 euros
232 p.



sortie :
15/10
13 euros
144 p.



sortie :
22/10
12 euros
144 p.



sortie :
15/11
15 euros
208 p.



sortie :
22/10
16 euros
256 p.

www.lafabrique.fr
